

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

**La diferencia entre *labor* y *trabajo* en la crítica de Hannah Arendt a la
concepción del hombre de Marx**

Tesis para optar el grado académico de Licenciado en Filosofía

Manuel Armando Vera Vera

Asesora: Dra. Pepi Patrón

Lima, Perú

2014

Resumen

El presente trabajo comprende un análisis de la crítica de Hannah Arendt a Marx. Utilizo como fuente principal sobre la interpretación que tiene de Marx su libro *La condición humana*. En el primer capítulo del presente, se expondrá un esbozo de la concepción del hombre de Marx centrado en sus primeros escritos. En el segundo capítulo, se propondrá cuestionar a Arendt al afirmar que Marx define al hombre como un *animal laborans*, (un ser dedicado a la satisfacción de necesidades vitales). Sucede que Marx no diferenció labor y trabajo como lo hace Arendt. Sin embargo, Marx describe al hombre como un ser cuya actividad es fundamentalmente la producción libre, más cercana a la del *homo faber*, lo cual correspondería al trabajo. Sin embargo, debido a que Marx es bastante ambiguo en la diferencia entre labor y trabajo, en el tercer capítulo, se mostrará que la crítica de Arendt apunta a un problema central en Marx, el cual consiste en su confianza excesiva en la riqueza material y la productividad heredadas en la Modernidad, que según él bastarían para permitir, en el comunismo, libertad productiva para todos. Esto, señala Arendt, sería solo posible con un incremento de la automatización de los procesos productivos que replacen las labores humanas que Marx considera como alienantes. Esto para Arendt es una esperanza vana, ya que la labor es una actividad necesaria e ineludible que forma parte de la condición humana. Así, el que Marx proyecte en el comunismo una visión de sociedad sin acción política (la actividad más libre para Arendt) responde a esta concepción ambigua de libertad productiva criticada por Arendt.

Índice:

Introducción.....	2
1. La concepción del hombre de Marx.....	10
1.1 La actividad productiva como lo primordial en el hombre.....	12
1.2 Las condiciones sociales del hombre.....	19
1.3 La pérdida y recuperación de su actividad y esencia: el comunismo.....	26
2. La crítica de Arendt: el hombre como <i>animal laborans</i>	38
2.1 La diferencia entre el <i>animal laborans</i> y el <i>homo faber</i>	40
2.2 Punto de vista social y preponderancia del <i>animal laborans</i>	50
2.3 Marx no se contradice: el hombre como libre <i>homo faber</i>	61
3. La crítica de Arendt: la necesidad en la condición humana.....	68
3.1 El hombre “liberado” de la necesidad de la labor.....	69
3.2 El comunismo como sociedad de ocio.....	93
3.3 Libertad productiva o libertad política.....	104
Conclusiones.....	115
Bibliografía.....	120

Introducción

El pensamiento de Marx puede ser reconocido por desentrañar las contradicciones del sistema capitalista y por la constatación de que siempre, bajo una apariencia de libertad, se puede esconder una realidad social y material contradictoria. Ahora bien, también es una filosofía propia de la Modernidad, que consiste en un pensamiento sobre la historia con carácter teleológico, en la cual el punto final del proceso histórico es la completa realización del hombre. La noción de que la historia puede narrarse como el progreso de un decurso unitario guiado por la realización progresiva de una única noción de humanidad auténtica es, hoy en día, catalogada como una esperanza metafísica en la cual ya no se puede confiar. Así, Marx concibe la historia como la realización de una esencia de hombre que solo lograría mostrarse en un futuro proyectado. Esta noción de sociedad futura, tiene un carácter normativo y dicta la manera en que toda la historia de la humanidad debe ser descrita y criticada. Es gracias a esta noción futura de humanidad acabada, que Marx logra mostrar las paradojas del capitalismo. Esta sociedad futura está configurada sobre la base de una determinada idea de lo que debería ser el hombre. Esta concepción de hombre funciona en el pensamiento de Marx como una esencia inacabada que va realizándose a lo largo de la historia hasta realizarse en la sociedad auténticamente humana: el comunismo.

Ahora bien, partiendo de estas consideraciones, resulta relevante entender, por un lado, en qué consiste la concepción de hombre de Marx y, por otro lado, ver si esta concepción es congruente en sí misma, pues hacerlo nos permitiría entender mejor su concepción de sociedad comunista. Para ello, consideramos que la crítica de Hannah Arendt a Marx puede mostrarse pertinente. Pues, con un estilo y motivaciones particulares, ofrece una interpretación crítica que logra desenmarañar muchas complejidades y ambigüedades en la manera en que Marx entendió al hombre y su realización en la historia. Lo que se realiza en la historia es la libertad entendida según su concepción de hombre, como ser productivo consciente y libre. Así, Arendt considera que Marx trata de eliminar la necesidad de la vida práctica humana y que esperar esto sería un despropósito, porque las actividades necesarias para la vida son irrenunciables, en tanto que son las que precisamente permiten la existencia

de un espacio público. Así, una esperanza de este tipo puede llevar a la desestimación del espacio público de acción política como eje central en el pensamiento político

Es así que la crítica de Arendt podría sintetizarse, en pocas palabras, endenunciar que el pensamiento de Marx tiene la pretensión de eliminar un tipo de actividad necesaria para la vida del hombre en el comunismo, las cuales ella denomina *labor*, cuando en principio la labor es una condición humana fundamental, en tanto que está relacionada a la necesidad humana de la vida misma. Así, afirma Arendt que la concepción del hombre de Marx es “contradictoria”¹, porque primero lo define como ser de necesidades, es decir, como un *laborante*, y luego elimina por completo la necesidad de la sociedad comunista para hacer posible la libertad del hombre.

Nuestra posición en este trabajo consiste en afirmar que la crítica de Arendt a Marx efectivamente logra mostrar un problema central al interior del pensamiento de Marx. Al hacer esto, no obstante, Arendt elabora conceptos propios que no se ensamblan con la complejidad de los conceptos que usa el propio Marx. Arendt considera que la concepción de hombre de Marx es “contradictoria”; sin embargo, como veremos, no hay tanto una contradicción interna de Marx a este respecto, sino más bien una ambigüedad en Marx que Arendt trata de resolver proponiendo conceptos nuevos. Así la crítica de Arendt es iluminadora cuando lo “acusa” de confiar en exceso en la productividad material de la modernidad como medio de liberación total del hombre. Sin embargo, consideramos que esta confianza en el progreso responde más a una ambigüedad o tensión en los conceptos de Marx, que a una “contradicción” como la califica Arendt.

Entonces, el nudo del problema son las diferencias terminológicas y conceptuales entre ambos autores. Arendt encuentra un problema al interior del pensamiento de Marx, pero para explicarlo le proyecta sus propios conceptos. Marx usa conceptos propios de su discurso moderno y teleológico. Arendt usa conceptos propios de su concepción “helénica” de la vida práctica. Dichos conceptos están explicados en *La condición humana*, donde Arendt describe las cualidades de la vida activa (no teórica) del hombre. En el caso de Marx, su concepción del hombre y su crítica al capitalismo está desarrollada a lo largo de su obra. En tanto que el problema aquí se centra sobre su concepción de hombre y no sobre el funcionamiento del

¹Cf. Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 116.

capitalismo, utilizaré sobre todo los *Manuscritos económico filosóficos*² y la *Ideología alemana*³ como fuentes principales.

En el caso de Arendt, en *La condición humana*⁴, trata de describir las cualidades esenciales de la vida práctica humana. Afirma que labor (*Arbeit*), trabajo (*Werk*) y acción⁵ (*Handlung*) son las tres actividades fundamentales de la *vita activa*. La labor es para Arendt una actividad humana obligatoria, dictada por la condición humana de tener (y mantener vivo) un cuerpo. La labor en tanto que encarna la *necesidad* humana es repetitiva, irrenunciable, forzosa y penosa. Según ella, Marx se contradice, porque habría definido al hombre como un ser de labor, un *animal laborans*, principalmente para luego desaparecer la labor (y la necesidad) de la vida humana. Pero el uso de este término (labor) no es unívoco en ambos autores y, además, Marx no define de manera exclusiva al hombre como laborante, sino también como trabajador.

Marx considera que la labor humana⁶ está alienada por la sociedad capitalista y que esta es una situación cambiante. El avance de las fuerzas de producción humanas harían posible el fin del capitalismo donde el hombre vive encadenado a la labor forzada y el comienzo del comunismo, donde las actividades humanas se convierten en libres. En suma, la labor alienada (*entfremdete Arbeit*) es eliminable. Para Marx, la labor no es la característica esencial del hombre del comunismo, sino que es más característica del estado alienado anterior al comunismo. Así, en el comunismo, toda actividad productiva sería libre. La satisfacción de las necesidades humanas más naturales estarían mayormente cubiertas por la técnica.

Por ello, queremos discutir que Marx haya caído en una “contradicción” en su concepción de hombre. No es que Marx haya, por un lado, definido al hombre como animal que labora para luego contradecirse diciendo que en el comunismo ya no laborará más. Esta observación de Arendt no abarca cabalmente la complejidad de la concepción del hombre de Marx. En primer lugar, Marx antes que definir al hombre como laborante (*arbeiter*), lo define sobre todo como

² Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. (En adelante *MEF*).

³ Marx, K., *La Ideología Alemana*. Montevideo: Pueblo Unidos, 1974.

⁴ Además de *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1993), tomaré *Entre el pasado y el futuro* (Barcelona, Península, 1996) y “Marx and the Tradition of Western Political Thought” (en: *Social Research*, 69, 2) como fuentes.

⁵ En el sentido de *praxis*.

⁶ Marx usa normalmente la expresión *Arbeit* para referirse al trabajo alienado (*entfremdete Arbeit* el cual Arendt traduce al inglés como *labour*. Así, para evitar confusiones, optaré por traducir *Arbeit* por “labor” en todo el presente trabajo.

productor (*produzent*) o trabajador u obrero (*werker*). Es decir, el hombre no es esencialmente el que se encarga de cubrir sus necesidades vitales (lo que sería un *animal laborans*), sino el que se dedica a producir un mundo de cosas humanas, las cuales son su producto y obra, a lo que Arendt llamaría trabajo y no labor. El hombre para Marx produce, pero a diferencia de los animales produce según su propio diseño y “hasta por leyes de belleza”⁷: No es meramente un laborante de su vida, sino un creador de un mundo a su imagen y semejanza. En efecto, Marx también describe al hombre como laborante, como reproductor de su cuerpo, pero esta reproducción para Marx no es tomada en su aspecto negativo, como penuria y necesidad, sino como parte de la frugalidad de la vida en el consumo de bienes dados por la naturaleza y en la reproducción a través de la relación entre el hombre y la mujer. No obstante, esencialmente el hombre, para Marx, es un productor libre que, a lo largo de la historia humana, se ha encontrado alienado, pero no para siempre. El comunismo acabaría con la alienación y “restauraría” su esencia. Como veremos, esta esencia del hombre como productor libre concordaría más, en términos de Arendt, con la vida de un “trabajador” que la de un “laborante”. Si es que este trabajador produce guiado por la supervivencia es porque se halla alienado de su verdadera esencia. Por ello, mi posición es que no hay contradicción interna aquí, como pretende Arendt.

Entonces, por un lado, no podemos decir que Marx haya caído en una *contradicción* (que consista en que por un lado define al hombre como *animal laborans*, pero por otro lado afirma que en el comunismo desaparecería la labor). Esta “acusación” de Arendt no toma en cuenta la complejidad del pensamiento de Marx al describir la esencia del hombre y el inacabamiento y negación históricos de esta esencia humana. No obstante, la crítica de Arendt es iluminadora por haber encontrado un problema central en el pensamiento de Marx: sobre la esperanza excesiva en la productividad moderna que haría posible una vida humana sin alienación.

Para Arendt la labor es una actividad humana irrenunciable porque es la actividad que se realiza para mantener la vida física humana. Además, nunca hay algo así como una “labor libre”. La labor, en su calidad forzada y penosa es una condición humana inexorable⁸. Y, en

⁷Marx, K., *MEF*, p. 113.

⁸Arendt no dice explícitamente que la alienación sea consustancial al hombre, pero se deduce de su posición sobre la condición humana, la cual incluye intrínsecamente a la labor, en su sentido de actividad necesaria e irrenunciable, además de forzada y repetitiva. Las condiciones de vida de la actividad agrícola o la actividad

ese sentido, el hombre siempre está en algún punto alienado de su actividad porque no puede renunciar a las actividades laborales necesarias para el mantenimiento de la vida. Desde su punto de vista, siempre hay algo de alienación, algo de actividad obligada en la vida del hombre. Así, según Arendt, Marx estaría cayendo en una esperanza excesiva en los medios de producción modernos que lo llevaron a creer que ya era posible una vida humana donde nadie domine a nadie. Ahí todos serían libres para trabajar en lo que quisieran, porque la riqueza producida permite no obligar a nadie a dominar ni ser dominado, ni a perder su fuerza de trabajo en actividades obligadas por la supervivencia. Mi posición es que esta crítica de Arendt es lo bastante acertada como para mostrar un problema en el pensamiento de Marx.

Ahora bien, Marx sabe que la labor no es simplemente reproducirse y alimentarse, sino también esforzarse con dolor a repetir las mismas actividades naturales que nunca acaban y que subyugan nuestra voluntad (p.e. la actividad agrícola). Pero Marx diría que en todo caso, esta última es una labor alienada o enajenada. Y que nuestro esfuerzo, nuestras fuerzas productivas (*Produktivkräfte*), no deberían estar dedicadas a actividades “forzosas” impuestas por la naturaleza o por el dominio de otros sobre nosotros, sino a actividades libres y creativas. Desde este punto de vista, lo que sucede es que hasta ahora no hemos producido tanta riqueza como para liberar a todos de esas actividades necesarias y forzosas para la vida, pero los nuevos medios de producción (*Produktionsmittel*) serían tan poderosos que harían posible que ya nadie necesite realizar actividades forzosas y necesarias (o que esto se reduzca al mínimo), pues alcanza para todos y ya nadie tiene que dominar a nadie si quiere ser libre. Aquí vemos, en efecto, una excesiva confianza en estas nuevas fuerzas productivas y medios de producción, lo cual critica acertadamente Arendt. Esta confianza se asienta en una ambigüedad en la manera en que entiende Marx la esencia del hombre realizable en el comunismo. Marx, por un lado, ensalza el aspecto material y natural de la producción humana; pero, por otro lado, desdeña aquellas actividades que sirven para el mantenimiento de la vida física hasta el punto de pretender hacerlas desaparecer (o disminuir en mayor medida) en el comunismo. Arendt replicaría que ningún medio de producción puede suplir toda la labor humana salvo que sea una especie de *robot* tan autónomo como el ser humano y que sea nuestro esclavo.

fabril e industrial que critica Marx serían ejemplos de estos tipos de actividades, a las cuales tanto Arendt como Marx considerarían como labor o labor alienada respectivamente.

Sucede que Marx y Arendt están usando conceptos parecidos pero diferentes. Arendt cataloga como libres a las actividades a la acción, en primer lugar, y el trabajo, en segundo lugar. Por otro lado, cataloga como labor a toda actividad no libre y al servicio de la supervivencia; asimismo afirma que esta actividad es necesaria e irrenunciable. Por otro lado, la manera en que diferencia Marx entre actividades libres y no libres es diferente. Divide las actividades entre actividades no alienadas y alienadas respectivamente, de tal manera que si eliminamos la alienación todos serían libres. El hombre es en esencia libre, pero en las sociedades ha vivido alienado. El artificio humano permite ahora una sociedad en la que sea realmente libre: el comunismo, donde la alienación ya no está presente y, por ello, es posible alcanzar el “reino de la libertad” donde el trabajo libre relega en mayor medida al trabajo necesario, el más “laboral”.

Según Arendt, esta noción del comunismo como sociedad de hombres libres de la necesidad es el aspecto utópico del pensamiento de Marx. La creación necesita libertad y, en este sentido, un productor, entendido como creador, debe ser libre en esencia. En la labor, por el contrario, no somos nosotros los que decidimos voluntaria y conscientemente nuestra actividad, sino un amo que nos domina o la naturaleza misma que nos obliga. Para Marx, con las nuevas condiciones productivas ya nadie sería *forzado* a laborar porque habríamos llegado a un nivel de relación con naturaleza modificada y humanizada, para que nos sirva a través de la técnica. Entonces, ya podríamos cumplir nuestra esencia humana produciendo libremente.

Esta problemática concepción de naturalismo mezclada con progreso humano hace posible creer en una teleología histórica en la que todo conduce a una humanidad libre, donde viviríamos en armonía con la naturaleza ya que ella, ahora tecnificada, nos “sirve”; asimismo, por ello, viviríamos también sin necesidad de dominio mutuo. Entonces, la labor alienada solo era una negación de la verdadera naturaleza⁹. Las labores, no libres, son parte de este proceso, pero ya están por terminar. Para Marx, en el capitalismo el hombre labora alienadamente, pero en el comunismo ya no, porque pondrá casi todas sus fuerzas productivas en actividades

⁹En ese sentido, se podría decir tal vez que la naturaleza *quiere* que seamos libres, como para Kant en su teleología de la historia.

escogidas por el mismo, es decir, libres¹⁰. Y en tanto a las labores penosas y forzosas de la vida que se sienten como alienadas: ellas ya casi no tomarán ningún tiempo, porque los nuevos medios de producción nos liberan de ellas. Para Arendt, esta atención a la libertad productiva de cada ser humano llevan a Marx a una desestimación de la libertad política entendida como la pertenencia de cada individuo a un espacio público en el que pueda participar y así ser libre.

Por el contrario, para Marx el aspecto fundamental en la vida práctica humana es la producción en sociedad y en relación con la naturaleza, no la acción política. Ya sea en el trabajo libre, de un artista por ejemplo, o en la labor forzada, de un esclavo por ejemplo, lo primordial es que el hombre produce. Así lo que distingue un modo de vida libre de uno que no lo es es el modo de producción en el que los hombres están organizados. Hay menos libertad cuando la producción es forzada, pues los hombres no hacen de su actividad un fin en sí, sino que la vuelven en medio para la manutención de la vida, e incluso la venden a otros y pierden parte de ella.

Sin embargo, en el marco conceptual de Arendt este pensamiento de Marx tiene un problema: no considera totalmente que las actividades laborales sean también parte de la condición humana. Para Marx estas actividades están relacionadas con la alienación, así que su *condicionamiento* termina con la instauración del comunismo. Es decir, la ventaja que el análisis de Arendt presenta es que esta diferenciación terminante entre labor y trabajo que ella propone, como dos tipos de actividades igualmente humanas pero en distinto grado de libertad, puede resultar más iluminadora que diferenciar entre producción alienada y no alienada como lo hizo Marx. Pues, si se parte del punto de vista de la alienación, siempre nos referimos a una esencia “perdida” que luego recuperamos en una época determinada. El marco filosófico de Arendt no le permite ya pensar en una esencia humana perdida por más que esta esencia humana trate de ser abarcante y polifacética. Arendt prefiere hablar de condicionamientos humanos. Y en el caso de la vida práctica, ella encuentra que las actividades productivas siempre tienen un aspecto laboral, que incluye una sujeción humana de la cual no se puede escapar salvo con una organización social donde unos laboren por

¹⁰Como veremos, Marx considera en *El Capital* que el “reino de la necesidad” no desaparece por completo (o tarda en desaparecer) en el camino al “reino de la libertad”, que es considerado por Marx como “fin en sí”. Para ello considera necesaria la reducción de la jornada laboral (Marx, K., *El Capital*, p. 759).

otros. No es que Arendt abogue por la división social, sino que quiere mostrar que la *praxis* coaccionada y organizada es algo que forma parte de la condición humana por que tenemos una existencia física

Entonces, ella propone dividir las actividades productivas en dos: labor y trabajo; producción obligada por la necesidad natural y producción libre de ella. Así, también hay una diferencia entre “bienes de consumo” y “cosas producidas”, la función de las primeras es ser consumidas después de haber sido obtenidas por la labor, la función de las segundas es hacer más perdurable el mundo del hombre a través del trabajo. Los bienes de consumo son nuestros medios de vida. Ellos los brinda la naturaleza, pero no por sí sola, sino con la labor a la que obliga a nuestros cuerpos. Y esta labor, por más que la técnica la alivie cada vez más, nunca podrá ser eliminada por completo, salvo por un esclavo o por un robot cuasi-humano. La necesidad, para Arendt, es parte de la vida humana y no terminará. Por ello, la labor, entendida como actividad forzada tampoco terminará. Se podría argüir que muchas veces estas labores son llevadas a cabo por ciertas personas con disfrute y alegría, pero no se puede negar que su realización no es voluntad propia que pone estas acciones como fin en sí. Además, el que Marx no ponga la atención en este aspecto inexorable de la vida humana, por el cual nunca somos completamente libres, es muy grave para Arendt, porque desestimar esto puede llevar a desestimar la importancia del espacio político donde se resuelvan los asuntos humanos y donde, según ella, somos realmente libres

Entonces, con Arendt, consideramos que Marx omite mencionar cómo es que el hombre se liberará completamente de la alienación en el comunismo. Marx dice que sucederá gracias a la abolición de la propiedad privada y el Estado. Pero ¿es eso suficiente para hacer a todos “libres”? ¿Acaso no somos siempre algo “esclavos”, aunque sea de nuestros cuerpos, no solo porque nos aturden con necesidades corporales, sino porque *no obligan* siempre a producir nuestros bienes de consumo, los cuales se hacen cada vez más múltiples y necesarios por el mismo desarrollo de las fuerzas productivas y la multiplicación de necesidades? ¿Un pensamiento político tan esperanzado y concentrado en el aspecto productivo de la libertad no termina desatendiendo la importancia de la libertad como participación política?

En el siguiente trabajo, explicaré en el (1) primer capítulo la concepción de hombre de Marx dentro de su concepción teleológica de la historia humana. Esto lo haré para dejar claro las

cualidades esenciales con las que describe al hombre en su actuar fundamentalmente productivo en sociedad y con la naturaleza; y cómo estas cualidades esenciales está alienadas históricamente para luego recuperarse en el futuro: el comunismo. Ya más en claro la concepción de hombre de Marx, en el (2) segundo capítulo, pasaré a explicar las concepciones centrales de las que parte Arendt en *La condición humana* para criticar a Marx. Arendt explica las características de la *vita activa* cuyas actividades son labor, trabajo y acción; y cómo el desenvolvimiento de estas en la historia no han hecho al mundo más libre, como creía que pasaría inevitablemente Marx, sino que solo han creado una sociedad de labor y consumo con menor participación política. Asimismo, explicando las diferencias terminológicas entre ambos autores, replantaré la calificación que se le hace a Marx sobre una supuesta contradicción en su pensamiento. En el (3) tercer capítulo, explicaré la crítica de Arendt a Marx con respecto a su esperanza en la técnica moderna en la liberación del hombre (3.1 y 3.2) y, por último, en cómo a pesar de las divergencias de su pensamiento, ambos autores critican problemas similares en la sociedad moderna, pero con diferentes diagnósticos y soluciones (3.3).

1. La concepción del hombre en Marx

Partiremos de la consideración de que la obra de Marx contiene una concepción del hombre. Ahora bien, esta concepción es discutida por algunos autores marxistas ortodoxos. En particular, Althusser defiende esta tesis a través de la afirmación de que existe una ruptura en la obra de Marx, la cual se iniciaría en *La Ideología Alemana*. Althusser considera que Marx abandona la “mención” a la esencia del hombre porque se está embarcando en la construcción de una “nueva ciencia” que usa como sus conceptos principales a las estructuras sociales anónimas que dominan el capitalismo¹¹. Sin embargo, como bien nota Ricoeur, estas estructuras anónimas en *La Ideología Alemana* están siempre referidas a individuos concretos, quienes son finalmente los hombres, conceptualizados de una determinada manera: por lo que no habría tal ruptura¹². Además, si bien es cierto que Marx decide abandonar ciertos términos de su obra temprana, como “ser genérico” (*Gattungswesen*) en *La Ideología Alemana*, eso no

¹¹ Cf. Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1970, p. 187ss.

¹² Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, barcelona: Gedisa, 1994, p. 113.

implica que no exista una concepción implícita de hombre en el texto y en su obra en general. Es más, por el contrario, esta concepción es totalmente necesaria si es que Marx quiere seguir refiriéndose al comunismo como un estadio de libertad del hombre, lo cual en efecto sucede en su obra¹³. El comunismo de Marx puede entenderse como la proyección futura de una sociedad humana, donde se desarrollaría cabalmente la actividad esencialmente humana de producción. Esta concepción está presente tanto en los *MEF*, como en *La Ideología Alemana* también en los análisis críticos sobre el funcionamiento del sistema en *El Capital*¹⁴, entre otros.

Así, la obra de Marx contiene una interpretación de la historia de la humanidad y una proyección en el futuro de la realización de la sociedad “auténticamente humana” en la que se desarrollaría cabalmente el hombre, el comunismo. Por ello, las sociedades anteriores a esa proyección ideal son interpretadas sobre la base de esa concepción de hombre. Según ello, dichas sociedades son entendidas como una incompleta realización del hombre, en las que la esencia de este se pierde o solo se muestra de una manera incompleta y no como realmente debería ser, es decir, no como se daría en el comunismo¹⁵. Debido a ello, cuanto nos referimos al hombre, en Marx, siempre estaremos en la tensión de si nos referimos al hombre como cabalmente debería ser en su esencia o al hombre históricamente enajenado, al hombre que ha perdido su verdadera esencia debido a las condiciones sociales y económicas en las que se encuentra¹⁶. Por ello, la esencia del hombre para Marx es algo inacabado y a futuro, que en su apariencia presente resulta siempre incompleta. Resulta incompleta, porque es una esencia negada. Esta negación de lo que el hombre auténticamente debería ser es explicada por Marx con el concepto de alienación o enajenación¹⁷. Como veremos, el concepto de alienación toma diferentes dimensiones: el hombre pierde y se enajena del producto de su trabajo, de su

¹³ En efecto, no se puede seguir hablando de comunismo si es que no se sigue sosteniendo la postura de un determinado tipo de hombre que habitaría y realizaría dicho comunismo, en ciertas condiciones y no en otras.

¹⁴ La intención del presente trabajo no es refutar las posiciones sobre la discontinuidad de la obra de Marx. Por el contrario, partiré de la consideración de que existe tal continuidad, de ahí que utilice los *MEF* y *La Ideología Alemana* como fuentes principales. En todo caso, propongo como referencia el libro de Paul Ricoeur, *Ideología y Utopía*, el cual discute el tema de la supuesta ruptura entre estos dos textos.

¹⁵ Es decir, en esta sociedad anterior al comunismo, el hombre se encuentra alienado. Desarrollaremos el concepto de alienación más adelante.

¹⁶ Precisamente el problema sobre si esta alienación es “circunstancial” o, más bien, constitutiva en el hombre es el punto sobre el que veremos que se enfoca la crítica de Arendt.

¹⁷ La alienación o enajenación es entendida por Marx en varias dimensiones, como veremos, luego. Sin embargo, es siempre entendida sobre la base de la concepción de la actividad material productiva como lo esencial en el hombre. Además esta enajenación del trabajo se relaciona con la enajenación religiosa y política que también denuncia Marx.

actividad productiva misma, de su vida, de la esencia genérica y de los otros hombres, la alienación social.

En este capítulo, trataré de explicar cómo entender esta esencia del hombre proyectada al futuro que propone Marx y cómo esta, para dicho autor, se encuentra perdida históricamente en las sociedades no comunistas. Para ello, trataré, en primer lugar (1.1), el aspecto productivo material de dicha concepción, según la cual, lo esencial en el hombre es producir, autoproducirse y reproducirse siendo parte de la naturaleza. En segundo lugar (1.2), trataré el aspecto social de la esencia humana, ya que el hombre siempre vive en sociedad, en relaciones sociales de producción. En ambos casos, se presentará una dificultad. Lo que entiende Marx como auténtica producción material y como auténtica naturaleza social del hombre es entendida de la manera como se daría en el comunismo, es decir, de la manera que Marx considera negada en la sociedad capitalista. De esta manera, en tercer lugar (1.3), al final de este capítulo, explicaré como entiende Marx la alienación en el capitalismo, la cual es la negación de esta esencia, y explicaré también como se realizaría, para Marx, la superación de esta negación, en el comunismo.

Todo ello nos permitirá, luego, abordar la crítica de Arendt, la que precisamente ve incongruencias en la manera en que Marx entiende al hombre en su esencia, en particular en la esencia humana libre realizada en el comunismo. Por ello, es necesario este primer capítulo explicitar la concepción del hombre de Marx.

1.1 La actividad productiva material como lo primordial en el hombre

Marx entiende al hombre como aquel ser que produce su propia vida. Esta producción es entendida fundamentalmente en su materialidad, es decir, en su relación con la naturaleza y en su relación con los otros hombres, es decir, en su vida en sociedad. En esta parte, me centraré en explicar el aspecto de materialidad de esta producción. Sobre los aspectos de la naturaleza social del hombre y sobre el comunismo trataremos más adelante.

Así, la producción a la que se refiere Marx es una producción materialmente condicionada. El hombre siempre está situado en la naturaleza y es ahí donde se realiza su vida y donde se crea y se afirma a sí mismo. La naturaleza, dice Marx, es su cuerpo inorgánico. Es decir, el hombre forma un vínculo con la naturaleza pues tiene un cuerpo físico y orgánico. La naturaleza es su

cuerpo inorgánico con la cual “ha de mantenerse en proceso continuo para no morir”¹⁸. La naturaleza le brinda al hombre medios de subsistencia, los cuales son necesarios para su vida. Marx no cree que la relación del hombre con la naturaleza deba ser una relación de negación, en la que la libertad humana se obtiene rompiendo con la naturaleza. Este modo de comprensión de la naturaleza sería solo lo que sucede en el capitalismo y etapas anteriores al comunismo, sociedad futura donde se resolvería esta negación. Entonces el hombre es esencialmente un productor material, pero libre. La libertad es la manera auténtica en la que produce, sin esa libertad no es él mismo.

Ahora bien, para Marx, la naturaleza no solo se le presenta al hombre como un medio de subsistencia; el hombre transforma la naturaleza y, en este proceso, afirma su propia esencia. Es decir, a diferencia del animal, que también se relaciona con la naturaleza para conservar su existencia física, el hombre tiene un componente de conciencia y libertad. El hombre puede transformar libremente la naturaleza y dotarla de distintas formas: se distancia de la naturaleza produciendo *medios* de producción. Pues, “el animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según leyes de la belleza.”¹⁹ A diferencia del animal que solo sigue la ley natural y necesaria de su especie, el hombre produce libremente. Por lo tanto, no cualquier producción es la auténticamente humana, sino solo la que es libre, en la que el hombre no produce obligado por la naturaleza, ni produce según una medida predeterminada; por el contrario, el hombre libre produce lo que quiere y si lo quiere. Es decir, trabaja, pero de manera libre, consciente y voluntaria. Produce el mundo de cosas y se produce a sí mismo de esta manera.

El animal, dice Marx, “es inmediatamente uno con su actividad vital”²⁰. En cambio, el hombre puede hacer de su propia actividad objeto de su voluntad. Es decir, puede cambiarla, no tiene que necesariamente quedarse en la unilateralidad de un solo tipo de actividad, como es el caso del animal, sino que puede elegir qué tipo de actividad realizar. Es por eso que su actividad es libre. La libertad en la producción, y no la mera reproducción instintiva de la propia vida, es

¹⁸ Marx, K., *MEF*, p. 112.

¹⁹ *Ibid.*, p. 113.

²⁰ *Ibid.*

la diferencia específica del hombre con el animal²¹. Eso es precisamente estar libre de la necesidad con la que produce el animal. La diferencia entre el hombre y el animal no será el *lógos* de Aristóteles, sino la producción material libre: el hombre es diferente al animal, porque es libre, en el sentido de que *produce libremente*²².

Sin embargo, esta producción material libre solo se realizaría de la manera más adecuada en el comunismo. Por el contrario, en la sociedad capitalista que describe Marx, el hombre *alienado* pierde su libertad y pierde su relación con la naturaleza, debido a que no encuentra en ella un medio para afirmarse. No es que en la sociedad capitalista el hombre sea un animal atado completamente a la necesidad natural, es decir, no libre como un animal²³. Pero de alguna manera no es todavía “cabalmente hombre”, como lo sería en el comunismo. Entonces, el hombre tiene un lado natural que lo lleva a realizar actividades para satisfacer sus necesidades naturales, pero esa “sujeción” no tiene que ser siempre así: en el comunismo, donde ya no es necesaria la labor forzada, la actividad humana será libre y la naturaleza ya no será negación nuestra, sino afirmación²⁴.

Esta descripción del hombre, como aquel ser que produce libremente en su relación con la naturaleza, es caracterizada por Marx, en los *MEF*, como la esencia genérica o ser genérico (*Gattungswesen*) del hombre. En efecto, el hombre transforma la naturaleza según su propio arbitrio, pero al hacerlo se transforma también a sí mismo. A diferencia de los animales que siempre tienen las mismas actividades naturales y, por ello, su “esencia” siempre es la misma, porque sus instintos los gobiernan y no hacen, no producen, con otras actividades y de otra manera que según la cual están determinados; el hombre produce el mundo material que lo rodea y, al hacerlo, se auto-produce a sí mismo de manera libre. El hombre, entonces, se auto-

²¹ Al decir que para Marx la libertad en la producción es lo que lo diferencia de los animales, hay que poner acento en que no es simplemente la libertad en un sentido general, sino entendida en la producción material. La producción, en primer lugar, es lo que define la vida tanto animal como humana. Lo que sucede es que la producción material humana es libre, consciente y voluntaria. Marx está poniendo como diferencia específica de la libertad humana, ya no el lenguaje, como Aristóteles, sino la materialidad misma, la relación con la naturaleza.

²² Esto será de importancia para Arendt, porque aquí Marx ya no estaría considerando a la acción (*praxis*), como actividad fundamentalmente libre, sino a la producción (*poiesis*) material, voluntaria y no coaccionada por la necesidad.

²³ Aunque tal vez en cierto sentido bajo estas circunstancias si se acerca más a un animal: “Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”. (Marx, K. *MEF*, p. 110.)

²⁴ Es interesante mostrar una relación aquí con Kant, para quien la naturaleza es estado de guerra y heteronomía (pues nos da “inclinaciones” que afectan nuestra libertad), pero también tiene un plan para la libertad del hombre. Para Marx, también la naturaleza tiene este doble aspecto, es negación de la libertad hasta que en el comunismo se vuelve afirmación.

produce libremente, es decir, puede decidir sobre las características finales de su *productoy* sobre las características de sí mismo, como *productor*. Para Marx, el objeto de producción no solo es la cosa producida, su objeto es también él mismo, en tanto que su misma actividad productiva es objeto de su voluntad. Entonces, decide sobre su producto, pero también sobre el modo de su propia actividad, de su propia vida y, por lo tanto, de sí mismo tanto en el caso de su ser individual, como en el caso del género humano. Como veremos, todos estos sentidos en los que el hombre produce y se auto-produce son también los sentidos en los que se pierde esta producción en la alienación y en ambos casos es un proceso tanto del individuo, como del género humano.

El hombre toma al género humano como objeto de producción propio, dice Marx, “porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género” y “porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo como un ser universal y por eso libre”²⁵. La libertad consiste en la auto-determinación consciente y voluntaria del hombre y, de esa manera, de todo el modo de ser del género humano del que forma parte. Cuando se habla de uno mismo, se está haciendo referencia a uno mismo tanto como individuo, como a todo el género humano que también se hace objeto de la propia voluntad. Así, cuando Marx habla de esencia, entonces, no se refiere a que el hombre es siempre esta o aquella cosa, sino a que su esencia precisamente consiste en no ser nada necesariamente determinado, como una cosa o un animal, sino su esencia consiste en ser libre, en su auto-producirse, en decidir lo que él mismo es y, correlativamente, lo que el hombre en general es. Su esencia consiste en darse forma a sí mismo. Por ello, lo que el hombre *es* lo que determina el tipo de actividad que realice. De ahí, que el hombre puede determinar libremente su ser en su actividad productiva²⁶.

Solo en el comunismo se realizaría cabalmente la auto-producción libre; por el contrario en las circunstancias anteriores al comunismo el hombre, en cambio, se haya negativamente

²⁵ Marx, K. *MEF*, p. 111.

²⁶ Lease, p.e., “La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre.” (Marx, K., *MEF*, p. 112.); “La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más *particular* o *general*.” (*Ibid.*, p. 142.)

determinado en la sociedad y sus configuraciones²⁷. Recién en el comunismo la esencia del hombre sería la libertad, como dice Ollman²⁸. La libre producción en relación con la naturaleza y la libre producción de uno mismo son, entonces, las características de la esencia negada del hombre que todavía no vive en la sociedad proyectada al futuro, el comunismo.

Ahora bien, hay que entender la distinción entre una producción y auto-producción libre de una no libre, es decir, alienada (*entfremde*). Para ello, es necesario entender qué tipo de actividades corresponden a cada una de estas dos situaciones. Para ello, la diferencia entre las actividades libres y las actividades necesarias del hombre es de suma importancia. Ollman explica esta diferencia, separando la concepción del hombre de Marx en dos. Por un lado, estaría el *hombre natural*, el cual está sujeto a las necesidades vitales y el que realiza actividades que son análogas al del animal, las cuales consisten en satisfacer sus necesidades, por ejemplo, comer, beber, etc. La labor (*Arbeit*), cuando es entendida como obligación para la satisfacción de las necesidades, también sería una de estas actividades²⁹. Sin embargo, por otro lado, está el *hombre genérico*, que se diferencia del animal. Este es el que corresponde al ser genérico que mencioné anteriormente³⁰. Es decir, este es el hombre libre que produce y se auto-produce libremente, tomándose a sí mismo y al género como objeto de producción. Este hombre libre es el que se imagina Marx como el que lleva a cabo la verdadera esencia del hombre y es el que la sociedad capitalista constriñe y encadena.

La sociedad capitalista y todas las sociedades pre-comunistas no dejan al hombre existir a cabalidad, como “auténticamente” debería vivir, sino que, por el contrario, lo separan de su actividad productiva libre y vuelven su actividad productiva en actividad enajenada: “hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia”³¹. Esta es la labor que se rige por la necesidad de supervivencia y como tal no es libre. El hombre solo puede ser libre en su actividad vital, en la producción material libre. Pero, si está atado a la necesidad natural

²⁷ Hay un doble aspecto del producir: se produce el objeto, pero a la vez a uno mismo. Ahora bien, este auto-producirse también tiene dos aspectos. Hay una auto-producción libre y una auto-producción coactada. Sucede que toda la auto-producción libre solo se realiza cabalmente en el comunismo. En las sociedades anteriores a este, dentro de ellas, la capitalista, hay circunstancias que afectan esta libre auto-determinación, entendida como auto-producción.

²⁸ Cf. Ollman, B., *Alienación: Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975, p. 147.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 103.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 109.

³¹ Marx, K., *MEF*, p. 113.

de supervivencia³², este no puede elegir las características de esta actividad sino que tiene que realizar lo que la necesidad obliga; por lo tanto, no es libre, sino un hombre alienado de sí mismo. Ahora, para Marx, esta alienación está causada por una determinada situación social, como veremos.

La necesidad de re-producción constante e interminable de medios de subsistencia es penosa y repetitiva, y mucho peor si es obligada. Estas actividades guiadas por la necesidad son alienantes. Pero, para Marx, la alienación puede ser eliminada y puede dejar al hombre con una vida de producción y auto-producción libre, que no es repetitivamente necesaria para la supervivencia, sino que crea cosas nuevas para el mundo humano y a su vez convierte a los hombres más productivos y creativos que repetitivos. Desde este punto de vista, un hombre esclavizado totalmente por la labor se acerca más al modo de vida animal que al humano, porque su producción es meramente repetitiva y no creativa de novedad. Como veremos, este tipo de humanismo, que desdeña las labores necesarias, será problemático para entender en comunismo de Marx³³.

Asimismo, esta diferencia entre hombre enajenado, que produce para sobrevivir, y hombre libre, liberado del instinto de supervivencia, nos será de importancia cuando hablemos de la crítica de Arendt. En efecto, ella considera que Marx cae en contradicciones al describirnos al hombre como *animal laborans*, es decir, como hombre de labor (*Arbeit*), para afirmar luego que la verdadera esencia del hombre en el comunismo sería exclusivamente la del hombre libre (sin labor), cuando la labor no es libre, sino obligada por la supervivencia. De antemano vemos que Arendt está generalizando la concepción del hombre de Marx. El “hombre de labor” no es el que caracteriza de mejor manera la esencia de hombre para Marx, al contrario, caracteriza sobre todo el estado negado de dicha esencia. No obstante, Arendt considera que Marx define al hombre como *animal laborans*, cuando Marx repetidamente dice que, para él, la labor, si bien es parte de la relación del hombre con la naturaleza, es normalmente deshumanizante y negadora de su esencia.

Marx sí diferencia la labor alienada (*Entfremdete Arbeit*) de otros tipos de actividad productiva. Marx no dice que el hombre es un laborador por esencia. Marx describe sobre

³²La relación del hombre con la naturaleza parece ser más problemática y antagónica de lo que Marx parece admitir.

³³Según Arendt, este problema está presente desde sus primeros escritos hasta los *Grundrisse* y *El Capital*.

todo al hombre como productor y obrero (*produzent, werker*), realzando su aspecto de libertad. Ahora bien, si la labor (*Arbeit*) ya no fuera alienada, podría ser una *labor libre*. Pero para Arendt la labor nunca es libre, ni disfrutable; y además cuando labor es disfrutable sería solo en esas labores “genericas” como las del consumo de alimentos y el acto reproductivo entre el hombre y la mujer.

Entonces, Marx diferencia claramente entre actividades libres y no libres. Las actividades productivas alienadas no son libres, sino que están forzadas por la necesidad de supervivencia. La labor en la sociedad capitalista es actividad alienada. Por el contrario, la producción libre se alcanza en el comunismo. No obstante, Arendt no se enfoca en el asunto de la alienación. Más bien su diferencia entre las actividades es una triada. Llama *labor* a las actividades menos libres hechas por la necesidad natural. Llama *trabajo (work)* a lo que para Marx sería actividad productiva libre, donde se hace uso de la naturaleza para construir obras del ingenio humano, en tercer lugar, llama acción a la que constituye la actividad más libre, en donde no hay producción, ya que la naturaleza no interviene como materia pues no hay “obra” material final, sino acuerdos en el ámbito político. Ahora bien, Marx no usa los términos labor y trabajo como conceptos separados porque para él lo importante es la alienación, circunstancia que produce la falta de libertad y que algún día será eliminada de la vida humana. En todo caso, Marx le hubiese respondido a Arendt que lo que ella llama trabajo es lo que él piensa que sería la actividad esencial que se daría en el comunismo (no la labor como lo entiende ella)³⁴.

Ahora bien, si es que el hombre no puede realizarse totalmente en la sociedad capitalista, es porque las circunstancias sociales en el que vive impiden que se desarrolle cabalmente. La sociedad y las relaciones de producción presente en ella lo alienan, le impiden su libertad. Para Marx, la alienación del hombre, el hecho de que el hombre no realice cabalmente su esencia como productor libre es resultado de este tipo de relaciones sociales en las que se halla situado. Es decir, Marx considera que la esencia libre del hombre se realizará cuando haya un nuevo tipo de sociedad, porque las condiciones materiales del desarrollo productivo de esta sociedad posibilitan que haya libertad para todos.

³⁴ Este problema terminológico será explicado con mayor amplitud en 2.3. Sobre dicho problema entre ambos autores se han percatado también Suchting, W.A, “Marx and Hannah Arendt’s The Human Condition”, en: *Ethics*, 73, 1 (1962), pp. 47-55; Holman, C., “Dialectics and distinction: Reconsidering Hannah Arendt’s critique of Marx”, en: *Contemporary Political Theory*, 10, 3 (2011), pp. 332-353; y Ring, J., “On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and Flight from Inwardness”, en: *Political Theory*, 17, 3 (1989), pp. 432-448.

1.2 Las condiciones sociales del hombre

Como vimos, para Marx, el hombre está definido sobre la base de la producción, la cual es siempre en relación con la naturaleza; por ello, se trata de una producción material. No obstante, solo la producción en tanto que es libre, consciente y voluntaria, es lo que caracteriza al ser genérico del hombre. Ahora bien, esto solo se realizaría completamente en la sociedad comunista. Por ello, Marx denuncia las condiciones sociales que impiden esta realización. La denuncia, porque, si bien el hombre está siempre situado en la naturaleza, es decir, en condiciones materiales, también está siempre situado en condiciones sociales que determinan su ser³⁵. Me centraré ahora en las circunstancias sociales del hombre, que se entienden como circunstancias sociales de producción material. Son estas las que explican el estado inacabado de la esencia humana en la sociedad capitalista, las cuales denuncia Marx.

Entonces, el hombre siempre está situado en una sociedad que lo condiciona. La producción de su propia vida, dice Marx, se manifiesta en una doble relación: “de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social”³⁶. Por ello, si bien es cierto que la relación con la naturaleza es fundamental, también lo es la relación con los otros hombres, es decir, la vida en sociedad, entendida como “la cooperación de diversos individuos cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin.”³⁷ Así, todo tipo de producción material con la naturaleza se da siempre en un contexto social en el que los hombres “cooperan” entre sí en relaciones sociales de producción. La actividad primordial del hombre se da siempre en compañía de otros, la socialidad del hombre es parte también de su esencia.

Ahora bien, en este mismo sentido, en la sexta tesis sobre Feuerbach, Marx dice:

Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales³⁸.

³⁵ Es decir, la esencia del hombre es producción y auto-producción material, pero situada siempre en condiciones sociales.

³⁶ Marx, K., *La Ideología Alemana*. p. 30.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ MARX, Karl. “Tesis sobre Feuerbach”. En: *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1969.

Feuerbach había denunciado la alienación religiosa del hombre, según la cual este atribuye a Dios todos los predicados más excelsos en detrimento de su propio ser. Según Marx, Feuerbach había creído que esta alienación podía eliminarse cambiando la conciencia que tiene el hombre sobre Dios y sobre sí mismo. Marx, más bien, considera que no es posible escapar de la alienación del hombre sin atender a las relaciones sociales de producción que lo “determinan”. El hombre, como vimos, produce y se auto-produce materialmente, pero lo hace siempre inserto en una sociedad que también determina su ser. De ahí que Marx diga que la esencia humana no es algo abstracto que podemos encontrar en todos los hombres de todas las épocas y de la misma manera, sino que la esencia humana, lo que el hombre *es*, está “determinado” por la sociedad en que vive. Está determinado por la manera en que se configuran las relaciones sociales de producción. El hombre siempre se halla en una relación productiva con la naturaleza, pero esta varía en la manera en que se relacionan los hombres en esta actividad productiva en cada época; así que lo que el hombre *es* varía también según cada época. Y lo que el hombre *es* siempre está explicado en base a lo que el hombre *será* en el comunismo, donde se daría de manera acabada la esencia de hombre tal como *debería ser*.

De esta manera, las circunstancias sociales de la sociedad capitalista determinan al hombre como un ser alienado. Sin embargo, si bien es cierto que las circunstancias sociales determinan al hombre, este también puede modificar y producir estas circunstancias, puede cambiarlas, ya que “así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él”³⁹. El individuo produce y se encuentra situado a su vez en modos o relaciones de producción en la sociedad en la que está situado, pero estos modos de producción pueden ser cambiados de tal manera que se logre cambiar también la manera en que el individuo produce. Así, la sociedad en que el individuo vive lo obliga a producir enajenado, pero si los modos de producción de la sociedad vigente son cambiados, el modo de producción del individuo mismo puede ser cambiado para eliminar la alienación

Marx dice que el hombre, como ser genérico, hace del género humano objeto suyo. Lo que sucede es que, en su vida productiva, está siempre en relación con los otros hombres. La producción de la propia actividad individual se relaciona correlativamente con el modo de producción del género humano. “La vida individual y la vida genérica del hombre no son

³⁹ Marx, K., *MEF*, p. 141.

distintas, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más particular o más general de la vida genérica”⁴⁰. La relación de uno con su propia actividad es a la vez la relación con la actividad del otro (pues la producción siempre se realiza de manera “asociada”, en sociedad). Entonces, si uno considera su actividad, y el producto de su actividad, como la propia realización de su ser como fin en sí, considera también que la actividad del otro como su propia realización. Lo que vale para uno, vale para el otro. Si uno se ve a sí mismo en su actividad como fin, verá al otro como fin; pero si uno se ve a sí mismo como medio, si uno se cosifica a sí mismo en su actividad (considerada como mero medio de supervivencia), hace lo mismo con el otro, lo cosifica y lo pone como medio.

Entonces, si uno se afirma como libre en su actividad, afirma a la vez la esencia genérica, pues afirma la existencia y actividad de todo otro ser humano como libre. Pero si uno se niega en su actividad, porque esta no es libre, sino forzada, y entonces está “perdida” como algo que se enajena, también tratará de coactar la libertad del otro, entrará en lucha con él. Hay una dialéctica del reconocimiento presente aquí. Entonces, uno se enajena porque se vuelve laborante de otro hombre, pero sobre todo porque que supropia vida se ha convertido convertido en un medio para su existencia natural; entonces, uno utiliza al otro también como un medio para la existencia y pone al género humano entero como un medio para la existencia, utiliza la humanidad suya y del otro como un medio. “Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro”⁴¹. Si el hombre considera su propia afirmación individual como el fin de su actividad, ve la afirmación del otro como el fin de la actividad del otro. Por el contrario, si el hombre se enfrenta consigo mismo como algo ajeno, si se pone como medio y no como fin, también hace del otro un mero medio⁴².

Todo esto quedará más claro cuando trate sobre las dimensiones de la alienación (1.3), que deshumaniza la vida práctica volviéndola medio de supervivencia. Entonces, lo que sucede es

⁴⁰*Ibid.*, p. 142.

⁴¹*Ibid.*, p. 114.

⁴²Hay de hecho aquí reminiscencias a Kant, quien también utiliza la terminología de medios y fines para explicar las relaciones entre los hombres. En un “reino de fines”, para Kant, todos son libres aunque sea idealmente ya que la humanidad de cada uno es un fin en sí mismo, es la idea de un “reino de la libertad” pensado como idea de la razón. (Cf. Kant, I., *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, 2012, Capítulo 2, pp. 101ss).

que Marx considera que, en la sociedad capitalista, el hombre ha hecho de sí un medio, una cosa, de la que hace uso para sobrevivir y correlativamente utiliza a su prójimo como medio⁴³. Por ello, considera que este tipo de relación “contractual” entre los hombres debe dejar de existir, porque niega la auténtica sociabilidad humana. Este tipo de relación alienada, para Marx, se expresa socialmente en la lucha de clases entre los capitalistas (o burgueses), propietarios de los medios de producción, y los proletarios que se ven obligados a vender sus fuerzas productivas. Marx considera en el fondo que toda la historia de la humanidad ha sido una historia de lucha de clases: entre ciudadanos y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos. La relación entre el burgués y el proletario solo es la última manifestación de esta dinámica de opresión⁴⁴. Esta “lucha” es el conflicto permanente en el sistema capitalista en el cual los intereses de ambas clases se contraponen irremediablemente. De ahí que Marx considere que el punto de vista y el cumplimiento de los intereses de la clase proletaria representa a su vez los intereses de la humanidad entera. Es por ello que, para Marx, una revolución proletaria, que acaba con la organización social que la oprime, termina significando la liberación de la humanidad entera.

Ahora, precisamente uno de los puntos de la crítica de Arendt es que Marx toma un punto de vista social en vez de político. Es decir, el hombre, y la manera en que se entiende su libertad, son entendidos a partir del lugar y modo de vida que ocupa dentro de la sociedad organizada, no a partir del nivel de participación política con el que cuenta⁴⁵. El hombre en sociedad es el que realmente existe y la manera como está organizada la sociedad prescribe las condiciones de su existencia. Pero “sociedad”, para Marx, solo es auténtica sociedad cuando hay

⁴³Diría Marx en *El Capital* que el hombre se ha convertido en una mercancía y ha hecho de sus relaciones sociales relaciones entre cosas entre mercancías, y no entre personas. “Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados... aparecen no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas” (Marx, K., *El Capital*, México: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 38).

⁴⁴Cf. Marx, K. Y F. Engels, *El Manifiesto comunista*, Madrid: Nórdica, 2012, p. 13.

⁴⁵En cierta medida, Marx heredó la noción de sociedad de Hegel. Para Hegel, la sociedad civil era el segundo estadio de la Eticidad, es decir, es uno de los aspectos en los que se puede interpretar la organización comunitaria de los hombres. En la sociedad civil, los hombres conforman un “sistema de necesidades” y se organizan de acuerdo a la satisfacción mutua de estas. Para esto, organizan sus actividades en distintos grupos. (Cf. Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. J.L. Verma. Barcelona: Edhasa, 2005, §189ss). Para Hegel, la sociedad civil, sin embargo, muchas veces no resuelve los conflictos al interior de la comunidad, pues en ella priman los intereses privados para la satisfacción de las necesidades. Es en el Estado donde Hegel considera que se resuelve el conflicto de los intereses privados, porque ahí se tomaría en juego el interés universal de todos los individuos, sería un como “reino de fines” kantiano.

convivencia pacífica y libre; no en los modos de socialidad capitalista, feudal o esclavista, donde la relación humana es violenta, contractual y mediada.

Se suele afirmar que Marx heredó la noción de sociedad de Hegel pero esto es más complejo. La sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) como la entiende Hegel, está organizada sobre la base del intercambio entre los individuos en un “sistema de necesidades”. Ahí, los hombres intercambian los productos de su trabajo que permiten la satisfacción mutua de sus necesidades. Por ello, el hombre ahí es un ser de necesidades. Sin embargo, este aspecto del hombre para Hegel es unilateral, porque todavía no se toma en cuenta al Estado, donde los hombres se relacionan como fines en sí mismos⁴⁶. Pero, para Marx, el Estado encarna una inversión ficticia que esconde lo que el hombre realmente es, es decir, un ser de necesidades inserto en la sociedad civil, la cual no es la auténtica sociedad, sino una alienada y dividida. Por ello, Marx termina proponiendo una sociedad sin Estado, propuesta apolítica que Arendt criticará profundamente.

Marx considera que el hombre, que vive en las condiciones que le “impone” la sociedad civil, no realiza plenamente la esencia de hombre libre que debería tener en el comunismo. El hombre vive determinado por la necesidad. Por ello, dice Marx en la Décima Tesis que “el punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil, el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada”⁴⁷. Es decir, si bien es cierto que Marx considera que el hombre debe ser estudiado en la sociedad civil, esta tal como se presenta en la sociedad capitalista no es la auténtica sociedad que debería ser. Si bien es cierto se estudia al hombre inserto en la sociedad civil, se lo estudia ahí pero en tanto que se encuentra alienado.

La sociedad civil es aquella sociedad a la que nos referimos antes, la que consiste en el intercambio de propiedades, en la cual el hombre hace de sí mismo y de los otros hombres medios para la existencia y no fines en sí mismos. Es la sociedad en la que el hombre en vez de afirmarse como individuo y afirmar el género humano, se niega a sí mismo y niega al género humano. Por el contrario, la auténtica sociedad sería la sociedad comunista, la auténtica “humanidad socializada”, donde el hombre realiza su actividad productiva libre, se

⁴⁶ Y es ahí, para Hegel, donde se realiza la libertad del hombre que para Hegel es la concretización de la *voluntad*, que ya no es solo una idea metafísica de la razón como en Kant, sino una realidad. “El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma que se piensa y se sabe...” (Hegel, G.W.F., *o.c.*, §257).

⁴⁷ Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*, *o. c.*

produce a sí mismo en su actividad y toma al género como objeto suyo. Se pone a sí mismo como fin y ya no ve al otro como un medio útil, sino como un fin también⁴⁸. Por ello, es a partir del punto de vista de la “auténtica sociedad”, es decir, la comunista, desde la cual se estudia y critica la situación del hombre en la sociedad civil, como alienado y en conflicto de clases. En la sociedad civil encontramos al hombre, pero su esencia no se encuentra todavía realizada.

Ahora bien, lo que nos preguntamos aquí, para nuestro tema, es si en la sociedad comunista, ¿el hombre seguirá siendo un ser de necesidades? Si lo que define al hombre, en la sociedad civil, es la necesidad y el interés egoísta, ¿lo sigue definiendo en el comunismo? Sobre este punto volveremos adelante, pues ahí es donde se centrará la crítica de Arendt. Sin embargo, podemos afirmar que el hombre como ser de necesidades, que vive en la sociedad civil, la cual está basada en el intercambio es, como dice Hegel, la sociedad del *bourgeois*⁴⁹. Sin embargo, esta sociedad “burguesa” es precisamente la sociedad a la que no se refiere Marx cuando trata sobre el comunismo. No es la sociedad civil, sino la sociedad del comunismo, la cual sería la sociedad del hombre libre, donde el hombre no es libre como propietario, sino libre en tanto que ya no existe la propiedad privada, ni dominación, ni clases, libre en un sentido comunista.

Como dice Löwith, si Marx tuviera una idea de ciudadano (*bourgeois*) como el que vive en sociedad, no es la del burgués moderno, sino es la de la *polis* griega, donde el ciudadano no es un ser necesidades materiales, sino un hombre liberado de la necesidad. “Según la idea de Marx, la verdadera “democracia” está en la *polis*, cumplida como *cosmopolis*, o sea en una comunidad de hombres libres, dentro de la cual el individuo no es *bourgeois*, sino *zoon politikon*.”⁵⁰ Una sociedad burguesa, en donde la vida consiste en el intercambio de propiedades, en la satisfacción de necesidades a través del uso del trabajo propio y ajeno como medio y no como fin, no es una auténtica sociedad humana para Marx. La auténtica sociedad es en la que la producción humana se realiza libre de los apremios de las necesidades naturales que ya deberían estar satisfechas de antemano como en Grecia. No es que Marx

⁴⁸ A diferencia de Kant o Hegel, Marx no llega a explicar como se daría esta cooperación pacífica entre hombres, que se tratan como fines en sí, sin la mediación de un ámbito político donde despliegan su autonomía.

⁴⁹ Cf. Hegel, G.W.F., *o.c.*, §190.

⁵⁰ Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz, 2008, p. 408.

haya querido repetir el sistema griego, en la *polisgriega* la labor necesaria era realizada por los esclavos y Marx está pensando en una sociedad donde todos sean “hombre libres” en su vida productiva. Es ahí donde, como veremos (3.1), tendrá sentido la crítica de Arendt al señalar que es incoherente pensar que se puede eliminar la labor (y por ello la necesidad) de la vida productiva y eso es lo que estaría esperando Marx del comunismo. Para Arendt, esta esperanza en la liberación de la labor será muy grave, ya que lo llevará a proponer una sociedad sin Estado, es decir, sin política.

Entonces, para Marx, la producción en la sociedad civil es producción guiada por la necesidad, no es la auto-producción libre del hombre como esencia genérica, no es el tipo de producción en el que la libertad es constitutiva de la esencia del hombre⁵¹. Si la sociedad civil no presenta todavía la auténtica realización de la esencia humana, ello indicaría que dichas circunstancias sociales deben y pueden ser cambiadas. Las circunstancias sociales que enajenan al hombre podrían y deberían, entonces, ser eliminadas; ya que estas relaciones sociales condicionan que el hombre pierda su propia esencia. Entonces, Marx critica las relaciones sociales de producción de la sociedad capitalista porque producen la enajenación del hombre y, con ello, la pérdida de su libertad⁵².

Así, la alienación puede ser eliminada, solo es necesario cambiar las circunstancias sociales que la producen. En el caso de la sociedad capitalista, y anteriores, primaba, en las relaciones sociales, una división de clases en lucha. En una sociedad dividida así unos producen para otros y se encuentran alienados entre sí. Marx en el fondo considera que en eso ha consistido toda la historia de la humanidad: en una “historia de la lucha de clases”. Con los actuales niveles de productividad y riqueza, si se elimina esta situación, la alienación terminaría y sería posible una sociedad de hombres libres⁵³. Es decir, la producción humana es tan abundante que, si se eliminan las circunstancias sociales alienantes, bastará también para eliminar todas las actividades alienantes. La alienación de la labor puede terminar: esta es la posición de Marx, con la cual, como veremos, discrepará Arendt.

⁵¹ Como vimos antes, Ollman caracteriza la esencia del hombre dentro del comunismo como constituida por la libertad y no por la satisfacción de las necesidades, a este último lo llama “hombre natural”.

⁵² Libertad entendida como la de una vida humana con producción libre del apremio externo, apremio que puede ser entendido como el causado por otros hombre que obliga a otros a laborar, pero también el apremio de la supervivencia que obliga a laborar.

⁵³ Como veremos en 3.1, según Arendt, Marx confía excesivamente en la libertad que nos otorgaría la riqueza heredada del capitalismo y el desarrollo científico-técnico, lo que lo llevo a pensar que la alienación se puede eliminar tan solo con cambiar las condiciones sociales.

1.3 La pérdida y recuperación de lapropia actividad y esencia: el comunismo

Trataré aquí el modo en que para la concepción de hombre de Marx, se “recuperaría” en el comunismo una esencia humana “perdida” a lo largo de la historia, pero realizable en el futuro. Para Marx, la situación social que causa la alienación, es decir, la pérdida de la propia esencia *puedeser* cambiada. Las fuerzas de producción (*Produktionkräfte*) y las relaciones de producción (*Produktionsverhältnisse*) no son algo natural e inexorable a lo que haya que atenerse, sino que varía y evoluciona, corresponden a una situación histórica determinada por circunstancias sociales determinadas y cambiables⁵⁴. Las fuerzas de producción humanas han avanzado tanto que permiten libertad para todos; pero se encuentran en contradicción con relaciones de producción desfasadas, donde unos dominan a otros y no hay libertad. Por ello, la revolución permitirá la “recuperación” de la libertad esencial del hombre.

Ahora bien, normalmente hablamos de una pérdida y recuperación cuando ya no tenemos algo que antes tuvimos; sin embargo, en este caso es una pérdida en relación a una situación futura, es decir, desde el punto de vista de la humanidad socializada, el comunismo⁵⁵. Es decir, “nuestra esencia inacabada” señala que deberíamos ser productores libres, pero no lo somos todavía debido a las relaciones sociales desfasadas. Arendt le replicaría a Marx que tal esencia no describe adecuadamente la condición del hombre, el cual está condicionado también a la necesidad. Para ello, buscar un “reino de libertad” sería el aspecto “utópico” del pensamiento de Marx.

Ahora bien, como ya se señaló, la pérdida de la esencia del hombre es descrita como alienación. La alienación (*Entfremdung*) o enajenación (*Entäußerung*)⁵⁶ son descritas en los *MEF* como un proceso que describe una contradicción entre lo que el hombre esencialmente debería ser y lo que realmente es⁵⁷. Así, si la producción material del mundo era lo central en

⁵⁴ Como dice la tercera tesis sobre Feuerbach: “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado.” (Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. o. c.)

⁵⁵ Como veremos, entendida por Ricoeur como utopía, en el sentido de el lugar inexistente que sirve como ideal para criticar el presente.

⁵⁶ Tanto el *ausser*, como *fremd*, refieren al ser extraño y ajeno en el que se pierde la producción, que para Marx es el propietario en cuyas manos termina el producto del productor.

el hombre, en la sociedad capitalista, esta toma la forma de labor enajenada (*entäußerte Arbeit*). Marx dice que lo que, en la enajenación, sucede que “cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es”⁵⁸. La enajenación o alienación sucede cuando en vez de afirmarse uno mismo en la actividad productiva, uno termina perdiéndose a sí mismo. El producto del propio trabajo se vuelve extraño y uno mismo se ve disminuido e incluso ya no se es dueño de su propia vida productiva.

Sucede que, para Marx el hombre es un ser genérico (*Gattungswesen*). Esto quiere decir que se configura a sí mismo produciendo y auto-produciéndose en la naturaleza y en relación con los otros, es decir, en sociedad. Sin embargo, la producción tal como se presenta en la sociedad capitalista, el producto termina en las manos de otro hombre, del capitalista con el cual intercambia sus fuerzas por un salario. “El ser extraño al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquel y para cuyo placer sirve este, solamente puede ser el hombre mismo”⁵⁹. Así, al alienarse de su producto, al perder su producto en manos de otro hombre, este se le presenta como ajeno y su actividad misma también se le presenta como ajena. El hombre ya no se afirma en su actividad productiva, sino que se niega a sí mismo. Su producto y actividad productiva ya no son suyas, sino de otro.

Marx describe la alienación en varias fases o estadios⁶⁰. En primer lugar, el hombre se enajena del producto material de su trabajo y, por ello, del mundo natural también: pierde el objeto producido, el cual es consumido u obtenido por otro. Pero, como veremos, aquí no solo se trata de perder un objeto, sino en perder las riendas sobre la propia vida, es decir, la libertad. El hombre no solo “pierde” el objeto, sino que, en el segundo estadio, se enajena de su *actividad productiva* misma, es decir, no importa a manos de quién fue a parar el producto, sino que la propia actividad productiva fue coaccionada, fue hecha por necesidad de un salario para sobrevivir, no por elección propia, no libremente. Luego, en tercer lugar, al volver su actividad ajena, vuelve su vida misma ajena por lo que se enajena de sí mismo: El mismo ya no se pertenece. Así, al volverse su vida ajena y al convertir su propia actividad genérica, es

⁵⁸ Marx, K. *MEF*, p. 107.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁰ Marx, K., *MEF*, p. 110.

decir la producción material, en ajena, se enajena de su esencia como ser genérico, es decir, se aleja de su posibilidad de ser hombre libre. Por último, al enajenarse de su esencia humana se enajena de los otros hombres. Pues trata a los otros como se trata a sí mismo, como una mercancía, como una cosa. A su vez, “hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual”⁶¹. Ha convertido su esencia, la producción material, en un medio para la propia supervivencia. Pero esta esencia no solo es la suya, es la de toda la humanidad, así que trata a todo lo humano, a los demás, como medio para su supervivencia individual. Se trata a sí mismo como medio, trata a los otros como medios; entonces, trata a todo lo humano como un mero medio útil para la supervivencia. Esta es la dinámica que ya tratamos cuando mencioné la sociedad civil burguesa que critica Marx: la cosificación del hombre, el volverlo un “medio”, en vez de un “fin”. Ahora, lo central aquí es entender que la alienación no es simplemente la pérdida del objeto producido, sino fundamentalmente la pérdida de la actividad libre que se convierte en forzada. Es la pérdida de la libertad⁶².

Explicando este proceso en la sociedad capitalista, sucede que se intercambia la actividad vital por un salario. Pero, “en el salario el trabajo no aparece como un fin en sí, sino como un servidor del salario”⁶³. Es decir, la actividad vital misma es convertida en un medio y, con ello, la vida misma es convertida en un medio. “El trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre solo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física”⁶⁴. La supervivencia es la que manda el actuar humano, es decir, no hay libertad. No es el hombre el que manda sino su necesidad natural, en tanto que es animal. El hombre que labora trata su propia actividad como un medio y se cosifica para sobrevivir: este modo de vivir es alienado, ya que no se es libre laborando en actividades necesarias para la supervivencia. Esta visión de Marx sobre la

⁶¹ *Ibid.*, p. 112.

⁶² “Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él” (*Ibid.*, p.110). Aquí y en muchas otras partes, Marx deja en claro que no solo importa la pérdida del objeto, sino de la actividad. Es decir, que lo central de la alienación es que convierte la producción desde ser una actividad esencialmente libre, voluntaria y consciente a una producción forzada por la necesidad. Por ello, Arendt replicará que nunca podemos liberarnos de la producción forzada de bienes de consumo que nos son necesarios siempre.

⁶³ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 112.

labor asalariada, que la hace ver tan perversa y evitable, contrasta con su compasión por la clase oprimida; lo que sucede es que su pensamiento trata de “sacarlos” de la vida de alienación, no mantenerlos ahí. Arendt, contestaría que nunca es posible liberarse de la labor y siempre “alguien” deberá encargarse de ella si quiere sobrevivir.

Entonces, en esta sociedad dividida de hombre alienados, las personas se vuelven extrañas entre sí. Esta es la situación de la sociedad civil, en la cual la vida de los hombres consiste en el intercambio de mercancías (que incluyen a la actividad productiva misma) en la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades⁶⁵. Unos laboran para otros y pierden el producto de su trabajo, hacen esto porque se ven obligados por la supervivencia. Esta es la sociedad en la que el hombre es un “ser de necesidades”⁶⁶, o un “hombre natural”, como lo describiría Ollman.

Ahora bien, Marx explica en los *MEF* que esta enajenación del hombre mismo se expresa como resultado final en la propiedad privada. “La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.”⁶⁷ Así, la propiedad privada surge cuando el trabajador pierde su producto de trabajo. Esto sucede en la sociedad capitalista, donde el trabajador vende el producto de su trabajo a cambio de un salario, el cual solo le sirve para mantener su vida natural. El trabajador *labora*, diría Arendt⁶⁸. Así, el capitalista se vuelve propietario del trabajo del trabajador, el cual recibe un salario a cambio de este⁶⁹. Esta relación de intercambio es en la cual aparece el extrañamiento entre los hombres, que se tratan entre sí como medios.

Entonces, el trabajador pierde el producto de su trabajo. No obstante, al hacerlo, pierde también la posibilidad de realizar su vida genérica, es decir, su actividad libre y consciente; pues la actividad y esfuerzo realizado en el trabajo es obligado, no dictado por su “voluntad

⁶⁵ “La *sociedad*, como aparece para los economistas, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro.” (*Ibid*, p. 166.)

⁶⁶ Este es el término que usa Hegel para describir al hombre de la sociedad civil.

⁶⁷ Marx, K, *MEF*, p. 117.

⁶⁸ Como veremos, Arendt diferencia labor y trabajo, entre reproducción natural del cuerpo y de la vida, y la producción de un mundo humano.

⁶⁹ El intercambio entre el capitalista y el obrero no solo aliena al último porque le quita su actividad y su producto, sino en esta relación el capitalista siempre gana ya que obtiene la plusvalía, el valor no remunerado al obrero. Esto último lo desarrolla Marx en *El Capital*, pero fundamentalmente el problema para Marx es la pérdida de la propia libertad productiva y no tanto la menor o mayor equidad en la remuneración.

libre”, sino por la necesidad de sobrevivir. La actividad estaba destinada a producir el producto, pero el producto no es suyo porque lo vende a cambio de un salario; entonces, la actividad tampoco es suya, se ha vuelto de otro. Y, para Marx, en la actividad consiste la vida del hombre; de ahí que también pierde su vida o parte de ella. Y, si pierde su vida, entonces, se pierde a sí mismo. Además, pierde la posibilidad auténticamente humana de determinar su propio ser, pues la actividad realizada en el trabajo no es totalmente voluntaria y libre, sino está condicionada por la necesidad de obtener el salario. Como ya dijimos, la auto-producción libre que, para Marx, es finalmente la libertad del hombre de la que hablamos al comienzo, se ve afectada y disminuida o incluso perdida por completo por la existencia misma de esta relación de producción.

Marx se muestra reticente en utilizar el término “alienación” en textos posteriores a los *MEF*. Sin embargo, podemos notar que este concepto de alienación descrito en los *MEF* subsiste bajo la descripción de otros conceptos como “división de trabajo” en textos posteriores como *La Ideología Alemana*. Ahí, la división de trabajo es un fenómeno social. Indiqué anteriormente que la actividad productiva del hombre, la cual para Marx es su cualidad esencial, es siempre producción con otros, es decir en sociedad. De ahí que así como el hombre, que es un ser social, se encuentra alienado en su actividad, su alienación también tendrá un carácter social. Por lo cual, la alienación, en su forma social, se presentaría como división de trabajo y lucha entre clases, de acuerdo a quienes tienen o no la propiedad. La alienación terminaría cuando estas situaciones sociales acaben.

Para Ricoeur, quien no está de acuerdo con la tesis de Athusser sobre una ruptura en la obra de Marx, la división de trabajo es sinónimo de la alienación en su segundo estado, como pérdida de la propia actividad⁷⁰. De esta manera, dice Ricoeur que “la división del trabajo no es otra cosa que el establecimiento extrañado, enajenado, de la actividad humana como una actividad genérica real o como actividad del hombre en cuanto ser genérico”⁷¹. Es decir, la división de trabajo es la consolidación social de la pérdida de la propia actividad. La alienación no es un fenómeno aislado, algo que le pase a uno u a otro, es un fenómeno generalizado según el cual se instituye en la estructura de la sociedad el que los hombres pierdan su propia actividad vital en el trabajo. La división del trabajo incluye la alienación

⁷⁰Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, p. 123.

⁷¹Marx, K., *MEF*, p.166.

individual de cada persona e incluye la alienación mutua entre los miembros de la sociedad. División del trabajo es simplemente otra manera de referir a lo mismo que con la alienación. No se puede afirmar que Marx rompe enteramente con el concepto de alienación, porque a fin de cuentas el concepto de división del trabajo describe el mismo tipo de problema en la sociedad capitalista.

El extrañamiento entre los hombres de esta sociedad se da en la sociedad civil “en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro”⁷². Por ello, la expresión de la enajenación en la estructura social será la división de trabajo. La sociedad donde impera la división de trabajo es la sociedad civil, donde los individuos se relacionan como medios entre sí y no como fines. El trabajador es para el capitalista solo un medio para generar más capital y el capitalista para el trabajador solo un medio para conseguir medios de subsistencia. De ahí que estén siempre en tensión y lucha. Esta lucha entre trabajador y capitalista es explicada en los *MEF* como alienación mutua entre los hombres⁷³. Pero incluso, ya en los *MEF*, Marx describe a la división de trabajo como la expresión de la enajenación del hombre. Así, “la *división del trabajo* es la expresión económica del *carácter social del trabajo* dentro de la enajenación.”⁷⁴ El trabajo enajenado expresado en su “carácter social” es entonces división de trabajo.

En *La ideología Alemana*, se describe cómo se configuró esta división del trabajo. Afirma Marx que la división de trabajo, “solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan trabajo físico y el intelectual”⁷⁵. En ese momento de la historia, dice Marx, la conciencia de los hombres comienza a producir ideas ilusorias que esconden el mundo real. Lo que sucede es que los distintos tipos de actividades y su disfrute se comienzan a asignar a determinadas clases. En esta estructura de clases, una de ellas se beneficia de las otras. Así se enajenan entre sí y luchan entre ellas. Los miembros de una clase producen ideología, a través del Estado⁷⁶, y lo hacen para legitimar el hecho de que se apropian del producto de los

⁷² *Ibid.*, p. 166.

⁷³ Cuya expresión tangible sería, para Marx, la existencia de la propiedad privada en manos de uno de los dos.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 32.

⁷⁶ Entre otros, como la religión en principio.

de la otra clase, de los proletarios, generando así una distribución desigual⁷⁷. Esta es la dinámica de la lucha entre el capitalista y el trabajador; y esta es la dinámica propia de la sociedad civil, entendida por Marx. Ahora bien, si es que Marx describe, de manera crítica, a la sociedad de esta manera, lo hace porque considera que está describiendo circunstancias sociales que deben ser cambiadas teniendo como “modelo” a la sociedad comunista futura. En el comunismo, como real sociedad de hombres libres, los hombres no se tratan entre sí, ni a sí mismos, como medios, sino que son fines en sí: son libres en la realidad y no en la ficción del Estado. Marx considera que es posible realizar el mundo de la libertad en un ámbito económico-sociales y no político⁷⁸.

En *La Ideología Alemana*, Marx insiste que el comunismo no es solo un ideal que deba implantarse, sino que la revolución surgiría necesariamente de las premisas que se muestran en las contradicciones propias de la realidad: el surgimiento de una masa desposeída que se contradiga con la riqueza generada por las fuerzas de producción y que este fenómeno se de en un contexto histórico-universal⁷⁹. De dichas premisas, surgiría la revolución en la que una clase desposeída, el proletariado, se emancipa a sí misma, emancipando a su vez a la humanidad entera, puesto que su situación representaría la negación completa de todo lo humano; su alienación particular es muestra de una sociedad alienada en su conjunto. Esta sociedad es en la que sus miembros están alienados entre sí: es la sociedad en la que está presente la división de trabajo y, si la clase del proletariado se emancipa de la labor enajenada, lo hace destruyendo las bases sociales sobre las que se asienta este: la división de trabajo y la propiedad privada⁸⁰. De esta manera, las premisas de la revolución describen una

⁷⁷ Marx, sin embargo, considera que la división de trabajo tiene su germen en la familia misma, cuando mujer e hijos eran los esclavos del varón. “Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido.” (*Ibid.*, p. 33.)

⁷⁸ Ante tal pretensión, Arendt respondería que la sociedad y la economía no son nunca ámbitos de libertad sino de necesidad.

⁷⁹ Cf. Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 36.

⁸⁰ Pues considera Marx que: “Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta” (*Ibid.*, p. 34.)

sociedad alienada y en tensión. De dicha tensión surge la revolución que traería el comunismo y, con ello, a la auténtica sociedad de individuos libres⁸¹.

La revolución es, entonces, esa *praxis* que no es simplemente conflicto y transformación, sino que en ella consiste la emancipación humana⁸². Emancipación que refiere no solo a algunos individuos, sino que es emancipación de toda la sociedad en conjunto. La “des-alienación” de los individuos y de la sociedad en su conjunto son fenómenos interdependientes⁸³. La *praxis* revolucionaria, con la abolición de la propiedad privada, destruye el fundamento en el que se asienta el tipo de vida de la sociedad civil burguesa capitalista, en el cual se da la alienación del individuo con su actividad y con el otro. Si ya no existe propiedad privada entonces no existe intercambio de mercancías y no existe entonces la relación contractual entre el capitalista y el trabajador. Los medios de producción super desarrollados se hacen “sociales”, en el sentido de comunes a todos, y alcanzan para satisfacer a todos⁸⁴.

Para Marx, la constatación de la existencia de las premisas revolucionarias es ineludible. Sin embargo, podemos percatarnos de que Marx, para justificar estas premisas, está partiendo precisamente de una interpretación de la realidad actual como la de una sociedad que niega el ideal de hombre y sociedad presupuestos por él mismo. Es decir, Marx está criticando a la sociedad y está describiendo premisas revolucionarias en ella; pero, para hacerlo, parte como punto de referencia del ideal mismo que él proyecta en el futuro. A pesar de eso, nos intentadecir que no es un ideal, sino una “deducción” sobre el futuro, a partir de estas “premisas”⁸⁵. Para Marx, el comunismo, entonces, no es un ideal imaginado que haya que aplicarse, sino un “movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual”⁸⁶. Sin embargo, ese “estado de cosas actual”, del cual Marx considera que se desprende la necesidad de este “movimiento real”, no es más que la sociedad contemporánea a él, pero analizada críticamente a partir de la proyección futura, inexistente en actualidad.

⁸¹ Libres en su actividad productiva y auto-productiva, es decir, que desarrollen la verdadera esencia del hombre.

⁸² Cf. Le Baron, B., “Marx on Human Emancipation”, en: *Canadian Journal of Political Science*, 4, 4 (1971), p. 560.

⁸³ Cf. *ibid.*, p. 566.

⁸⁴ Sobre esto, Arendt refutará que es algo utópico, porque el consumo nunca acaba y siempre es necesaria más labor, lo cual veremos mejor en el capítulo 3.

⁸⁵ En efecto, en *La Ideología Alemana*, Marx es bastante insistente con la idea de que no está aplicando un ideal a la realidad, sino que, de las premisas de la realidad, está sacando el advenimiento necesario del comunismo. Sin embargo, siempre podemos preguntarnos: ¿pero de dónde saca estas premisas, si no como negación del ideal, en tanto que son la negación de este?

⁸⁶ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 37.

Es por esto que Ricoeur dice que podemos encontrar una concepción circular en la alienación que describe Marx. Es decir, encontramos “una consideración del proceso de alienación desde el punto de vista de su supresión”⁸⁷. Se interpreta el comienzo por el fin. Se interpreta críticamente la realidad del hombre dentro de la sociedad civil, como ser alienado pero en proceso de liberación inmanente. Se hace esta interpretación partiendo desde una *utopía*, tal como dice Ricoeur: un lugar que no tiene lugar, pero que sirve como fin proyectado en el futuro con el cual y desde el cual se interpreta la situación actual⁸⁸.

Este ideal del hombre del futuro, proyectado como fin, es claramente el de la esencia o ser genérico, es decir, el hombre de la actividad productiva libre (no alienada), el cual estaba descrito de los *MEF*. Este es el hombre que, en su actividad, afirma su libertad en la naturaleza. Por ello, dice Marx que

Este comunismo es como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad [*Freiheit*] y necesidad [*Notwendigkeit*], entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución⁸⁹.

En el comunismo, como lo entiende Marx, ya no existe propiedad privada. Con la superación de la propiedad privada, a su vez, se logra eliminar la enajenación del trabajo. El trabajador ya no tiene que vender su trabajo y así perderlo, sino que ahora puede poseer su propio trabajo y realizarlo libre y conscientemente. Por ello, la naturaleza ya no se le presenta como algo extraño, sino como el ámbito donde afirma su humanidad como ser genérico. La naturaleza es ámbito de afirmación y no algo ajeno que haya que enfrentar.

Asimismo, ya no tiene que verse enfrentado a los otros hombres, ya no hay división de trabajo, ni lucha de clases. Por otro lado, ya no hay oposición entre su esencia y existencia, pues la manera como *existe* en la sociedad y en el mundo se condice con su esencia de

⁸⁷ Ricoeur, P., *Ideología y Utopía*, p. 98.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 101.

⁸⁹ Marx, K., *MEF*, p. 139.

hombre libre⁹⁰. Por el contrario, con la alienación, la manera como *existe* no se condice con la manera como debería ser, no se condice con su esencia futura. Y, por último, considera Marx que es la solución del conflicto “entre libertad y necesidad”. El hombre es en el comunismo finalmente libre en la naturaleza. Su actividad productiva es libre, no está guiada por la necesidad, sino por la auto-afirmación, entendida como auto-producción⁹¹. Es producción, pero producción libre ya no enajenada. En la sociedad capitalista, la producción está guiada por la satisfacción de necesidades para la supervivencia, en el comunismo la producción no está condicionada por la supervivencia sino que es libre y está dirigida a la auto-afirmación. En efecto, dice Marx, “solamente al llegar a esta fase coincide la propia actividad con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos como individuos totales y a la superación de cuanto hay en ellos de natural”⁹². Se supera “lo natural”, se superan las actividades productivas no libres y alienadas anteriores, para dar paso a las producciones libres y creativas del futuro. Las labores alienadas ya no existen, porque las fuerzas productivas están muy desarrolladas y han producido un mundo de riquezas que hacen que alcance para permitir la producción libre de todos.

Con la anteriormente dicho, hemos querido dejar en claro que hay una concepción de hombre que lo sitúa como un ser activo, cuya actividad es producción libre y afirmativa, lo cual excluye a las actividades guiadas por la supervivencia⁹³. El ideal “utópico” es el de completa libertad: ser libre, incluso de las cadenas que impone la necesidad natural en la que viven los animales, pues el animal “produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y *sólo produce realmente liberado de ella*”⁹⁴. La verdadera producción humana, la que corresponde al ser genérico no es la que es guiada por la necesidad, sino lo que es libre, la que lleva a la

⁹⁰ Esta es la sociedad, entendida como la sociedad “auténtica”, comunista, en la cual no hay propiedad privada, ni, por lo tanto, alienación o división de trabajo, sino más bien producción libre.

⁹¹ Arendt, en *Entre el pasado y el futuro*, o.c., también se percata de este aspecto auto-productivo y lo considera una de las críticas fundamentales de Marx a la tradición. Arendt considera que un enunciado clave en el pensamiento de Marx sería: “El trabajo crea al hombre”. En palabras de Pepi Patrón esto “...significa que Dios no lo crea y que su humanidad es resultado de su propia actividad. Actividad que, entendida como actividad productiva, pasa a ser el atributo máximo del hombre, a diferencia de las definiciones clásicas que hacían del animal racional su diferencia específica. Marx pone aquí como lo propiamente humano a la actividad que tradicionalmente había sido considerada como la inferior” (Patrón, P. “¿Por qué leer a Marx hoy?”, en: Giusti, M. y E. Mejía (eds.), *¿Por qué leer filosofía hoy?*, Lima: PUCP, Fondo Editorial, 2008, p. 144).

⁹² Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 80.

⁹³ En 3.1 analizaremos la disyuntiva de Marx sobre si el hombre se libera totalmente o no del “reino de la necesidad”.

⁹⁴ Marx, K., *MEF*, p. 113.

afirmación de “individuos totales” que producen “universalmente” para todas las especies y en relación con toda la naturaleza.

Como vemos en estos escritos tempranos, no es poco lo que espera Marx del comunismo: la unidad con la naturaleza, la realización de la esencia perfecta del hombre y, por supuesto, la libertad. Sin embargo, Marx considera que el comunismo no es un ideal, sino la consecuencia ineludible de las “contradicciones” de la sociedad de su tiempo. Sin embargo, esas contradicciones solo tienen sentido bajo el aparato crítico que pone a la “utopía” del comunismo como punto de referencia⁹⁵. Más la pregunta sería: ¿es posible esperar este destino humano?, ¿es posible esperar la libertad entendida en este sentido? Precisamente es en este punto en el que se centrará la crítica de Arendt. ¿No será, más bien, que la necesidad y, en específico, las actividades guiadas por la necesidad, incluso si son alienantes, son siempre parte de la condición humana y no se pueden superar?⁹⁶

Arendt, al igual que Ricoeur, señala el aspecto “utópico” en el pensamiento de Marx. Para ella, la necesidad de laborar es ineludible y, en toda labor nos sentimos alienados, incluso si laboramos para nosotros mismos, es la naturaleza la que decide nuestro actuar. Por ello es un despropósito esperar un mundo sin labor. Es decir un despropósito el creer que podemos eliminar la alienación, porque siempre actuaremos y produciremos como “esclavos” aunque sea obligados por nuestros propios cuerpos. Podríamos argüir siempre que, para Marx, el laborar para uno mismo (es decir, sin perder el producto en otro hombre), no es alienante, pero no son pocas las ocasiones en que considera que la producción guiada por la supervivencia no es la auténticamente humana, sino la alienada porque ahí no somos dueños de nuestra “actividad vital”. Hay en Marx una concepción del hombre libre en la actividad productiva.

Ahora bien, dice Marx, que la recuperación de su esencia es también la recuperación de sus capacidades y potencialidades. Todos los sentidos del hombre en el capitalismo se habían reducido al sentido del *tener*⁹⁷. Con el comunismo, se liberan todas estas capacidades que estaban sometidas a la elaboración de productos que quedaban enajenados. La apropiación del

⁹⁵ Ciertamente Ricoeur, por ejemplo, defiende la idea de “utopía” en tanto que marca un ideal crítico. Sin embargo, Marx no cree que es solo un ideal, sino el destino humano realizándose.

⁹⁶ Como veremos, para Arendt, el hombre como *animal laborans* no puede escapar nunca de aunque sea una cuota de actividades necesarias y no libres, incluso *forzadas*.

⁹⁷ Cf. Marx, K., *MEF*, p. 144.

trabajo propio, es decir, de las fuerzas productivas del hombre, conlleva al “desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción”⁹⁸. La individualidad de cada hombre puede expresarse ya que el hombre no está sumergido a una misma ocupación. Fromm, por ello, considera que Marx está mostrando su fe en el hombre, en el desarrollo de su potencial creador, que desenvuelve sus capacidades al máximo⁹⁹. En la sociedad capitalista, dichas capacidades son usadas de manera entorpecida por la división de trabajo que confinan a los individuos a un determinado círculo de actividades del cual no pueden salir. En cambio, según Marx en el comunismo cada uno puede desarrollarse de la manera que desee de manera totalmente diversa. Pues,

La sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos¹⁰⁰.

Precisamente este polifacetismo productivo¹⁰¹ que Marx ve en el hombre de la sociedad comunista es criticado por Arendt. Como veremos, Arendt considerará que es una condición fundamental del hombre estar sujeto a un ciclo repetitivo de actividades necesarias para la vida del cual uno no puede sustraerse. No podemos escapar de estas actividades necesarias que nos otorgan los medios de vida necesarios. Así, el modo de vida que propone Marx, en el que cada uno produce lo que quiere, cuando tiene la voluntad para hacerlo, sin necesidad de esfuerzo ni coacción, es un modo de vida utópico e irreal, en el sentido que olvida que la labor es una actividad irrenunciable en la vida humana. Así, el que Marx haya creído que podemos liberarnos de estas actividades repetitivas y necesarias tiene que ver con una ambigüedad en su concepción del hombre. Y eso se habría producido por haber desatendido las condiciones

⁹⁸ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 79.

⁹⁹ Cf. Fromm, E., *Marx y su concepto de hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 71.

¹⁰⁰ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 34.

¹⁰¹ Una productividad tan poco especializada (en la cita anterior) que Arendt considera que se incluiría en lo que hoy en día llamamos *hobbies*.

fundamentales de la *vita activa* del hombre, como las llama ella, que incluyen no solo a labor necesaria, sino también a la acción en un ámbito político¹⁰².

2. La crítica de Arendt: el hombre como *animal laborans*

En este capítulo, desarrollaré lectura que tiene Arendt a Marx. Arendt considera que Marx habría desestimado la diferencia fundamental entre dos actividades fundamentales que ella tematiza bajo dos conceptos diferentes: labor y trabajo. Esto habría llevado a Marx, por un lado, a confiar en la desaparición de la labor alienada, pero también (y como consecuencia de lo anterior) a la propuesta de una sociedad sin Estado¹⁰³. En este capítulo, primero (2.1) explicaré la tripartición de la vida activa que propone Arendt y cómo Marx no habría atendido a la diferencia que existe entre labor y trabajo. En segundo lugar (2.2), explicaré por qué Arendt considera que Marx tomó un “punto de vista social” en su crítica, olvidándose así del punto de vista “político”. Por último, en tercer lugar (2.3), disentiremos, en parte, con el modo en que Arendt crítica a Marx al acusarlo de caer en una “contradicción”. Sin embargo, consideramos que el punto central de su crítica se mantiene, sobre lo que trataremos en el siguiente capítulo (3).

Ahora bien, para comprender la crítica de Arendt a Marx, hay que entender que dicha crítica está situada al interior de un análisis existencial del hombre¹⁰⁴, en el que ella tematiza los conceptos de labor y trabajo como parte de lo que llama *vita activa*; este análisis es realizado extensamente por Arendt en su libro *La condición humana*. Dice Arendt, “con la expresión *vita activa* me propongo a designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado el hombre en la tierra”¹⁰⁵. La labor¹⁰⁶ es la actividad repetitiva e

¹⁰² Arendt, sin embargo, también es crítica de la uniformización (y falta de individualidad) que produce la sociedad capitalista a la vida del hombre, pero la individualidad de cada persona para ella no se entiende de un modo productivo, sino en la acción política.

¹⁰³ En el fondo es la desaparición de la política en Marx lo que más preocupa a Arendt, pero ve la causa de esto en la desestimación de la necesidad de la labor por parte de Marx.

¹⁰⁴ Arendt considera que no puede hablarse de esencia humana, así que prefiere nombrar a su descripción de la vida práctica (*vita activa*) humana como “condición humana”. No se puede dejar de mencionar que es una concepción muy afín a la concepción aristotélica de la *praxis* humana.

¹⁰⁵ Arendt, H, *La condición humana*, p. 22.

¹⁰⁶ “Labor” es la traducción al español de *labor* en inglés y “trabajo” es la traducción de *work*. En el texto alemán, la palabra correspondiente a *labor* es *Arbeit*, que es la misma que utiliza Marx para referirse a la labor

interminable que satisface las necesidades vitales del cuerpo. El trabajo, por el contrario, no tiene que ver con la satisfacción constante de necesidades vitales, sino con la creación de un mundo de cosas que tenga un carácter de durabilidad. Por último, la acción es la actividad en la que el hombre no entra en contacto con la materia. Es la que, a través del discurso, se muestra como más patentemente libre y es la que responde a la pluralidad de los hombres en la vida política.

Como dice Holman, se podría decir que cada una de estas actividades puede clasificarse dentro de la *vita activa* de acuerdo a un orden jerárquico en el que “el valor independiente de cada momento triádico es definido por su habilidad para propiamente facilitar, y no solo meramente contribuir, a la expresión de la libertad humana”¹⁰⁷. Entonces, cada una de estas actividades tiene un mayor componente de libertad que la otra. Así, la acción es la más patentemente libre de todas las actividades. En ella cada persona muestra su individualidad propia y, por ello, está relacionada con la pluralidad presente en los hombres. El trabajo es la actividad a través de la cual el hombre crea un mundo objetivo de cosas humanas, mundo que le otorga estabilidad y comodidad. El trabajo consiste, entonces, en la creación de un mundo humano. Por lo tanto, tiene un componente mayor de libertad que la labor, la cual responde principalmente al metabolismo del hombre con la naturaleza, consiste en actividades repetitivas y necesarias, las cuales nunca tienen como producto un mundo de cosas y que, por lo tanto, deben realizarse constantemente para mantener la vida. Estas actividades de la labor son irrenunciables y, por ello, no son libres, sino necesarias, puesto que han sido impuestas por la supervivencia.

Para Arendt, el problema con el pensamiento de Marx surgirá en que se centra en el aspecto productivo de la vida práctica y desestima la acción. A su vez, Arendt critica la noción que tiene sobre Marx sobre las actividades productivas. Para Arendt, Marx habría glorificado la actividad de la labor debido a que no logró diferenciarla del trabajo. Esto habría llevado a

enajenada (*entäußerte Arbeit*). Sucede que la traducción al español de la obra de Marx suele usar “trabajo” para referirse a *Arbeit*, pero en inglés se ha utilizado *labor*. Esto puede traer confusiones. En todo caso, cuando use aquí “labor” y “trabajo”, me estoy refiriendo a *labor* y *work* respectivamente, ya que precisamente esta es la distinción que hace Arendt y que cree que no deberíamos confundir. Ahora bien, *work* también pueden traducirse por *obra*, el cual tendría mejor relación con la idea de una actividad productiva libre. Pero, para evitar más confusiones, me ceñiré a la traducción de *work*, como trabajo; y *labor*, como la de *labor* y *Arbeit*.

¹⁰⁷ Holman, C., “Dialectics and distinction: Reconsidering Hannah Arendt’s critique of Marx”, en: *Contemporary Political Theory*, 10, 3, pp. 332-353.

Marx en caer en contradicciones en su pensamiento, las cuales Arendt critica. Al final de este capítulo, deberá quedar más clara nuestra posición: el pensamiento de Marx, más que tener una “contradicción” flagrante, muestra ambigüedades o tensiones; pues no glorifica el sistema social de labor (como llega a decir Arendt), por el contrario, es un crítico de este sistema. Sin embargo, el punto central de la crítica de Arendt es iluminador: el pensamiento de Marx sí muestra una esperanza utópica en la liberación humana, lo cual veremos en el tercer capítulo.

2.1 La diferencia entre el *animal laborans* y el *homo faber*

Para Arendt, la labor, entonces, es la actividad repetitiva del mantenimiento de la vida humana a través de la producción de bienes de consumo. El hombre comprendido desde la labor es un *animal laborans*. Por el contrario, al hombre que trabaja, es decir, que produce objetos de uso que permanecen en el mundo, se lo denomina *homo faber*. El *homo faber* produce objetos según una medida impuesta por el mismo, es decir, no simplemente produce, sino también *crea*. Es el creador del mundo humano a partir de imágenes mentales obtenidas por el mismo; imágenes que están presentes con anterioridad a la actividad de producción. El *homo faber* puede crear objetos de uso que le sean útiles, pero también objetos sin utilidad, o cuya utilidad consista únicamente en la contemplación, como los objetos bellos.

Por otro lado, la labor, al ser la actividad más repetitiva y penosa, en la antigüedad, era asignada exclusivamente a los esclavos. “Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana”¹⁰⁸. Los hombres se consideraban como estando siempre dominados por la necesidad del mantenimiento de la vida y la única manera de liberarse de eso era a través del dominio de otros a los que obligaban a satisfacer sus necesidades; “sólo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza”¹⁰⁹. La única manera de liberarse de la labor es hacer que otro la haga por uno, porque siempre hay *alguien* que debe realizar necesariamente esta actividad fundamental para la vida física¹¹⁰.

¹⁰⁸ Arendt, H., *La condición humana*, p. 100.

¹⁰⁹ *Ibíd.*

¹¹⁰ Agnes Heller, (cf. *Sociología de la vida cotidiana*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984, pp. 63,69) también diferencia entre trabajo (*work*) y labor (*labour*) en el mismo sentido en que lo había hecho Arendt, como la actividad necesaria para la reproducción física, lo que hace a la labor una actividad de la *vida cotidiana*.

Así, la labor está siempre relacionada con la necesidad natural del hombre, de la cual no puede escapar y a la cual está de alguna manera atado. Y siempre debe existir alguien que se encargue de esta actividad, pues sin ella la vida no podría existir. Así como el resto de animales está atado a sus funciones vitales, el hombre también lo está. En ese sentido, la labor es la actividad del hombre que más lo acerca al animal, pues “el *animal laborans* es sólo uno, a lo sumo el más elevado, de la especie animal que puebla la tierra”¹¹¹. Como vemos, la labor, para Arendt, es entonces una actividad fundamental e irrenunciable, pero no por eso la que tiene mayor importancia para el hombre; es necesaria puesto que consiste en nuestra atadura con el lado más natural de nuestra existencia, pero en ella no consiste la libertad, lo cual es algo más humano y menos natural. La libertad en todo caso se da, para Arendt, fundamentalmente en la acción y de manera secundaria en el trabajo. Sin embargo, a pesar de eso, Arendt considera de que la labor (y no la acción) fue entronizada¹¹² en la Edad Moderna por muchos pensadores, entre ellos, Marx.

En efecto, Marx consideró que el hombre se crea a sí mismo en relación con la naturaleza a través de la labor. No obstante, que Marx haya empleado este término no quiere decir que con él tratara de significar lo mismo a lo que Arendt se refiere. Por el contrario, en el capítulo anterior, vimos que Marx ve la diferencia entre hombres y animales en el hecho de que el hombre es libre y consciente en su actividad. Por lo que no era simplemente la labor, sino la producción libre (que para Arendt sería trabajo, no labor) lo que es característico del hombre. Dice Marx que el animal, al igual que el hombre, produce, pero solo bajo el mandato de la necesidad física inmediata, cuando el hombre, por el contrario, “sólo produce realmente liberado de ella”¹¹³. Sin embargo, hablar de una “labor libre”, para Arendt, sería un contrasentido. Más bien, la labor es la menos libre de las actividades y la más apegada a la necesidad. Arendt considera que la elevación de la labor a una actividad de mayor dignidad por parte de Marx se dio debido a que él no la diferenció del trabajo, lo cual es discutible, como veremos.

¹¹¹Arendt, H., *La condición humana*, p. 101.

¹¹²Como origen de la riqueza, por ejemplo, para Adam Smith.

¹¹³Como ejemplos de producción del animal Marx menciona a los panales de abejas y a los nidos. Pero esta producción no se compara a la del hombre que pone su medida y crea según “leyes de belleza”. Cf. Marx, K., *MEF*, p. 113.

Según Arendt, el motivo de esta falta de diferenciación entre labor y trabajo se debería a que Marx se aunó a la exaltación de la productividad de la labor que se hizo patente recién en la Modernidad¹¹⁴. Esta productividad consiste en el hecho de que la labor de un hombre sirve para satisfacer las necesidades de otras personas aparte de él mismo, es decir, que produce un *extra*. Marx y otros pensadores habrían notado que, a pesar de que la labor no produce objetos duraderos como el trabajo, tiene la habilidad de “producir un superávit, es decir, más de lo necesario para su propia reproducción”¹¹⁵.

Debido al *extra* brindado por la labor, Marx no habría visto la diferencia entre las actividades que producen bienes de consumo pasajeros, que corresponden a la labor, y las actividades que producen objetos durables, que corresponden al trabajo; sino, más bien, habría considerado a toda actividad productiva como labor, ya que toda actividad tiene *algún tipo* de productividad. Ahora bien, el trabajo tiene una productividad concreta, ya que su producto, la cosa producida, es durable en el mundo; en cambio, la productividad de la labor no se basa en la durabilidad de su producto, “sino en el poder humano, cuya fuerza no queda agotada cuando ha producido los medios para su propia subsistencia y supervivencia, que es capaz de producir un superávit, es decir, más de lo necesario para su propia reproducción”¹¹⁶. Este *extra* producido por la labor de un hombre, que sirve para más de un proceso de vida, es decir, para satisfacer las necesidades vitales de más de un solo hombre, permite que la actividad de unas personas satisfaga las necesidades, no solo suyas, sino también las de otros. Y con ello, “mediante la opresión violenta en una sociedad de esclavos o de explotación en la sociedad capitalista de la época de Marx, puede canalizarse de tal modo que la labor de unos baste para la vida de todos”¹¹⁷. Entonces, la labor tiene la capacidad de producir un *extra* que sirve para que la actividad de unos libere a otros. Esta es la razón por la que se glorificó la labor y la mezcló con el trabajo, el cual tiene una productividad de objetos más tangible. Marx habría confundido ambas actividades y habría denominado ambas como labor al realizar su crítica a la sociedad capitalista en la que se daba la explotación de los obreros productores de mercancías.

¹¹⁴ Arendt menciona que Marx no fue el único que habría caído en esta confusión, sino también otros pensadores modernos como Locke o Adam Smith; y que Marx solo continuó con esta confusión, pero llevándola hasta sus extremos, según ella.

¹¹⁵ Arendt, H., *La condición humana*, p. 103.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

Ahora bien, a pesar de que la labor tiene una productividad propia que consiste en producir más de lo que necesita el propio laborante que la realiza, Arendt no considera que dicha productividad baste para unirla con el trabajo como si se trataran de la misma actividad. “A diferencia de la productividad del trabajo, que añade nuevos objetos al artificio humano, la productividad del poder de la labor sólo produce objetos de manera incidental y fundamentalmente se interesa por los medios de su propia reproducción”¹¹⁸. La labor, a diferencia del trabajo, no produce objetos durables, sino bienes de consumo perecibles que sirven al mantenimiento de la vida del hombre. El trabajo “fabrica la interminable variedad de cosas, cuya suma total constituye el artificio humano”¹¹⁹. Los objetos del trabajo ciertamente, en tanto objetos de uso, aligeran la labor humana e incrementan su productividad, pero la característica principal del trabajo no es aligerar la labor, sino crear un mundo humano durable. Sin embargo, según Arendt, el que la labor de un solo hombre sirva para más de uno y el que los objetos del trabajo ayuden a aligerar la labor fue motivo suficiente para que los pensadores modernos la consideraran como la más importante actividad humana y para que igualaran su productividad con la del trabajo, a pesar que se trata de productividades distintas. Todo tipo de producción se convirtió desde ese momento en labor. Se comenzó a perder la diferencia entre trabajo y labor, ya que toda actividad era vista desde un punto de vista “económico” u orgánico y social, es decir, desde el punto de vista de la satisfacción de las necesidades naturales.

Ahora bien, como dice Holman, “han habido muchos que han criticado a Arendt por insistir en la necesidad ontológica de construir límites rígidos e impenetrables entre las varias actividades del mundo humano”¹²⁰. La distinción entre labor y trabajo podría muy bien ser cuestionado. En efecto, hoy en día las actividades que realizamos para el mantenimiento de la vida, es decir, la labor que realizamos, consisten muchas veces en producir objetos de uso durables; de tal manera que la distinción entre trabajo y labor no se encuentra tan fácilmente. Arendt podría parecer anacrónica en tratar de diferenciar algo que ya no tiene diferencia. En este sentido, cuando Marx se refiere al obrero que produce objetos durables como laborante (*Arbeiter*), no tendría por qué estar cayendo en una confusión como reclama Arendt, sino

¹¹⁸*Ibid.*

¹¹⁹*Ibid.*, p. 157.

¹²⁰Holman, C., “Dialectics and distinction: Reconsidering Hannah Arendt’s critique of Marx”, en: *Contemporary Political Theory*, 10, 3, pp. 332-353.

simplemente estaría describiendo el fenómeno que ve ante sus ojos. Sin embargo, no es tan simple, la falta de diferenciación es un punto del que también es muy consciente Arendt. En efecto, ella justifica su punto de vista diciendo que lo que sucede es que el surgimiento de la Modernidad y la Revolución Industrial han borrado las diferencias entre labor y trabajo hasta el punto que ya no se puede diferenciar una de la otra.

Lo que sucede es que en el mercado de trabajo, como se percató Marx, las personas ya no venden los objetos que producen, sino su fuerza de labor (*Arbeitskraft*). Los productores de cosas y la sociedad en su conjunto ya no consideran que el trabajo consista en la creación de un mundo de cosas. Debido a que se ha glorificado la labor por proporcionar un extra que sirve para más personas, no solo la labor, sino también el trabajo, comienzan a ser entendidos bajo este tipo de productividad para la vida física. El trabajo comienza a ser entendido como labor, es decir, como una actividad necesaria para el mantenimiento de la vida cuya productividad ya no consiste en brindar nuevos objetos, sino en mantener la vida de más y más personas. Dice Arendt que, en la sociedad moderna, “la productividad del trabajo se mide y calibra según las exigencias del proceso de la vida para su propia reproducción ...no en la cualidad o carácter de las cosas que produce”¹²¹. Ya no interesa en el trabajo la cualidad durable de la cosa producida, sino la fuerza de labor de la propia actividad que sirve para generar un extra que sirva para el mantenimiento de la vida de más personas.

En efecto, el mismo Marx también se había percatado de este fenómeno cuando dice, en *El Capital*, que es el *valor de cambio* del objeto (medido en horas de trabajo humano) y no su valor de uso lo que importa en el mercado¹²². Entonces lo que es vendido en el mercado ya no es el objeto, sino la actividad humana. El trabajo se ha convertido en labor y, para Arendt, el motivo originario de esto fue la glorificación de la productividad de la labor que ha hecho que ahora se mida incluso el trabajo bajo esa perspectiva, en la que se mide no el *objeto*, sino el tiempo socialmente necesario para producirlo (que incluye el *extrano* remunerado) que se produce para mantener el proceso de vida de más personas, incluso la vida de personas que no laboran y solo usufructúan de la labor de otros¹²³.

¹²¹ Arendt, H. *La condición humana*, p. 107.

¹²² Marx, K., *El Capital*, p. 39.

¹²³ Arendt relaciona este extra con el término *plusvalía* de Marx. Sin embargo, en el caso de Marx el término *plusvalía* está más centrado en explicar la manera como se da la explotación del trabajador; en la que el propietario consigue sustraerle trabajo no remunerado a este.

Asimismo, el mismo obrero ya no encuentra la diferencia entre la labor y su producto. Como dice Ring, “desde el punto de vista del proletariado, *lo que* es producido no hace ninguna diferencia, porque la apropiación del producto por parte del productor lo deja solo con la relación con el proceso de la producción”¹²⁴. El trabajador ve su actividad productiva ya no como la producción de un objeto humano y durable, sino como labor que sirve para el mantenimiento de su vida. Esto se condice con la alienación descrita por Marx en los *MEF* en la que el producto y la propia actividad le son quitadas al trabajador, quien ahora ve su producción solo como un proceso, un medio, para la supervivencia. Dice Marx que la labor, “la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física”¹²⁵.

Entonces, según Arendt, Marx no se habría percatado de la diferencia entre labor y trabajo, pues ya en su época significaban lo mismo. Pero sí se habría percatado de esa *división* inequitativa de la productividad de la labor en la sociedad de su época, en las que unos laboran para el usufructo de otros. Esto ya lo vimos en el primer capítulo cuando hablamos de la división de la sociedad en Marx. Sin embargo, Arendt considera que Marx no se habría percatado de que la productividad de la labor es diferente a la del trabajo y, por ello, habría desarrollado su pensamiento elaborando una concepción de hombre que mezclaba al *animal laborans* y al *homo faber*. Marx, entonces, al usar la expresión *Arbeit*, es decir, labor, la convirtió en la actividad más importante en el hombre. No obstante, al describir esta actividad habría mezclado las características correspondientes, por un lado, a la propia definición de Arendt de labor y, por otro, a características propias del trabajo tal como lo ve Arendt. Es decir, Marx y otros pensadores habrían definido a la labor, por un lado, como la actividad necesaria para mantener la vida; pero también como “la suprema capacidad del hombre para constituir el mundo... de manera que a ésta la dotaron de ciertas facultades que sólo posee el trabajo”¹²⁶.

Marx, entonces, no habría atendido a que es un distinto tipo de productividad el de la labor y el del trabajo. Es distinta la producción cuyo único fin es la reproducción de la vida del

¹²⁴ RING, J., “On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness”, en: *Political Theory*, 17, 3 (1989), pp. 432-448, p. 439.

¹²⁵ Marx, K., *MEF*, p. 112.

¹²⁶ Arendt, H., *La condición humana*, p.114.

cuerpo humano y la producción de cosas en el mundo, cosa de la que sí se habría percatado Arendt. Ahora bien, consideramos que a diferencia de lo que plantea Arendt, Marx no fue tan omiso ante esta *diferencia*. Como vimos en 1.1, Marx sí llega a distinguir entre actividades productivas necesarias guiadas por la supervivencia y actividades productivas libres (que se darían recién en el comunismo). Precisamente, el concepto de labor alienada (*entfremdete Arbeit*) describe una actividad productiva cuyo control se “pierde” al momento en que se realiza para mantener la vida física y no para afirmar la propia individualidad. Es decir, las características que Arendt atribuye a la labor a secas se condicen que las que Marx atribuye a la labor alienada. Por el contrario, las características que Arendt atribuye al trabajo se asemejan más a la producción libre que Marx espera en el comunismo.

Ahora bien, es cierto que Marx no propuso una terminología tan diferenciada como la de Arendt. Esto podría verse reflejado en afirmaciones que hace Marx sobre la naturaleza del hombre. Como ya vimos, Marx define al hombre que *debería ser* como aquel ser fundamentalmente productivo y dicha producción se da en consonancia con la naturaleza. La cuestión está en ver cómo define dicha producción propia del hombre. En los *MEF*, por ejemplo, Marx afirma que “la naturaleza ofrece al trabajo [labor, *Arbeit*] medios de vida, en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse, así, ofrece también víveres en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del trabajador mismo.”¹²⁷ Esta descripción es concordante con la definición de Arendt sobre la función de la labor. Sin embargo, Marx también dice que “el animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de belleza”¹²⁸. Es decir, para Marx la producción propia del hombre, a diferencia de los animales, tiene la capacidad de producir objetos con características propias y libres; esta es una definición de la actividad humana más adecuada a la definición de trabajo (*work*) de Arendt. Marx, entonces, sí llega a diferenciar entre actividades productivas necesarias y actividades productivas libres. Las libres son las que tienen que ver con la actividad esencial del hombre y las necesarias las que tienen que ver con su lado natural, que se da cuando este se encuentra alienado en la labor. Entonces,

¹²⁷ Marx, K., *MEF*, p. 108. (Como dijimos, la traducción española ha traducido *Arbeit* como trabajo, pero *Arbeit* corresponde a la traducción inglesa *labor*, de la que hablamos como labor.)

¹²⁸ *Ibid.*, p. 113.

consideramos que Arendt no llega a reconocerle a Marx, que sí llegó a diferenciar los tipos de producción según la libertad de estos, aunque en diferentes términos.

Como vemos, Marx sí hace diferencia entre actividades necesarias para mantener la vida y actividades creativas del mundo humano y del propio hombre, pero no llega hasta el extremo de llamarlas por nombres enteramente diferentes y encasillarlas en conceptos totalmente diferentes como hace Arendt. Si bien es cierto que Marx hace una diferenciación entre actividad necesaria, repetitiva y unilateral, por un lado, y actividad creativa y libre, por otro, la hace con el fin de diferenciar lo esencialmente humano del animal. Para Marx, el animal y hombre “producen”, ambos mantienen su vida, pero solo el hombre crea el mundo y a sí mismo según su propia medida, por eso él es libre y el animal no. De alguna manera la diferenciación entre labor y trabajo de Arendt está en presente en Marx, pero solo como una *diferenciación de grado* mayor de creatividad que define al hombre, a diferencia de la producción inferior propia del animal. Marx diferenció la actividad necesaria y repetitiva de la labor, de la actividad libre y creativa del trabajo. Lo hizo al poner la segunda como la más acorde a la naturaleza humana que se realizaría en el comunismo¹²⁹, aunque sin llegar al extremo de marcar una brecha conceptual tan grande como Arendt¹³⁰. El componente de libertad productiva esperado, sin embargo, se halla para Marx inacabado, “alienado”, por eso el usa el término labor alienada y no labor a secas como Arendt. Lo que sucede es que para Marx la labor alienada es una actividad circunstancial que terminaría¹³¹. Por el contrario, Arendt diría que toda labor es alienada, en tanto que no es libre y que dicha labor es irrenunciable.

En todo caso, Marx habría presenciado el fenómeno propio de la Modernidad, que para Arendt, equipara labor y trabajo, atendiendo a la productividad propia de la primera que proporciona un extra y uniéndola a la productividad propia de la segunda que brinda un mundo de objetos humanos a la medida del hombre; de tal manera que no se concentró en separar ambas actividades conceptualmente como hubiese querido Arendt, pero sí vio una

¹²⁹Como ya vimos en 1.3.

¹³⁰ Como dice Suchting, en la manera de Marx de ver la labor, juega un papel central el elemento de la imaginación, es decir, la capacidad de crear libremente y de manera anterior al proceso de producción el resultado final del objeto producido, lo cual corresponde a la concepción que otorga Arendt al trabajo (Cf. Suchting, W. A, “Marx and Hannah Arendt’s The Human Condition”, en: *Ethics*, Chicago, 73,1 (1962), pp. 47-55, p. 49.).

¹³¹En lo cual, sin embargo, Marx mismo se cuestiona en *El Capital* cuando diferencia entre los reinos de la libertad y necesidad, como veremos en 3.1.

diferencia entre ambos modos de ver la producción humana: una libre y otra necesaria. Esto es patente si nos fijamos en que Marx denuncia la alienación humana por volver la producción humana en medio para la supervivencia y dejar de lado su rol de producción de objetos y autoproducción libre del hombre que considera posible en el comunismo.

De esta manera, no es tan cierto que Marx vió al hombre solo como un *animal laborans*, en el sentido de Arendt. Marx, por el contrario, valoró mucho más la actividad productiva libre de un mundo humano, a lo cual Arendt llama trabajo; sin embargo, a Marx no se le ocurrió hacer las distinciones conceptuales tajantes que busca Arendt. Pero definitivamente podemos suponer que si es que Marx hubiese tenido que escoger entre el *animal laborans* y el *homo faber* para caracterizar la naturaleza humana, hubiese elegido al *homo faber*, el cual produce el mundo libre de la necesidad. El *animal laborans* sería para Marx la realidad circunstancial del obrero en su camino al comunismo, que es productiva y útil históricamente, pero no expresa la verdadera humanidad final.

Ahora, por otro lado, Arendt considera que Marx y otros pensadores modernos, no diferenciaron tajantemente labor y trabajo, por que se centraron en la *productividad* de ambas. Tanto el trabajo como la labor son actividades productivas, es decir, en un sentido aristotélico, su fin permanece luego de la actividad y no es la actividad misma. En el caso del trabajo su producto es la cosa producida y en el caso de la labor su producto es la riqueza de bienes de consumo, a lo cual ella llama *fertilidad* de la labor. En un apartado de *La condición humana*, Arendt considera que la actitud de Marx con respecto a la labor se vería explicada por influencias de la tradición hebraica en su pensamiento, las cuales lo llevaron a considerar positivamente la labor, a pesar de su necesidad. Según Arendt, en particular Marx, partiendo de la tradición hebraica, habría visto que el desarrollo de las fuerzas productivas “no obedece a otra ley, ni está sujeto a otra necesidad que no sea la del mandato creced y multiplicaos, que es como si nos hablara la propia voz de la naturaleza”¹³². La fertilidad de la labor en su relación con la naturaleza, el hecho de que la naturaleza nos recompensa con un excedente de productividad, sería para Arendt la base del naturalismo de Marx y la razón por la cual consideró a la labor como una actividad central en el hombre (indiferenciada del trabajo). En nuestro metabolismo con la naturaleza, el cual alabó Marx al decir que esta era el cuerpo

¹³² Arendt, H., *La condición humana*, p. 118.

inorgánico del hombre, las molestias y fatigas de la labor nos son recompensadas con la fertilidad del excedente de bienes de consumo que nos otorga. Es decir, Marx compartió la admiración por el hecho de que la riqueza generada por la labor puede sobrepasar nuestra vida y servir para el usufructo de muchas más personas o incluso del resto de la especie.

Desde ese punto de vista, la humanidad, como conjunto, es partícipe de los productos de la labor y puede disfrutar de la liberación de la necesidad que genera este “superávit” de riqueza. En efecto, para Marx, el aumento de las riquezas constituye una de las premisas fundamentales para la revolución comunista. La masa desposeída de los proletarios debía encontrarse “en contradicción con un mundo existente de riquezas y cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva”¹³³. Y este fenómeno además debía darse en un contexto universal, es decir, debía abarcar toda la especie humana. En este sentido, la labor, incluso entendida como alienada, sí tiene una razón de ser histórica para Marx, pues contribuye al incremento de la riqueza y, con ello, a las condiciones sociales para el desarrollo de las fuerzas productivas. La ruptura entre el hombre y la naturaleza en la labor se ve “resuelta” con la producción de un superávit de riqueza que hace posible el ocio de más personas y, con ello, la producción libre que es incluso más productiva. En la producción libre, la naturaleza ya no es un enemigo, sino un aliado nuestro. Pero, como afirmará Arendt, a pesar de este aspecto positivo de la labor, esta nunca termina y, en ella, la naturaleza siempre se nos presentará, aunque sea un poco, como ente de constricción de nuestra libertad, como “reino de la necesidad”¹³⁴.

Ahora bien, este punto de vista de la especie humana como productora de su propia vida y de los bienes necesarios para ella coincide, para Arendt, con un punto de vista primordialmente social. Pues, la riqueza generada por la labor no es la de un individuo, sino la de toda la sociedad humana, pensada en un contexto universal como especie humana. La sociedad como una gran organización entre individuos destinada a la producción de vida material es el que habría asumido Marx¹³⁵.

¹³³ Marx, K. *La Ideología Alemana*, p. 36.

¹³⁴ Sobre esto trataremos en el capítulo 3.

¹³⁵ En efecto, esto se condice con el hecho de que Marx haya tomado como punto de partida de su análisis a la *sociedad civil* del sistema hegeliano, como mencioné antes, y no el punto de vista del Estado, de la acción política, no de la producción. Aunque habrán también diferencias entre la manera de ver la sociedad entre Arendt y Marx.

Entonces, la cuestión tratada puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que glorifica Marx: la producción libre de un mundo humano (de la cual no participa el animal), sino solo el hombre; o la producción necesaria de la vida natural (que puede generar un excedente de riquezas para la sociedad en conjunto)? ¿Cuál es la característica que exalta Marx del hombre: la propia de la labor o la del trabajo? Arendt considera que Marx glorifica la labor y que, por eso, cae en una contradicción pues elimina la labor del comunismo. Creemos que, por lo expuesto desde el capítulo 1, debe quedar claro que Marx no exalta el *animal laborans* como el representante de la esencia humana. El laborante produce, pero no realiza la manera auténticamente humana de producir, sino solo satisface sus necesidades naturales. El laborante, en todo caso, sobre todo se encuentra alienado para construir el futuro del verdadero hombre comunista, quien, según la esencia humana (proyectada al futuro como lo que *debería ser*) es un productor libre del mundo, es decir, el hombre esencialmente es más un trabajador que un laborante (en el comunismo de Marx). Entonces, no se le puede imputar a Marx de caer en “contradicción”; no obstante, sí de tener un carácter “utópico”, como veremos en 3.

2.2 Punto de vista social y preponderancia del *animal laborans*

Como vimos en 1.2, Marx entiende al hombre siempre situado en la sociedad. Las relaciones sociales de producción material “determinan” el ser del hombre en cada momento histórico. Así, dice Marx, que “la historia no es sino la sucesión de la diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas las han precedido”¹³⁶. Como vimos, la concepción materialista de la historia es, para Marx, también una concepción social de la historia. La producción material se realiza siempre en un conjunto de relaciones sociales. Ahora bien, estas relaciones sociales, tal como se presentan en la sociedad capitalista, menoscaban la esencia futura del hombre que, para Marx, es posible en el futuro¹³⁷, pero pueden ser modificadas para dar paso a la auténtica humanidad socializada en la que cree Marx.

¹³⁶ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 49.

¹³⁷ Pues son relaciones basadas en el interés individual y en la relación entre los individuos como medios y no como fines en sí, tal como vimos en el anterior capítulo.

Es en la sociedad comunista, donde las relaciones entre los individuos se darían cabalmente como deben ser, lo que en términos de Marx quiere decir que no consistirían en relaciones contractuales, es decir, relaciones consistentes en la coacción y utilización de la vida propia y la vida ajena para la supervivencia. Esto sucede en el capitalismo donde la producción humana está alienada. Además, “lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro”¹³⁸. Entonces la alienación no es individual, sino también social. Ambos tipos de alienación terminarían en el comunismo.

Marx describe la manera “auténtica” de las relaciones sociales que se darían en el comunismo a través de comparaciones con las relaciones que el observa en el sistema capitalista. Describe como *no* serían estas relaciones sociales, las cuales no se darían a la manera en la que se dan en la sociedad capitalista, no se darían sobre la base de la coacción y la utilización del otro. Como vimos, a la sociedad capitalista Marx la identifica con el modo de la *sociedad civil* en sentido hegeliano “en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y solo existe para el otro, como el otro solo existe para él, en la medida que se convierten en medio el uno para el otro”¹³⁹. Entonces, si bien es cierto que Marx está tomando el punto de vista de la sociedad, eso no quiere decir que su ideal de sociedad sea el de la sociedad capitalista. Al contrario, este sería el tipo de sociedad que debe terminar para dar paso al comunismo. Por ello, la conceptualización que hace Arendt de la “sociedad”, como un sistema guiado por la reproducción de la especie humana en su sentido laboral correspondería en Marx a la sociedad burguesa capitalista más que a la sociedad “auténtica” que Marx proyecta en el futuro. Marx considera que el comunismo consistiría en una sociedad, pero basada en la producción de hombres libres. Es decir, así como la conceptualización de hombre libre de Marx se asemeja más al trabajo que a la labor, su conceptualización de sociedad auténtica consistiría en una sociedad de productores libres, no en una sociedad de laborantes¹⁴⁰.

¹³⁸ Marx, K., *MEF*, p. 114.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 166.

¹⁴⁰ Ahora bien, el problema es que la concepción de comunismo de Marx no solo cambia las relaciones sociales propias de la “sociedad civil” hegeliana, sino que también omite el espacio “político” de relaciones humanas que se da en el Estado. El Estado, para Marx, es un ente ideológico que debe ser abolido. Marx está partiendo de los estadios de la Eticidad en Hegel: familia, sociedad civil, Estado. Para Marx, el estado es pura ideología. Lo que existe es la sociedad civil, donde se realiza la alienación de los individuos.

Sin embargo, según Arendt, el punto de vista primordialmente social de Marx el que hizo que centrara toda su atención en la labor como actividad primordial del hombre, dejando de lado la acción política. Sucede así, para ella, debido a que el punto de vista social que toma Marx es el que corresponde a *animal laborans*. A partir de lo ya visto, nos daremos cuenta que esta posición de Arendt puede ser cuestionada: Es cierto que Marx analiza la historia desde un punto de vista social en el que los hombres producen sus medios de vida. Pero no podemos afirmar que, para Marx, la sociedad, tal como la analizaba, y la labor, tal como se presentaba, correspondía el ideal de hombre al que apuntaba en el comunismo. Al contrario, si Marx analiza la sociedad civil, y al hombre de labor en dicha sociedad, es para criticarlos en base a su concepción de hombre como productor libre en una sociedad libre futura.

Ahora bien, según Arendt, Marx toma un “punto de vista social”, que ve al hombre como un ser de necesidades que se encarga exclusivamente de producir su vida material y hace esto inserto en el conjunto de un sistema social. El auge de este sistema social es algo que Arendt considera que se comenzó a dar poco a poco en la historia y se consolidó con la llegada de la Edad Moderna. En la Antigüedad los espacios público y privado estaban separados. La esfera doméstica ocupaba el ámbito privado y la esfera de la *polis* ocupaba el ámbito público. En la Modernidad, con su sistema social, los rasgos privados de la casa y los públicos de la *polis* se mezclan, dando lugar al auge de la figura de la “sociedad”, la cual no es ni completamente pública, ni completamente privada.

La existencia de la “sociedad” comienza, para Arendt, cuando se da el ascenso “del conjunto doméstico (*oikía*), o de las actividades económicas, a la esfera pública, la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada familiar se han convertido en interés colectivo”¹⁴¹. La casa (*oikos*) representaba el lugar donde se laboraba para satisfacer las necesidades del hombre, era el lugar de la necesidad por excelencia. Solamente gracias a que cumplía esta función, podía el hombre entrar a la esfera pública para ocuparse de los asuntos políticos sin estar atado a la repetitiva labor de satisfacer sus necesidades. Satisfechas las necesidades en la casa, el ciudadano podía entrar a actuar en la *polis* como hombre libre.

¹⁴¹ Arendt, H., *La condición humana*, p.45.

En la Modernidad, por el contrario, ambas esferas perdieron sus rígidos límites y las actividades económicas que permanecían escondidas en el ámbito de la casa salieron a la luz. Es decir, la labor ya no era un fenómeno humano que se daba en el interior de una casa (una familia y sus esclavos), sino un fenómeno visible en la esfera pública, donde esta labor comenzó a ser intercambiada en el mercado¹⁴². Poco a poco, la esfera pública, como se la entendía en la Antigüedad, comenzó a perder importancia para pasar a entenderse ya no como *polis*, sino como *sociedad*. Ya no como lugar público de hombres libres, sino como lugar público de hombres atados a la necesidad. Es decir, la sociedad es este ámbito “público”, el cual, sin embargo, consiste en el intercambio de labor y en la satisfacción de las necesidades vitales.

Arendt señala también que, en el ámbito de la sociedad, el pensamiento que domina ya no es el de una vida política, sino el de la economía. Pero ya no es una economía de la casa, lo cual sería fiel al origen etimológico de la palabra “economía” que proviene de *oikos*, sino una economía nacional o economía “política”, términos que muestran el ascenso de lo privado de la casa al ámbito de lo público. “El conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana es lo que llamamos sociedad, y su forma política de organización se califica con el nombre de nación”¹⁴³. En efecto, es esta Economía Política a la que Marx se refiere muchas veces, sin embargo, siempre en un tono crítico. Marx también es consciente que la Economía Política está fundamentalmente emparentada con la existencia de la sociedad civil y los modos de producción y vida humana que en ella imperan. No obstante, dice Marx que “la *sociedad*, como aparece para los economistas, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades”¹⁴⁴. Entonces, debe quedar claro que Marx, al igual que Arendt, es crítico de la sociedad que encuentra en su tiempo. La sociedad civil que critica Marx es la sociedad capitalista donde se da la alienación, la división del trabajo, la lucha de clases, la deshumanización del hombre, como ya vimos en el capítulo 1.

Ahora bien, Marx es crítico de la sociedad civil en su forma alienada, pero no de la “sociedad” en sí. Para él, la sociedad civil[“burguesa”] sólo es un modo alienado de la auténtica sociedad, donde los hombres producen pero liberados de la necesidad y del dominio

¹⁴² Como veremos, afirma Arendt que hasta el mismo trabajo pasa a ser comprendido como labor e intercambiado en este mercado.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴⁴ Marx, K., *MEF*, p. 166.

mutuo. Por el contrario, una auténtica sociedad, sería aquella en el que los hombres no vivan “extrañados” entre sí por sus alienantes relaciones sociales de producción, sino que cada uno viva produciendo libremente sin tratar de coaccionar a nadie. Así, en la novena tesis sobre Feuerbach, Marx dice que “el punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada”¹⁴⁵. Entonces, cuando Marx se refiere a humanidad socializada como el punto de vista de su materialismo, no está refiriéndose a la sociedad civil o la sociedad de la labor a la que critica Arendt, sino al comunismo como otro tipo de sociedad que ya no consiste en el intercambio y explotación de la labor¹⁴⁶.

Como dice Arendt, Marx es un pensador de la sociedad, no de la política. Sin embargo, Marx piensa la sociedad en tanto crítico de ella, no como defensor del sistema social presente. El comunismo sería la auténtica sociedad, donde lo que prima ya no es la labor, sino la producción libre en comunidad. En todo caso, este tipo de convivencia de hombres libres en el comunismo, para Arendt, no llegaría a llamarse una “sociedad”, por que la sociedad es donde vive en relaciones mutuas de intercambio de bienes y productos. El comunismo de Marx, para Arendt, sería más bien lo mismo que en la *polis* griega, pero sin esclavos¹⁴⁷. Löwith también se percata de este aspecto de la “sociedad” comunista de Marx, que más se asemeja a la *polis* que a la sociedad civil hegeliana. En el fondo, dice, “según la idea de Marx, la verdadera “democracia” está en la *polis*, cumplida como *cosmopolis*, o sea en una comunidad de hombres libres, dentro de la cual el individuo no es *bourgeois*, sino *zoon politikon*.”¹⁴⁸. El comunismo sería algo así como vivir como ciudadano de la polis griega, pero posible para todo el mundo gracias a las nuevas condiciones productivas¹⁴⁹.

Sin embargo, Arendt afirma que Marx está glorificando plenamente a la sociedad civil, cuando lo que Marx hace, por el contrario, es criticar un tipo de sociedad alienada con vistas a una sociedad futura no alienada. Marx con está de acuerdo con cualquier tipo de sociedad,

¹⁴⁵ Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*, o.c.

¹⁴⁶ Por supuesto, Arendt explicará que esto no es posible porque siempre necesitamos laborantes, por un lado, y sobre todo un ámbito político donde resolver públicamente los asuntos humanos.

¹⁴⁷ Arendt, considera en este sentido que el comunismo de Marx no es utópico en el sentido de que ya había existido en Grecia, pero que sí es utópico en el sentido de que dicho tipo de vida en comunidad con ocio para todos podría realizarse sin laborantes que se encargen de cubrir las necesidades.

¹⁴⁸ Löwith, K., o. c., p. 408.

¹⁴⁹ No obstante, Arendt considera que Marx, además de la labor de los esclavos, también elimina el poder político.

sino que crítica y “avisora” otra. Arendt no se detiene en esta diferencia pues está le interesa, sobre todo, criticar todo lo “social”, en contraposición a lo “político”.

Para Arendt, la *necesidad* que antiguamente pertenecía el ámbito privado de la casa pasó a hacerse pública formando parte de la sociedad. Así, el *animal laborans*, los hombres y mujeres que laboran para la satisfacción de necesidades vitales, pasaron de la casa a la sociedad. La sociedad y la necesidad se convirtieron, entonces, en el ámbito fundamental del hombre. Ahora bien, dice Arendt, “en una *humanidad socializada* por completo, cuyo único propósito fuera mantener el proceso de la vida –y tal es desgraciadamente el nada utópico ideal que guía a las teorías de Marx–, la distinción entre labor y trabajo desaparecería.”¹⁵⁰ El ideal de Marx, como lo llama Arendt, sí era el de una *humanidad socializada*, pero no en los términos que describe ella, es decir, como una sociedad en la que lo único que importa es la labor y el consumo. Esta interpretación de Arendt es bastante cuestionable. Como dice Suchting, desde este punto de vista particular, Marx “lejos de ser un profeta del futuro, es, por el contrario, simplemente el teórico más consistente y comprensivo de la sociedad laboral contemporánea, de tal manera que su sociedad ideal –la *humanidad socializada*– es solo una sociedad de masas de laborantes”¹⁵¹. En efecto, no es así. Por el contrario, cuando Marx habla del comunismo como de la *humanidad socializada* no se refiere a la sociedad civil capitalista, la cual sería esa sociedad de pura labor necesaria para la vida, sino se refiere Marx a una sociedad de actividades productivas libres. En general la expresión “humanidad socializada” en Marx puede resultar bastante ambigua, pero en tanto que se refiere al comunismo, podemos aceptar lo anterior.

También podemos cuestionarle a Arendt decir que, en el ideal de humanidad socializada del comunismo, la distinción entre labor y trabajo desaparece, convirtiéndose toda actividad productiva en labor. Por el contrario, Marx considera que en el comunismo el tipo de actividad que quedaría sería libre, es decir, algo más parecido al *trabajo*, como lo ve Arendt. Holman, en este sentido, considera que “la actividad con la que Arendt se refiere a la labor es a lo que Marx se referiría con labor alienada”¹⁵². Es decir, lo que para Arendt es la actividad económica del mantenimiento de la vida física, sería para Marx todavía un estadio alienado de

¹⁵⁰ Arendt, H., *La condición humana*, p. 104.

¹⁵¹ Suchting, W.A., *o. c.*, p. 49.

¹⁵² Holman, C., *o. c.*, p. 4.

humanidad, porque el hombre así no es libre, sino constreñido por la necesidad de sobrevivir¹⁵³. Entonces, en términos de Arendt, diríamos el hombre libre del comunismo para Marx produce como un *trabajador* y el hombre alienado produce como *laborante*.

De esta manera, el tipo de sociedad al que se refiere Arendt donde toda actividad se convierte en labor es la que Marx llamaría como *sociedad civil* (en el sentido de burguesa), de la que parten los economistas políticos, en la que la actividad del hombre es labor alienada. Por el contrario, la sociedad proyectada al futuro de Marx, el comunismo, es una sociedad diferente donde la producción es más parecida a lo que Arendt llamaría trabajo: actividad productiva libre. Es la sociedad donde la vida del hombre no es un mero medio para la existencia física sino que consiste en la auto-producción libre del propio ser independiente de cualquier coacción.

En suma, Arendt está en lo cierto al decir que Marx toma el punto de vista de la sociedad para analizar la historia y el hombre. Para él, este carácter social del hombre es “el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al hombre, así también es producida por él”¹⁵⁴. El tipo de hombre y el tipo de sociedad son interdependientes. Pero Marx toma el punto de vista de la sociedad futura, el comunismo. Y esta sociedad futura, más que un sistema de labor, es una comunidad de hombre libres.

Este hombre del comunismo es el que caracteriza Marx como el del ser o esencia genérica (*Gattungswesen*), aquel que “se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre”¹⁵⁵. Produce el mundo entero y se auto-produce a sí mismo libremente. Produce a partir de leyes dadas por sí mismo, que pueden responder a variadísimos modos de ser, debido a su naturaleza universal; y no particular como la de los animales que solo siguen leyes impuestas por la naturaleza. El hombre produce su modo de vida, el cual es siempre un modo de vida social, pero escogido por él. El hombre es un ser genérico, pero no es un ser genérico de la manera cómo lo

¹⁵³ También Heller coincide con esta posición: “No fue por casualidad que Marx usara el concepto de labor (*Arbeit*) sobre todo como un sinónimo para la categoría del proceso de trabajo alienado. Es innegable que el trabajo siempre sirve para la autopreservación de la persona... pero esto por sí mismo no nos dice si es que las personas lo disfrutan o los desprecian, si es que lo consideran como una arena en la que pueden ejercitar y desarrollar su talento especial o no” (Heller, A., *Sociología de la vida cotidiana*, p. 63).

¹⁵⁴ Marx, K., *MEF*, p. 141.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 111.

interpreta Arendt, es decir, ser genérico porque actúa como un miembro de la especie preocupado por la mera supervivencia a través de la labor¹⁵⁶. Esta interpretación de Arendt sobre el ser genérico concuerda con la calificación que le hace Marx solo como un pensador de la labor, lo cual cuestionamos. En efecto, como dice Holman, si bien es cierto que Marx considera que el hombre produce su propia vida, se refiere a que “la vida es claramente la vida genérica. La distinción entre vida y vida genérica está perdida en Arendt hasta el punto de que ella interpreta a la última como la representación conceptual del proceso donde los individuos son asimilados en un fluir común...”¹⁵⁷. Arendt no se detiene en el significado original que da Marx a lo genérico, que no es simplemente genérico en el sentido de referirse de la especie humana como una especie animal más, sino de la especie humana como la única que produce su ser libremente.

Entonces, a pesar de lo dicho, ¿por qué Arendt cataloga a Marx como un pensador de la labor? Tal vez la causa por la que Arendt le atribuye un sentido de sociedad no concordante con la intención del propio Marx sea el fenómeno de la desaparición de lo público que ella denuncia y al que Marx, de alguna manera, se adhiere sin recelo. En efecto, ya vimos que Marx consideraba al Estado de Hegel como una ficción cuya función es esconder las relaciones sociales de producción, las cuales son la realidad desde la que se comprende al hombre para Marx. Para Arendt, lo que sucedía con Marx es que estaba percibiendo un fenómeno de la Modernidad, que es la desaparición de lo público, es decir, del Estado; y la elevación de la sociedad como el ámbito fundamental. Para Arendt, en la Modernidad, el Estado es el último vestigio desfigurado del espacio público que ella “añora”.

Para Arendt, antes del auge de la sociedad, el espacio público de la *polis* significaba un espacio de libertad y, por el contrario, el espacio privado de la casa era el espacio de la necesidad. La casa era el espacio pre-político en el cual se dominaba la necesidad para poder hacer posible la libertad en la *polis*. En la casa, por lo tanto, “era válido” el uso de la violencia contra los esclavos¹⁵⁸, a quienes se les obligaba a vivir una vida de exclusiva labor para liberar a sus amos de esta. En este espacio, era donde se ejercía el gobierno; “el concepto de

¹⁵⁶“Un *Gattungswesen*... solo cuando la reproducción de la vida individual queda absorbida por el proceso de la vida de la especie”(Arendt, H., *La condición humana*, p. 125).

¹⁵⁷ Holman, C. o. c., p. 3.

¹⁵⁸ Así como las mujeres y niños que estaban en potestad del ciudadano griego o el padre de familia romano.

gobernar y ser gobernado, de gobierno y poder en el sentido en que lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompañaba, se tenía por pre-político y propio de la esfera privada más que de la pública”¹⁵⁹. Por el contrario, la esfera pública no era la esfera del gobierno o dominación y menos de la violencia, sino que ella “sólo conocía *iguales*”¹⁶⁰. Ahí, “ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado”¹⁶¹. Es la igualdad propio del ideal de la democracia ateniense.

Ahora bien, con el auge de la sociedad en la Modernidad, que significó el paso de las actividades “domésticas”(es decir, económicas) a la esfera pública, los modos de administración propios de esta esfera(el gobierno y el dominio) entraron también a formar parte al espacio de lo público. De esta manera, el Estado ya no consistió tanto en el espacio de la libertad, sino más bien en el espacio del gobierno e incluso violencia. El Estado pasó a no ser más que una institución que cumplía funciones ordenadas por la marcha de la sociedad. De ahí, que Arendt comprende el sentido de la denuncia de Marx sobre las funciones que cumple el Estado en la sociedad capitalista:el Estado es solo una superestructura ideológica ideada por las clases dominantes para esconder la real situación de desigualdad presente en la sociedad. De esta manera, “las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes”¹⁶². Para Marx, los ideales democráticos de la ilustración son ideologías ficticias que apañan un sistema social desigual.

Arendt acepta esta crítica de Marx, es decir, es cierto que el Estado en la sociedad no cumple la función que dice cumplir, sino que solo expresa intereses particulares. A su vez, Arendt considera que este descubrimiento no fue muy original, sino que respondía aun proceso que ya se veía venir desde el pensamiento económico anterior¹⁶³. Ahora, si bien Arendt está de

¹⁵⁹ Arendt, H., *La condición humana*, p. 44.

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ *Ibíd.*

¹⁶² Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 50.

¹⁶³ Así, afirma ella, “...que la política no es más que una función de la sociedad, que acción, discurso y pensamiento son fundamentalmente superestructuras relativas al interés social, no es un descubrimiento de Karl Marx, sino que, por el contrario, es uno de los supuestos que dicho autor aceptó de los economistas políticos de la Edad Moderna” (Arendt, H., *La condición humana*, p. 45.). Aun así, no es justo negar que Marx fue más enfático que nadie en su denuncia de la ideología como la que esconde formas de gobierno injustas en la realidad socio-económica. Además, la posición de Marx no fue simplemente continuista con la de los economistas políticos, sino más bien crítica con respecto a su visión del hombre en el trabajo, la propiedad y la sociedad. Dichos economista, para Marx, no lograron percibir que la esencia de estos fenómenos en la modernidad es la

acuerdo con que el Estado no cumple su función, no está de acuerdo con que el Estado deba desaparecer como pensaba Marx. Al contrario, para ella, el Estado es uno de los pocos rezagos de vida política que queda.

La preocupación de Arendt está centrada en la desaparición de un auténtico espacio público donde se de la *acción* (no la labor, ni el trabajo). La política, en este sentido, es un espacio que permite la igualdad de los individuos; igualdad que consiste, sin embargo, en su igual capacidad de ser distintos unos de otros en la expresión de su propia identidad. Esta capacidad humana origina la pluralidad de los hombres, ya que “la pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tienen el doble carácter de igualdad y distinción”¹⁶⁴. Este espacio público originalmente estaba ocupado por la *polis*, que funcionaba como ciudad-estado. El Estado, ahora con el auge de la sociedad, se ha convertido en el espacio de dominación en el que se dictan normas con la que se busca “normalizar a sus miembros... a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente”¹⁶⁵, pero desaparecer el Estado no va a solucionar el problema, sino lo empeorará. Para Arendt, el Estado se convierte en un ente de dominación, pero eso no quiere decir que debamos hacerlo desaparecer. Al contrario deberíamos tratar de devolverle su cualidad de espacio público de libertad¹⁶⁶.

Es posible que esta enfática preocupación de Arendt por la desaparición de la acción política la haya llevado a omitir aspectos del pensamiento de Marx que muy bien podrían empalmar con las propias críticas que ella hace. No es que Marx considere la vida humana esencialmente como la que se da en una sociedad de la labor, más bien esta sería un modo de vida negador de la esencia humana. Pero, como Marx se deshace tan fácilmente del Estado, no se percata del peligro de un recrudescimiento de este tipo de sociedad de la labor. Esto debido a que él

alienación del hombre, que consiste en la deshumanización: “La producción produce al hombre no sólo como mercancía,... lo produce... como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente.” (Marx, K., *MEF*, p. 123.)

¹⁶⁴ Arendt, H., *La condición humana*, p. 200.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶⁶ Sucede que Arendt y Marx tienen diferentes conceptos de libertad. Como actividades de libertad, Arendt privilegia la acción (*praxis*), Marx privilegia la producción (*poiesis*). Esto habría hecho que Marx se deshaga tan fácilmente del Estado, pues no se percató del peligro de la desaparición de la acción política. Esto lo veremos mejor en 3.3.

consideraba que el comunismo era algo que ya se veía venir en el futuro, así que el modo de vida laboral de la sociedad de mercado estaba por terminar.

Entonces, ambos autores está criticando el rol normalizador de la sociedad laboral. Arendt, por ejemplo, crítica que en la sociedad “cualquier cosa que hacemos, se supone que la hacemos para *ganarnos la vida*”¹⁶⁷. Como ya vimos, esta crítica no es para nada discordante con la de Marx hacia la misma sociedad en la que la laborse termina convirtiéndose en actividad humana alienada: actividad que no es fin, sino solo un mero medio “para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física”¹⁶⁸. Tanto Arendt como Marx están criticando el modo de actividad que prima en la sociedad. Y se le puede cuestionar a Arendt el no atender a este punto notablemente crítico de Marx con respecto a la alienación humana en la sociedad. Esta crítica de Marx se vincularía bastante bien con la crítica de Arendt a la “inacción” de la labor en la sociedad. Pero la solución que proponen ambos autores es distinta. Para él, la sociedad de labor ya esta por terminar para dar paso a una sociedad libre comunista. Para ella, la mejor manera de controlar la sociedad de labor es privilegiando la acción.

Entonces, no podemos encasillar a Marx como un pensador la labor y de la sociedad civil, como hace Arendt. De ahí que ella llega a atribuirle a Marx el haber caído en una “contradicción”. Según ella, Marx, por un lado, habría considerado al hombre como *animal laborans*, es decir, como ser de necesidades que vive inserto dentro de la sociedad civil. Pero, por otro lado, habría considerado que, en el comunismo, el hombre se libera de las actividades repetitivas y necesarias de la labor. El análisis de la problemática de los puntos de partida del pensamiento de Arendt, que he desarrollado en este capítulo, nos dan luces sobre esta cuestión. No se trataría entonces de una “contradicción”¹⁶⁹. Lo que sucede es que Marx no usa los conceptos de Arendt y no diferencia entre labor y trabajo tan tajantemente. Entonces, no es que, por un lado exalte la labor y luego la desaparezca. Marx no exalta la labor, ni el sistema social de labor. Estos son modos de vida, más bien, alienados. Para él, desaparecida la alienación, se daría paso a una sociedad humana con actividades productivas libres.

¹⁶⁷ Arendt, H., *La condición humana*, p. 136.

¹⁶⁸ Marx, K., *MEF*, p. 112.

¹⁶⁹ A pesar de que tiene ambigüedades y tensiones a las cuales apunta certeramente Arendt.

2.3 Marx no se contradice: el hombre libre como *homo faber*

Marx define al hombre como productor libre¹⁷⁰. El hombre esencialmente es libre de escoger la forma final de su producto creado, libre por lo tanto de escoger su modo de actividad productiva. A su vez, su actividad no se la entiende encadenada a la necesidad natural como en los animales que siempre producen lo mismo, sino liberada de esa necesidad. Es patente una concepción de hombre que trata de marcar una diferencia específica humana, aunque lo que diferencia al hombre y animal, solo el hombre es libre y su libertad consiste en la actividad del producir y en relación armónica con la naturaleza y los otros.

Sin embargo, la vida productiva se halla negada circunstancialmente antes del comunismo. El hombre labora alienándose, pero esta existencia no es muestra de su verdadera esencia, sino es su esencia alienada en determinadas circunstancias sociales. Gracias a la abolición de la propiedad privada, del Estado y la Religión, el comunismo implanta una sociedad de hombres iguales y libres. Así, en el comunismo, ya no se dedicarán los hombres a labores alienadas, sino a obras elegidas por el mismo con productos finales elegidos por sí mismo; desarrollando todas sus capacidades. Esto sería posible porque los medios de producción, que se volverían comunes, están en un grado tal de desarrollo que permiten a todos el tiempo para dedicarse a actividades creativas, no dirigidas por la necesidad de laborar. Entonces, consideramos que se puede criticar a Marx de ser muy esperanzado en el progreso (como veremos en el capítulo 3), pero no de contradecirse: Sucede que Arendt considera que Marx habría hecho predominar a la labor como la principal actividad del hombre y que, por lo tanto, se habría contradicho porque, en el comunismo, elimina dicha labor. Nuestra posición es que no se le puede hacer a Marx la acusación de haberse contradicho pues no definió al hombre como laborante y menos el sentido que le da Arendt (en el que a la labor se la entiende como sujeción natural del hombre). Si bien es cierto que Marx describe al hombre encadenado a la labor en las sociedades pre-comunistas; en el comunismo, por el contrario, esta situación cambiaría dando paso a un nuevo tipo de actividad productiva, que a diferencia de la anterior, sería libre.

Es cierto que el hombre laborante de las sociedades pre-comunistas es descrito por Marx, pero en su estado alienado. Esa existencia volcada en la labor es real para Marx, pero es una realidad que niega la esencia humana. Este carácter dual en la manera en que Marx describe a

¹⁷⁰Esta concepción del hombre ya la explicamos en el primer capítulo. Sobre la esencia productiva y libre trata en específico 1.1.

la sociedad y al hombre, como alienados y no alienados, ya la hemos visto en 1.3. Marx describe al hombre de capitalismo como laborante, sí, pero en tanto que no cumple la esencia humana. Marx no “glorifica” la labor, ni pone como lo que define al hombre. Lo que Marx glorifica es la producción y lo que en todo caso define al hombre es la *producción libre*. Esto también ya lo vimos en 1.2. Entonces, Marx no cae en la contradicción de definir al hombre como laborante para luego desaparecer la labor: más bien, Marx define al hombre como productor libre en potencia, cuya esencia está circunstancialmente alienada antes del comunismo. Sucede que Arendt no atiende a la complejidad que introduce la alienación. En todo caso, Marx replicaría que, usando la terminología de Arendt, su concepción de hombre no lo pone como laborante (*Arbeiter*), sino como trabajador u obrero (*Werker*), porque es este último el que debe producir libre, pues esa es la diferencia específica del hombre respecto a los animales.

Para Marx el hombre es fundamentalmente un productor libre que “...hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia”¹⁷¹. Se trataría de un tipo de actividad más parecida a lo que Arendt llamaría trabajo, ya que consiste en la creación de un mundo humano a partir de la naturaleza que da los materiales para su creación. En la labor, por el contrario, la naturaleza de su cuerpo lo obliga a producir bienes de consumo necesarios para sobrevivir. Como vimos en 2.2, cuando Marx se refiere a las actividades productivas no libres, las refiere como labor alienada (*entfremdete Arbeit*). Arendt no utiliza el concepto de labor alienada para caracterizar la falta de libertad en la producción, porque para ella la labor, en sí, no es libre. La necesidad es la que la caracteriza. Utilizar el concepto de alienación implica que dicha alienación puede ser revocada en el futuro, donde habrían solo actividades “libres”. Pero, para Arendt, la labor nunca es libre, salvo que se la entienda como puro consumo y eso para ella no es suficiente: el consumo siempre requiere actividad coaccionada (no libre) que lo satisfaga, la labor. Entonces, al tipo de actividad que Marx llama labor alienada, Arendt la llamaría labor a secas.

Según los estadios de la alienación de Marx, explicados en 1.3, la labor es alienada porque se pierde el objeto producido ante otro, pero sobre todo porque se pierde la actividad vital misma. La labor está alienada no solo porque lo que uno produce va a manos de otro, sino

¹⁷¹ Marx, K., *MEF*, p. 113.

también porque dicha actividad productiva ya no es “objeto de nuestra voluntad”, sino obligada por la necesidad. La alienación no es un asunto meramente social, sino que también es una contradicción dentro de la vida individual misma: uno produce no porque quiera producir, sino porque está obligado a hacerlo para vivir. En ese sentido, casi toda labor es alienada, porque se hace por necesidad. Si hablamos de “labores libres”, lo cual para Arendt sería un contrasentido, nos referiríamos a actividades necesarias para la vida que, sin embargo, las hacemos queriéndolas hacer porque las disfrutamos, como el consumo¹⁷². Pero para Arendt, todo consumo requiere un esfuerzo anterior que lo satisfaga, el cual tiene que hacerse incluso sin quererlo. La labor, en tanto actividad forzada por la naturaleza, es parte de la condición humana¹⁷³.

Entonces, cuando Arendt acusa a Marx de haber caído en una contradicción está pasando por alto el hecho de que lo que desaparece en el comunismo no es en sí todo tipo de actividad productiva, sino solo la que no es libre, es decir, la que está alienada. Es decir, precisamente la que Marx considera que está negando la esencia del hombre. En ese sentido, Marx no está glorificando a la labor de la que habla Arendt, sino al trabajo. El cual es una actividad productiva con mayor componente de libertad porque contribuye con “necesidades” más elevadas como la de durabilidad y belleza. Es decir, el hombre productor de Marx es más un *homo faber* que un *animal laborans*.

Para Marx, la labor enajenada “...invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia”¹⁷⁴. Es claro que Marx no está glorificando este tipo de actividad, sino más bien denunciándola. Entonces, al igual que Suchting y Holman, concuerdo con la posición que afirma que el tipo de actividad productiva esencialmente humana, que diferencia al hombre del animal para Marx, no es lo que Arendt llamaría labor, sino lo que ella llamaría trabajo¹⁷⁵. Es cuestionable en Arendt el proponer que Marx exalta al *animal laborans*, cuando Marx lo hubiese descrito sobre todo como un *homo faber*.

¹⁷²Muchas veces cuando Marx describe estas actividades laborales genéricas *queridas* se refiere más a actividades de consumo o disfrute que a labores en sí.

¹⁷³No de la esencia, por que la concepción de hombre de Arendt ya no explica la “esencia” humana, sino las condiciones del hombre.

¹⁷⁴ Marx, K., *MEF*, p. 113.

¹⁷⁵Cf. Suchting, W.A., *o.c.*, p. 49; “La actividad a la que Arendt se refiere como labor es a lo que Marx se refiere como labor alienada” (Holman, C., *o.c.* p. 4.)

Arendt explica la supuesta contradicción a la que habría caído Marx así:

La actitud de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equívoca. Mientras fue una «necesidad eterna impuesta por la naturaleza» y la más humana y productiva de las actividades del hombre, la revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando ésta quede abolida, el «reino de la libertad» podrá suplantar al «reino de la necesidad».¹⁷⁶

En primer lugar, sí es cierto que Marx por un lado considera a la labor como una “necesidad impuesta”. Pero no es cierto que, por otro lado, la considere como una actividad esencialmente humana. Como ya vimos, lo esencialmente humano sería en todo caso el trabajo, el cual debería ser producción libre. Esta última, el trabajo, es la que se daría en el comunismo y no la primera. En ese sentido, de lo que el comunismo se deshace no es de *toda actividad productiva* sino solo de la labor alienada¹⁷⁷. Por otro lado, si para Marx la labor era una actividad “productiva”, lo era solo en tanto satisface las necesidades del hombre, ya sea el propio laborante o el propietario. En efecto, la labor tiene una función para Marx: satisface necesidades. Pero, si la vemos en su aspecto alienado, es decir, como actividad forzada, solo es útil históricamente antes del comunismo, luego ya podría ser superada¹⁷⁸. En ese sentido el comunismo es esencialmente un “reino de la libertad”. Ahí, ya no hay labor alienada, solo trabajo libre.

Como vemos, hay una problemática terminológica y conceptual aquí. Arendt no llega a percatarse adecuadamente que para Marx no todo tipo de labor es igual: hay una labor alienada, la cual es la que denuncia, pero hay también una labor no alienada (las actividades “genéricas” de la reproducción sexual y el consumo de víveres). Para Marx, la labor alienada

¹⁷⁶ Arendt, H. *La condición humana*, p. 116.

¹⁷⁷ Como señala Suchting, para Marx no todo tipo de labor es alienada, es decir, no todo tipo de labor es como la describe Arendt, hay un tipo de labor que queda en el comunismo, que es esencialmente humana (que para Arendt sería más parecido a lo que ella llama consumo y que no describe la totalidad del proceso laboral). Así, “Marx (and Engels) did not mean that communism would ‘do away with’ labor in general, in the sense that it is constitutive of the human being as such, but that it would abolish a certain sort of labor.” (Suchting, W.A., *o.c.*, p. 50.)

¹⁷⁸ A pesar de que es necesaria históricamente, Marx sí critica duramente el “aspecto negativo” de la labor: su alienación: “Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo.” (Marx, K. *MEF*, p. 110). Para Arendt, dicho “aspecto negativo” no es un mero aspecto sino lo que define a la labor y es irrenunciable, como vimos en 2.1 y retomaremos en el siguiente capítulo.

desaparece en el comunismo, pero estas labores “genéricas” no¹⁷⁹. Entonces, no es que Marx por un lado glorifica la labor y, por otro lado, se libera de ella, como cree Arendt al decir que “en todas las fases de su obra define al hombre como *animal laborans* y luego lo lleva una sociedad en que su mayor y más humana fuerza ya no es necesaria”¹⁸⁰. Marx no define al hombre como *animal laborans*. Un “animal de labor” para Marx sería un hombre alienado. En todo caso lo define más como *homo faber*, un productor y creador de cosas. Luego de ser abolida la alienación (en la cual sí se es un *animal laborans* también un trabajador que produce por motivos “laborales”¹⁸¹) lo que queda en el comunismo es la actividad productiva libre, lo que, en el marco conceptual de Arendt, correspondería al trabajo del *homo faber*.

Marx, sin embargo, no se dedicó a crear una denominación completamente diferente para este tipo de actividad productiva libre, como hizo Arendt. Para él era claro que dicha actividad productiva en el comunismo sería libre, ya no alienada. Por otro lado, no hay que dejar de lado que incluso la labor alienada tiene un resultado positivo para Marx, el cual es, como vimos en el anterior capítulo, su productividad. Pero esta productividad es solo positiva en tanto que produzca un desarrollo de las fuerzas productivas capaz de hacer posible el comunismo en el futuro. Su valor no es intrínseco a la labor misma, sino a lo que produce para el futuro, en el que ya no habría labor alienada, sino trabajo libre.

Marx sí se percató de la diferencia entre la producción como sujeta a la naturaleza y la producción libre: relacionó la primera característica que menciona Arendt a la labor alienada y la segunda característica, al trabajo y obrar libre que se daría en el comunismo. No las distinguió en conceptos separados como Arendt. La explicación de Marx está centrada en el

¹⁷⁹Por lo que Arendt se pregunta si en el comunismo de Marx todo el tiempo se gastaría en actividades de consumo. Las actividades solo están viendo un lado de la labor (es decir, lo placentero y hasta deseado), no el lado del esfuerzo obligado (es decir, el dolor de realizarlas y no deseado). Esta visión hedonista siempre funciona en el laborante, por lo que evita la labor en lo posible. Pero si las labores se reducen al mínimo (o desaparecen) el tiempo se usaría en el desarrollo de nuevas capacidades productivas y en la producción de necesidades más altas y espirituales. Por el contrario, para Arendt, no importa tanto si es que el proceso de la labor es genérico o no, o si es placentero o no, porque lo que caracteriza a la labor es la necesidad con la que se realiza. Si solo vemos a la labor en su aspecto placentero estamos concentrándonos en el aspecto de consumo de víveres, pero todo consumo requiere una actividad laboral anterior, que normalmente es vista como medio de supervivencia, no como fin en sí. Para Marx, una actividad realizada como medio de supervivencia física está alienada. Y para Arendt estas actividades nunca terminan en tanto que haya consumo, duran tanto como la vida dura. Por ello, la labor alienada no se termina tampoco, como veremos en 3.1.

¹⁸⁰ Arendt, *La condición humana*, p. 116.

¹⁸¹Recordemos que Arendt considera que la diferencia entre trabajo y labor se ha perdido por el predominio de la primera, que persigue fines de supervivencia y mantenimiento del cuerpo; por lo que toda producción es ya vista como labor.

tema de la alienación y cómo esta niega al hombre. En ese sentido, la labor, como la entiende Arendt, para Marx solo sería una “condición circunstancial” de alienación de la que luego puede liberarse el hombre para dar paso a su verdadera naturaleza. Más bien, Arendt, al aplicar su terminología a Marx, está olvidando el rol fundamental que cumple la historia de la alienación en el pensamiento de este.

Por la misma razón, no podemos afirmar, como hace Arendt, que para Marx en el comunismo toda la vida humana se realiza en base a la forma de la “sociedad”, entendida como aquella forma de vida en que todos consideran que la existencia consiste en ganarse la vida. Como vimos en 2.2, esto último sería lo que sucede en la sociedad capitalista donde prima la alienación. La auténtica sociedad para Marx es la sociedad libre donde el hombre produce libremente, es decir, donde su actividad productiva no está guiada por la mera supervivencia, sino por la libre producción libre: donde los hombres “...toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad”¹⁸². Lo cual incluye que nadie domine a nadie, porque cada individuo posee individualmente su propia vida para hacer de ella un fin y no un medio de supervivencia; no obstante, Marx no propone otro modo de organización en reemplazo.

El concepto de “sociedad” de Arendt es bastante similar a lo que denuncia Marx en la sociedad capitalista. Es la sociedad en la que “...cada individuo es un conjunto de necesidades”¹⁸³ o, en palabras de Arendt, donde “...todos sus miembros consideren lo que hacen fundamentalmente como medio de mantener su propia vida y la fe de su familia”¹⁸⁴. Tanto Marx, como Arendt son críticos de este tipo de sociedad en la que el hombre es uniformizado en su actividad¹⁸⁵. Este tipo de sociedad es el que recorta la libertad del hombre y la expansión de las capacidades para Marx y, a su vez, la que hace imposible la acción y la pluralidad para Arendt. A esta sociedad de labor y consumo, Marx la llama sociedad civil y Arendt la llama simplemente sociedad. En ambos casos es una realidad criticada por los autores¹⁸⁶.

Entonces, podemos cuestionar a Arendt el considerar que Marx se “contradice”. Marx tiene una concepción de hombre libre “coherente” si aceptamos que el desarrollo de las fuerzas

¹⁸² Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 87.

¹⁸³ Marx, K., *MEF*, p. 166.

¹⁸⁴ Arendt, H., *La condición humana*, p. 57.

¹⁸⁵ Como dice Suchting, “...it should be clear that it is also false to see Marx as the theoretical prophet of the laboring society in Miss Arendt’s sense. On the contrary, Marx was one of the most passionate critics of the state society, some features of which Miss Arendt describes” (Suchting, W.A., *o.c.*, p. 52.)

¹⁸⁶ Esto lo veremos mejor en 3.3.

productivas permiten la libre elección del propio trabajo para todos, porque la expropiación hace que todos cuenten los medios para realizar su propia individualidad sin necesidad de vender su fuerza de trabajo. No obstante, a pesar de eso, la crítica de Arendt se desacredita por ello. Pues, si el hombre se libera de la alienación y en el comunismo su actividad es auto-productiva y libre, queda todavía la cuestión de *quién o quiénes* realizarán aquellas actividades repetitivas que se hacen por supervivencia. Las que considera que son las actividades menos libres de la *vita activa*¹⁸⁷, a las que Arendt llama labores. Si, para Marx, el comunismo supone, para los individuos, “..la superación de cuanto hay en ellos de natural”¹⁸⁸ y si las actividades productivas en este serán vistas exclusivamente como la realización humana y libre de los hombres tendríamos que excluir las labores necesarias, las cuales considera Marx son cada vez más suplidas por las máquinas.

En todo caso, no necesitaríamos ver esto como una contradicción, pues el comunismo de Marx supone su realización en un mundo donde las fuerzas productivas estarían tan desarrolladas que la cuestión sobre las actividades laborales ya no sería problemática, porque las necesidades de supervivencia estarían de alguna manera siendo cada vez más satisfechas. Con Arendt, podemos cuestionar esta noción del desarrollo de las fuerzas productivas con un carácter liberador tal que pueda resolver este problema, lo cual para Arendt es una confianza excesiva en los nuevos medios de producción, entre ellos, las máquinas.

3. La crítica de Arendt: la necesidad en la condición humana

Arendt sostiene que Marx se contradice glorificando la labor, por un lado, pero que, por otro lado, en el comunismo hace desaparecer toda actividad laboral. Vimos en el capítulo anterior que esta acusación es cuestionable, pues Marx no se contradice de esta manera: no glorifica la labor, sino más bien la denuncia como actividad alienada. En el comunismo, la alienación termina porque, en principio, esta era una negación de la esencia del hombre. En ese sentido, si utilizamos las clasificaciones de Arendt, el hombre para Marx es un *animal laborans* solo de un modo circunstancial, pero es sobre todo un *homo faber* esa caracterización es la que se realizaría en el comunismo donde el trabajo humano sería libre.

¹⁸⁷ Que realizaban los esclavos en una sociedad esclavista, pero que también realiza cualquiera que trabaje por un sueldo dado por el capitalista.

¹⁸⁸ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 80.

El trabajo u obra (*Werk*) en el comunismo sería libre, pues no sería labor alienada (*Entfremdete Arbeit*). Como vimos, la concepción de labor de Arendt incluye a cualquier actividad que es hecha como medio para mantener la vida física, el cual también es el modo como caracteriza Marx a la labor en la sociedad capitalista, en la que esta es actividad alienada. Por ello, Arendt considera que Marx confiaba demasiado en el desarrollo de las capacidades productivas y la riqueza heredada hasta el punto de que alcance para disminuir las actividades laborales a un mínimo. Así, la insistencia de Marx por la libertad humana podría estar menospreciando el rol que juega la necesidad en la condición humana del hombre. Pues, después de todo, la labor es una condición fundamental de la vida de los hombres de la cual no pueden escapar mientras quieran mantener su vida física. Así, las actividades repetitivas y penosas de la labor, no pueden desaparecer por completo. Y, en ese sentido, siempre estamos algo alienados, porque aunque sea nuestro mismo cuerpo nos obliga realizar actividades laborales en las que nuestras fuerzas productivas son utilizadas para el mantenimiento de la vida física (a través de la satisfacción de las necesidades), en vez del desarrollo de nuevas capacidades y potencialidades.

Precisamente esta crítica de Arendt es reveladora con respecto las tensiones que presenta un pensamiento como el de Marx, quien siempre insistió en atender al aspecto material de la producción humana, la cual se da en un metabolismo entre hombre y naturaleza. Pero, en el comunismo que “avisora”, privilegia las actividades productivas libres de la necesidad. Entonces, mi propuesta a este respecto es que Arendt sí logra observar un problema central en el pensamiento de Marx: este tiene una confianza excesiva en la productividad material de la modernidad, que lo llevó a pensar que sucedería una desaparición de la alienación. Como vimos en el capítulo anterior, la labor alienada de Marx formaría parte de lo que Arendt llamaría “labor”¹⁸⁹. La diferencia principal es que la labor alienada de Marx termina cuando termina la sociedad capitalista; en cambio, la labor de Arendt nunca termina porque es una condición de la vida humana el “ser esclavo” aunque sea de nuestro propio cuerpo, de nuestra “vida física”. Arendt no necesita llamar “alienada” a la labor, porque para ella es obvio que toda labor guiada por la supervivencia natural no es libre y es, en ese sentido, alienada. Así, es acertada la crítica de Arendt en el sentido de que la penuria y necesidad de ciertas actividades repetitivas, que sirven para la satisfacción de necesidades vitales, son inevitables y, por ello,

¹⁸⁹Lo cual, para Arendt, incluye también al trabajo cuando este es hecho solo con el motivo de “ganarse la vida”.

Marx mostraba una extralimitada confianza en el aumento de las fuerzas productivas del hombre y en la mecanización de los procesos, que lo llevaron a avisar el comunismo como un “reino de libertad”¹⁹⁰.

De esta manera, en este último capítulo, explicaré en primer lugar (3.1) por qué para Arendt el hombre no puede liberarse de la necesidad en la vida activa. En segundo lugar (3.2), discutiré las nociones de Arendt sobre el modo que se daría el modo de vida comunista para Marx. Arendt considera que Marx lo consideraba como una “sociedad de ocio” posible para todos. En tercer lugar (3.3), señalaré que, a pesar de sus diferentes enfoques, Marx y Arendt comparten puntos críticos en común.

3.1 El hombre “liberado” completamente de la necesidad de la labor

En su obra, Marx no desarrolla una exposición explícita del modo de vida y la organización que tendría el comunismo, ya que este es una sociedad que proyecta en el futuro. Sin embargo, como vimos en el capítulo 1, es claro en el comunismo el hombre realizaría su esencia productiva libre. Es decir, seguirá produciendo, pero ahora con libertad y esta libertad traería incluso una mayor productividad debido a que desarrollará todas sus habilidades. Por el contrario, la alienación supone la no libertad en la actividad productiva humana. Esto sucede porque la alienación es descrita como una pérdida del propio trabajo en varios sentidos: es pérdida del objeto producido que va a parar a manos del capitalista, pérdida de la relación con los otros y con la naturaleza, pero sobre todo es pérdida del propio trabajo en el sentido de pérdida de la propia actividad vital, de la propia fuerza productiva, que ya no es realizada por voluntad propia, sino obligada por la necesidad de supervivencia; en ese sentido una actividad alienada es una actividad no libre. Al desaparecer la alienación, no desaparece solo la relación contractual entre los hombres, sino también la relación alienada del hombre consigo mismo y la naturaleza a los que ya no considera medios de supervivencia. Todo esto contiene la alienación y es lo que desaparece en el comunismo.

¹⁹⁰En el fondo, hay una narración histórica teleológica que “resolvería” el dualismo metafísico en el comunismo como la realización la libertad humana en la historia, prometida por el desenvolvimiento de la esencia humana en el transcurso de la historia.

Ahora bien, para Marx, la alienación desaparece porque se revoluciona la sociedad al eliminar la propiedad privada, el Estado y la Religión. Con la eliminación de estas, se eliminaría la división social entre clases que hacía uso de estas estructuras ideológicas. En suma, el comunismo trae la libertad del hombre, que ya no es esclavo ni de otro hombre, ni tampoco de la necesidad natural que le quita su libertad productiva. En ese sentido, el comunismo se puede entender como la desaparición del “reino de la necesidad”¹⁹¹, en el sentido de que la *praxis* productiva humana ya no está encaminada a la supervivencia sino dirigida por la voluntad humana.

Esta liberación total sería posible gracias al fin de las relaciones sociales de producción capitalista, lo cual que sería posible gracias al “mundo de riquezas” dado por desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, las maquinarias, técnicas y conocimientos heredados. Cuando estos niveles de productividad no estaban suficientemente desarrollados la necesidad de supervivencia hacía que unos hombres obligen a otros a satisfacer sus necesidades. Estos que eran obligados, lo hacían por la violencia a los que se los sometía, pero sobre todo por la necesidad de supervivencia que los obligaba a perder sus productos en manos ajenas y a perder su actividad vital, la cual constituía su propio ser¹⁹². Marx considera que la riqueza productiva heredada hacía posible que ya nadie domine a nadie, que todos se apropien de sus productos y que se apropien de su propia actividad para ser realizada libremente.

La pérdida y apropiación de la propia actividad dentro de la dinámica de la alienación no debe ser olvidada, porque solo con ella se entiende el sentido completo del concepto de alienación. Este no debe ser visto solo como una relación social entre hombres, sino como una relación del hombre consigo mismo, por el cual este pierde el control de su propia vida ya que actúa obligado por la necesidad de sobrevivir. Como veremos, si Marx se hubiese preocupado solo por el reparto equitativo de bienes sociales y no por la libertad misma del hombre en su vida propia, su comunismo podría entenderse como una sociedad de obreros estandarizados que son iguales en tanto que están igualmente alienados. Ese definitivamente no era el ideal de Marx. Modelos de comunismo estatista, donde las personas son obligadas a trabajar en

¹⁹¹ Expresión que usa el mismo Marx en *El Capital* para referirse a toda producción guiada por fuerzas naturales exteriores (Cf. Marx, K., *El Capital*, V.III, p. 759).

¹⁹² En efecto, es la necesidad de supervivencia la que siempre obliga a vivir alienado y dominado por otro. Pues al final, como ya Hegel había notado, es el miedo a la muerte del siervo la que configura su relación con el amo. Este “elige” vivir alienado con tal de no morir (Cf. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 2008, p. 119).

nombre de la igualdad, hubiese sido para Marx otra ficción ideológica más¹⁹³. En el comunismo tal como lo entendía Marx habría libertad total en la producción humana. Cada uno voluntariamente se dedicaría a la actividad que quiera en el tiempo que quiera.

Arendt precisamente pone su crítica ahí: según ella, con su propuesta de comunismo, Marx cree que es posible liberarse de la labor, es decir, de la necesidad práctica. Sin embargo, las actividades humanas no siempre son libres, pues siempre hay una parte de actividad humana que es realizada por necesidad y no por libre elección. Entonces, propongo que Arendt considera acertadamente que es imposible liberarse de la necesidad natural en la vida práctica humana, en el sentido de que es imposible liberarse de la labor. Como vimos en 2.2, podemos entender con “labor” en Arendt al tipo de producción repetitiva y forzada que Marx atribuye a la labor alienada. Sin embargo, Arendt no usa el término alienación, sino que usa labor a secas. El término alienación tiene la connotación de pérdida y recuperación. Para Arendt, no se “pierde” ni “recupera” ninguna esencia: la labor es siempre una actividad no libre y es una condición humana irrenunciable si es que se quiere mantener la vida a través del consumo.

Arendt explica que el consumo nunca termina, pues los bienes de consumo (incluso en abundancia y riqueza) siempre se terminan; por ello, siempre son necesarias nuevas labores que alguien debe realizar forzosamente para que no acabe la vida. Entonces, los “medios de producción” que con la nueva tecnología se han desarrollado pueden aminorar nuestras tareas necesarias pero no pueden eliminarlas, salvo que estas tecnologías sean máquinas tan autosuficientes y autónomas como el propio ser humano, lo cual sería casi como volver a una sociedad esclavista pero con estos nuevos *robots* a nuestro servicio. En todo caso, si es que Arendt hubiese incorporado el término alienación en su análisis, hubiese dicho que la alienación es algo intrínseco a la labor y, como tal es irrenunciable, pues siempre necesitamos de actividades necesarias (incluso forzosas) para realizar actividades libres. Siempre debe haber necesidad si es que tiene que haber libertad. En la vida práctica, el hombre es libre pero solo cuando otro hombre, o el mismo, realiza actividades no libres que alimenten el consumo necesario para la vida. Marx cae entonces en una excesiva confianza en el desarrollo moderno

¹⁹³En este trabajo, me circunscribo a la concepción de comunismo de Marx en su propia obra. La manera como otros autores, líderes, gobernantes y Estados hayan interpretado o llevado a cabo históricamente el comunismo, tomando el nombre de Marx, no es de mi interés en este trabajo. Aunque estos casos ciertamente sustentarían la crítica de Arendt en el sentido de que el comunismo tal como lo pensó Marx es una utopía, ya que la vida libre y productiva que Marx predijo parece no haberse dado.

de las fuerzas productivas. Pues, según él, los nuevos medios de producción alcanzarían para suplir nuestra actividad alienada: toda aquella actividad que es perdida, porque no es uno el que decide libremente por ella, sino otro hombre o, en último caso, la naturaleza misma. Esta confianza en los nuevos medios de producción lo llevaron a creer que podía desterrarse la labor alienada de la vida humana.

Ciertamente, Marx considera el comunismo como el estadio de libertad al que llega el hombre finalmente. El asunto está en entender si Marx considera esta libertad como la completa eliminación de la necesidad de la labor. Si es así entonces Arendt estaría en lo cierto, no en que Marx cae en una contradicción, pero sí en que Marx presenta graves ambigüedades en su pensamiento que lo llevaron a una excesiva esperanza en el progreso de las fuerzas productivas en la Modernidad, como para que llegue a eliminar por completo la necesidad de las condiciones de vida humana.

En efecto, son muchas las veces en que Marx considera a la alienación no solo como relación contractual injusta, sino como ausencia de la libertad en la praxis humana, así como que el comunismo resuelve esta “contradicción” de la existencia humana. La concepción de hombre de Marx que describimos en el capítulo 1 muestra claramente una visión antropológica de humanidad libre que diferencia al hombre, y su vida, de la vida animal atada a las leyes naturales. Además, para Arendt, esta concepción del hombre libre de la necesidad no es exclusiva de Marx, sino que se haya presente desde los inicios de la filosofía¹⁹⁴.

En efecto, dice Marx sobre el comunismo que “solamente al llegar a esta fase coincide la propia actividad con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos como individuos totales y a la superación de cuanto hay en ellos de natural”¹⁹⁵. Es decir, solamente en el comunismo el hombre realiza su propia actividad, la que le es esencial, la actividad libre que supone la superación en ellos de lo “natural”¹⁹⁶. Ahora bien, para que eso sea posible en el comunismo, es porque los hombres se han apropiado de sus fuerzas productivas, que han

¹⁹⁴ Por ejemplo, no es difícil encontrar esta visión del hombre tanto en las concepciones de alma de la filosofía platónica y aristotélica, y en las concepciones de humanidad racional de Kant y Hegel. Si bien Arendt critica a Marx, en el fondo está haciendo ver su desacuerdo con toda concepción de hombre que no se percate que la vida humana nunca es exclusivamente libre, sino también atada a la necesidad natural en tanto que tenemos un cuerpo.

¹⁹⁵ Marx, K., *La ideología alemana*, p. 80.

¹⁹⁶ ¹⁹⁶ En tanto que Marx usa la palabra “natural” para referirse a lo no libre de la actividad humana, podemos suponer que en este caso está relacionando lo “natural” con lo “alienado”, lo que concuerda con la crítica de Arendt.

llegado a “un alto grado de desarrollo”¹⁹⁷, pero que, en la sociedad anterior al comunismo, se encuentran enajenadas de ellos, pues aparecen “como fuerzas totalmente independientes y separadas de los individuos, como un mundo propio a lado de estos”¹⁹⁸. Una vez se apropian de ellas, es que se hace posible la libertad en las actividades productivas humanas.

Como vimos, Arendt interpreta este desarrollo de las fuerzas productivas en Marx como una glorificación de la productividad de la labor¹⁹⁹. Esta productividad consiste en que “puede usarse para la reproducción de más de un proceso de vida”²⁰⁰. Como dijimos, no es que Marx glorifique la labor alienada como aquello que espera que se de en el comunismo, pero sí reconoce que la labor alienada ha traído un desarrollo de las fuerzas productivas que son capaces de liberar al hombre al haber creado “un mundo existente de riquezas y cultura”²⁰¹. El asunto es que el hombre debe apropiarse de esas fuerzas productivas que le han sido arrebatadas. Ahora bien, Arendt considera que Marx valoró excesivamente la productividad de la labor a tal punto que creyó que ella era suficiente para liberar al hombre de la necesidad, ya que hacía posible un mundo donde la explotación y la alienación ya no se darían.

Arendt se percata de que la entronización de la labor, el hecho de que se ha vuelto una realidad el que todos laboren, no ha traído consigo, un mundo de libertad ni si quiera en potencia, sino que, por el contrario, ha encadenado a todos a la necesidad de la labor. Esta situación, no se soluciona con la abolición de la propiedad privada como creyó Marx, porque incluso eliminando la propiedad privada la labor sigue siendo necesaria. Sucede que una característica principal de la labor es que, pese a su productividad y fertilidad, sus objetos productivos son *bienes de consumo* que no permanecen en el mundo porque desaparecen al ser consumidos.

Por desgracia, parece estar en la naturaleza de las condiciones de la vida, tal como se ha concedido al hombre, la única posible ventaja de que la fertilidad de la fuerza laboral humana se base en su habilidad para hacer frente a las necesidades de más de un hombre o

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 37.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 78.

¹⁹⁹ De su productividad, es decir, de su plusvalor, no de la labor en sí.

²⁰⁰ Arendt, H., *La condición humana*, p. 103.

²⁰¹ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 37.

de una familia. Los productos de la labor, los productos del metabolismo del hombre con la naturaleza, no permanecen en el mundo lo bastante para convertirse en parte de él²⁰².

El predominio de la labor ha vuelto todo el producto humano en bienes de consumo que pese a ser abundantes no tienen la suficiente permanencia en el mundo para liberar al hombre de la repetición de las actividades laborales, sino que más bien exigen más labor para la nueva generación de nuevos bienes. Entonces, al contrario de lo que predijo Marx, el incremento de las fuerzas productivas no ha traído como resultado un mundo de riqueza permanente que haga posible la libertad, sino que ha traído un mundo de consumo excesivo que ha multiplicado la labor y su necesidad²⁰³.

Para Arendt, es constitutivo de la necesidad en la labor la “fatiga y molestia” de repetir incesantemente las actividades que satisfacen el consumo. Esta necesidad impuesta por la naturaleza solo era posible eliminarla de la vida humana mediante la servidumbre; son los siervos o esclavos los que reemplazan al que hace uso de ellos en las actividades de la labor. Eso era lo que sucedía en Grecia, pues era la labor de los esclavos la que hacía posible la libertad entera de sus amos. Es así que Arendt considera que la labor es una condición humana fundamental del hombre, ya sea en una sociedad de trabajadores o en una de esclavos, siempre hay alguien que debe realizar la labor para hacer posible la vida. La labor como tal está siempre acompañada de dolor y esfuerzo debido a su repetitiva necesidad. “La condición humana es tal que el dolor y esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; son más bien los modos en que la vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir. Para los mortales, la ‘vida fácil de los dioses’ sería una vida sin vida”²⁰⁴. Para Arendt, la condiciones apremiantes de la labor no son

²⁰²Arendt, H., *La condición humana*, p. 127.

²⁰³La crítica de Arendt a Marx que cuestiona que la productividad alienada del capitalismo (y su racionalidad instrumental) pueda, gracias a una revolución, transformarse en un mundo de productores libres también es compartida por Habermas: “Marx no explica en ningún momento cómo se relaciona la evidente racionalidad de la actividad orientada a la consecución de fines con aquella otra racionalidad de la actividad autónoma, de la que se limita a hacer uso en términos intuitivos —con la racionalidad de esa praxis social que se vislumbra en la imagen de una asociación de productores libres”. Luego, “Pues, ¿qué puede oponer a la razón instrumental de una racionalidad con respecto a fines elevada a totalidad social si, dado su enfoque materialista, no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada —si la coacción que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la razón misma que ejerce la crítica?” (Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1993, pp. 87-89).

²⁰⁴Arendt, H., *La condición humana*, p. 129.

una circunstancia histórica de la que podemos deshacernos sin más, son más bien condiciones constitutivas de la vida humana.

Por el contrario, Marx consideraría que las características penosas de la labor pueden abolirse, ya que son circunstancias de un tipo de labor, la labor alienada. Es así que Marx puede decir que la emancipación de los proletarios es la emancipación de toda la humanidad, porque en su vida se resume el carácter penoso de la vida: “Para que la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase valga por toda la sociedad, se necesita, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase ...se necesita que una determinada esfera social sea considerada como el crimen manifiesto de la sociedad toda, de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general”²⁰⁵. Los proletarios resumen todo el carácter alienado de la labor y el trabajo, y la emancipación de esta clase supone la emancipación de la humanidad de las cadenas de la alienación, para ello a su vez dicha clase debe eliminarse a sí misma. No es que los proletarios se emancipan para seguir siendo proletarios en el comunismo, al abolir la propiedad privada ellos eliminan a su vez “el secreto de su propia existencia”²⁰⁶.

Marx considera que al eliminar la propiedad privada, todos los hombres se apropian de los medios de producción y así recuperan sus propias fuerzas productivas: con ello, ganan la libertad de controlar su propia actividad, que ya no será “forzada”, sino libre en la cual desarrollarán sus verdaderas capacidades²⁰⁷. Para Marx, en el capitalismo, ocurre “la existencia abstracta del hombre como puro hombre de trabajo [labor, *Arbeit*], que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada en la nada absoluta”²⁰⁸, es el tipo de existencia que niega la esencia del hombre y en el que “lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”²⁰⁹, pues la labor ata al hombre a la necesidad natural, hace de la propia actividad un medio para existencia física. En el comunismo, por el contrario,

²⁰⁵ Marx, K. “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, en: *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 500.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 502.

²⁰⁷ Los proletarios dejan de ser proletarios para convertirse en “verdaderos hombres”, que realizan actividades verdaderamente humanas, actividades productivas libres, que no son forzadas. “Sólo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades” (Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 79).

²⁰⁸ Marx, K., *MEF*, p. 123.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 110.

las actividades siguen siendo productivas, pero libres. No se pierden en las manos del capitalista y tampoco están atadas al mantenimiento de la vida física, porque la auténtica producción del hombre es la que es libre de la necesidad física, el hombre “solo produce realmente liberado de ella”²¹⁰. Es decir, la producción en la que uno se pone como medio, en la que uno solo mantiene su vida física, es para Marx alienación y, según su pensamiento, esto terminará con el comunismo²¹¹.

Precisamente por ello Arendt considera que el comunismo de Marx consiste en la liberación de la labor (que Marx entiende como labor alienada, circunstancial), actividad que ha mostrado su cara más agresiva al haber encadenado a innumerables masas de proletarios²¹². En efecto, Marx denuncia que la emancipación política del proletariado, que es libre de vender su fuerza laboral bajo un contrato amparado por la ley, es una farsa ideológica que esconde las cadenas verdaderas de esta clase. Es así que el comunismo no trae una mera libertad formal, sino una libertad “real”. No es una libertad abstracta en que uno es considerado ciudadano por el Estado, pero sigue alienado, es una eliminación de esta alienación. Se libera al hombre de la alienación de la labor, que para Marx es circunstancial; pero para Arendt, no.

Como ya dijimos, para Arendt, la labor, su penosa repetitividad y apremio, no son circunstancias sociales que pueden eliminarse, son más bien características fundamentales del hombre. La necesidad que impone la labor es irrenunciable. El desarrollo de las fuerzas productivas puede agilizar la labor e incluso hacerla menos penosa, pero no puede eliminar su carácter repetitivo y apremiante, no puede eliminar su necesidad, es decir, el hecho de que no podemos renunciar a ella²¹³. “El enorme progreso de nuestros instrumentos de labor ...han

²¹⁰ *Ibid.*, p. 113.

²¹¹ Como veremos, la automatización de los procesos productivos jugará un papel clave para Marx.

²¹² “El peligro de que la emancipación de la labor en la Época Moderna no sólo fracase en asentar un periodo de libertad para todos, sino que por el contrario lleve por primera vez a la humanidad bajo el yugo de la necesidad, lo vio claramente Marx cuando insistió en que el objetivo de una revolución no podía ser la emancipación ya lograda de las clases laborantes, sino que el hombre se emancipara de la labor” (Arendt, H., *La condición humana*, p. 138).

²¹³ El que la labor muestre la atadura del hombre a la necesidad se muestra, para Arendt, desde tiempos remotos: “El esfuerzo de la labor y el dolor del parto, ambos mencionados como los castigos por el pecado del hombre en el tercer capítulo del primer libro de la Biblia, pertenecían juntos porque ambos expresaban el hecho de que el hombre estaba sujeto a la compulsión de la necesidad por su misma vida” (Arendt, H., *Marx and the Tradition of Western Political Thought*, en: *Social Research*, 69, 2 (2002), p. 311.) El relato del Génesis, en el que Adán y Eva son castigados con la “necesidad de la labor”, mostraría el carácter constitutivo de esta en la condición humana, pero también el hecho de que muchas veces fue vista como un castigo, como una expulsión de la vida humana “auténtica” que tendría el hombre en el paraíso: algo parecido a la vida humana auténtica del hombre en el comunismo.

hecho más fácil y menos penosa la doble labor de la vida: el esfuerzo para su mantenimiento y el dolor del nacimiento. Naturalmente, esto no ha eliminado el apremio de la actividad laboral o la condición de estar sujeto a las necesidades de la vida humana”²¹⁴. El incremento de las fuerzas productivas, y con ello las nuevas maquinarias, pueden haber hecho menos penosas las actividades de la labor, pueden haber agilizado procesos, hacen que se necesiten menos tiempo para producir el mismo número de bienes de consumo, pero no por eso hacen que esas actividades, por más fáciles que se hayan vuelto, desaparezcan. Tampoco sucede que ya no sean apremiantes, pues su misma naturaleza es la de satisfacer las necesidades humanas, las cuales nunca terminan. Siempre necesitamos bienes que consumir y siempre necesitaremos actividades humanas que satisfagan nuestra demanda de estos bienes, no importa que tan fáciles se hayan vuelto estas actividades, siempre será necesarias, no somos libres de renunciar a ellas. Más aún necesitaremos de estas actividades cuando ya incluso los productos del trabajo son tratados como bienes de consumo perecibles, como vimos en 2.

Lo que han hecho los avances tecnológicos de la Modernidad ha sido hacer más llevadera la labor, convirtiéndola en una actividad que no solo los esclavos están condenados a realizar, sino todo hombre de sociedad: “...a diferencia de la sociedad esclavista, donde la ‘maldición’ de la necesidad seguía siendo una realidad vivida ...esta condición ya no está plenamente manifiesta y su no-apariencia la ha hecho más difícil de observar y recordar”²¹⁵. Ahora bien, eso no quiere decir que haya desaparecido la necesidad de la labor y se haya ganado completa libertad. El mismo Marx se había percatado de eso cuando denuncia al Estado como una instancia ideológica de falsa libertad que esconde la verdadera esclavitud en la realidad. La diferencia es que Marx considera que esta esclavitud enmascarada puede ser eliminada en el comunismo; por el contrario, Arendt considera que el estar atado a la necesidad es una condición irrenunciable.

Según Arendt, puede ser que los útiles tecnológicos del trabajo hagan más fácil y ágil la labor, e incrementan su productividad, pero no pueden reemplazar enteramente la labor humana. “El proceso de vida que requiere el laborar es una actividad interminable y el único ‘instrumento’ que le igualara tendría que ser un *perpetuum mobile*, es decir, el *instrumentum vocale*, tan vivo

²¹⁴ Arendt, H., *La condición humana*, p. 130.

²¹⁵ *Ibid.*

y ‘activo’ como el organismo que vive”²¹⁶. El hecho de que la labor es vida que genera vida hace que sea irremplazable por completo, pues el consumo humano nunca termina o termina solo con la muerte; así la labor que satisface ese consumo tiene que durar toda la vida del organismo que la consume, ya sea el mismo consumidor o un sirviente que realiza la labor por él. Por lo tanto, la idea de un mundo sin labor humana tendría que ser un mundo donde los instrumentos, las máquinas, que realizan toda esa labor en vez del hombre, estuvieran tan vivos y fueran tan permanentes y autosuficientes como los mismos hombres (propriadamente *robots* humanos)²¹⁷. Este sería el ideal de una sociedad en la que ya no existiera la labor humana²¹⁸. En efecto, en *El Capital*, Marx sostiene que las máquinas no solo agilizan, sino reemplazan por completo ciertas actividades, puesto que sus desgaste es menor al de las meras herramientas, y permite una producción masiva e incluso “gratuita”. Marx dice sobre las máquinas que “al llegar a la gran industria, el hombre aprende a hacer funcionar gratis a gran escala, como una fuerza natural, el producto de su trabajo pretérito, ya materializado”²¹⁹. Existe cierta convicción para Marx de que las máquinas son útiles producidos anteriormente tan durables que emulan fuerzas naturales que producen gratis para nosotros, pero que en el sistema capitalista estos medios de producción son propiedad de alguien, lo que impide que realicen todo su potencial liberador²²⁰. Arendt parece estar en lo cierto en mostrar esta gran confianza de Marx hacia el poder y utilidad de las máquinas.

Por el contrario, para Arendt, las máquinas solo disminuyen “el dolor y el esfuerzo” de la labor y solo modifican la intensidad con la que la necesidad se manifiesta, pero no la eliminan. “No cambian la necesidad, unicamente sirven para ocultarla de nuestros

²¹⁶*Ibid.*, p.131.

²¹⁷Arendt utiliza la expresión *perpetuum mobile*, lo cual refiere a la paradoja de una máquina hipotética que tras un impulso de energía inicial seguiría funcionando autónomamente sin necesidad de atención extra. Sería una maquina tan autosuficiente como el humano mismo, es decir, un robot humanizado: un *instrumentum vocale*. El recurso de este ejemplo es para mostrar la paradoja de que ninguna máquina puede librarnos por completo de las labores, en último caso, nosotros mismos nos volveríamos servidores de esa máquina alimentándola de energía. El mismo Marx usa la expresión *perpetuum mobile* en *El Capital*

²¹⁸Ciertamente no es que Arendt esté diciendo que eso era lo que Marx tenía en mente al decir que en el comunismo ya no habría labor, no es que Marx propusiera explícitamente al comunismo como una sociedad totalmente maquinaria donde los *robots* hicieran todo lo necesario; el asunto es que, finalmente, eso es lo que se deduce de esperar de un mundo sin labor alguna.

²¹⁹Marx, K., *El Capital*, p. 317.

²²⁰Para Marx, este potencial liberador de la máquina se encuentra obstruido por el sistema de labor capitalista en el que las máquinas terminan perjudicando al mismo obrero al que se le exige mas tiempo o esfuerzo para extraer de él la plusvalía que ya no se obtiene por la existencia de la maquina, o sino es despedido, de tal manera que lo que en principio era un útil para aminorar el trabajo, termina produciendo más explotación. (cf. Marx, K., *El Capital*, pp. 335-336.)

sentidos”²²¹. El punto clave en la argumentación de Arendt es la explicación que hace sobre la función de la labor: la cual es la satisfacción del consumo. Si es que la labor, es una necesidad humana, es porque lo que es en primer lugar irrenunciable es el consumo humano de bienes. “La interminabilidad del proceso laborante está garantizada por las siempre repetidas necesidades de consumo”²²². El consumo siempre tiene y tendrá que ser satisfecho, no es posible satisfacerlo de antemano y de una vez por todas, ni siquiera con el aumento de la abundancia, la riqueza o nuevos medios de producción. La agilización de la labor en la Modernidad puede haber traído mayor abundancia de bienes, pero los bienes de consumo, como su nombre mismo lo dice, siempre se consumen y toda la riqueza del mundo nunca alcanzará para satisfacer las necesidades y los deseos de todo el futuro de la humanidad. La necesidad de labor humana para Arendt es infinita o, al menos, es tan duradera como lo es la vida humana, la cual es una vida en y con la naturaleza.

El hecho de que las necesidades humanas nunca acaban, sino que se multiplican y complejizan es algo que ya había visto Hegel en su explicación del “sistema de las necesidades” en la sociedad civil. “La tendencia de la situación social a multiplicar y especificar indeterminadamente las necesidades, los medios y los goces, que no tiene límites, lo mismo que la diferencia entre necesidades naturales y cultivadas, el lujo, es asimismo un aumento infinito de la dependencia y la necesidad que se relaciona con una materia que ofrece resistencia infinita”²²³. En el fondo es la misma idea que está exponiendo Arendt: la sociedad genera un aumento creciente de la producción que multiplica las necesidades infinitamente. Esta multiplicación es la que permite el ocio y la cultura²²⁴. Ahora bien, a pesar de que Arendt no menciona que esta idea es también algo de lo que ya tenía consciencia Hegel: la noción de que los hombres para ser libres siempre requieren de alguien que debe estar sujeto a la necesidad natural de la labor. En ambos casos, la idea de fondo es que la libertad humana requiere un cúmulo de labor humana que alguien debe realizar necesariamente. Hegel termina proponiendo un sistema dividido en clases, en la cual solo goza del ocio la clase política en el

²²¹ Arendt, H., *La condición humana*, p. 134.

²²² *Ibid.*

²²³ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, §195.

²²⁴ Por ello, para Hegel, el ámbito de la libertad es primordialmente el Estado, es decir, la vida política y no la vida social, donde siempre se está sujeto a la necesidad y, por lo tanto, a la labor. Para Hegel para hacer posible una verdadera libertad espiritual, es necesaria la labor que nos libere del estado natural de necesidad para hacer posible la cultura y la libertad. Sobre el sistema de las necesidades y la manera como Hegel explica la necesidad de la labor (*Arbeit*) para liberar al hombre, cf. *ibid.*, §189- 208.

Estado. Esto lleva a Marx a criticar la noción de Estado, pero sin proponer ninguna otra opción de organización política en remplazo en el comunismo, como veremos más adelante²²⁵.

Ahora bien, Marx dice que una de las “premisas” para el surgimiento del comunismo es el “desarrollo de las fuerzas productivas” que genera un “mundo existente de riquezas y cultura”²²⁶, lo cual hace posible que la “masa desposeída” de proletarios se apropien de estas fuerzas. Considera que la revolución comunista, al suprimir la dominación de clase, “está dirigida contra el modo anterior de actividad” y “elimina la labor [Arbeit]”²²⁷. Precisamente lo que Arendt replicaría a ello, (y tal vez también lo hubiese hecho a su manera Hegel), es que el incremento de las fuerzas productivas que ha generado abundancia de bienes nunca será suficiente para eliminar la labor. Pues, los productos de la labor “no se hacen más duraderos con la abundancia”²²⁸. Su fin está en ser consumido y una vez ocurrido esto, se necesita de un nuevo proceso de labor para producirlos de nuevo, es decir, de alguien que se ocupe de satisfacer las necesidades propias o ajenas.

Ahora bien, no es que Arendt y Marx difieran mucho en su crítica. Arendt es crítica del predominio de esta “sociedad de laborantes” en las que todas las actividades se consideran como un medio de supervivencia, que es a la par una “sociedad de consumo”²²⁹. Marx también era muy crítico de este mismo fenómeno de la sociedad capitalista donde “...el hombre sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en humano y lo humano en lo animal”²³⁰. Marx critica a la sociedad capitalista por su deshumanización o, para ser más exactos, por impedir la completa realización de lo humano. La alienación y el consumo son representaciones del lado

²²⁵ En el fondo, considero que la crítica de Arendt a Marx podría tranquilamente acoplarse a una revaloración del Estado hegeliano, en tanto que la sociedad como tal es un sistema basado en la necesidad y se necesita otro espacio, un espacio público como el Estado, para la libertad humana.

²²⁶ Marx, K., *La ideología alemana*, p. 37.

²²⁷ *Ibid.*, p. 81.

²²⁸ Arendt, H., *La condición humana* p. 134.

²²⁹ “Vivimos en una sociedad de consumo que es lo mismo que decir que una sociedad de laborantes” (Arendt, H., *La condición humana*, p. 136.)

²³⁰ Marx, K., *MEF*, p. 110.

“animal” del hombre y ese lado es lo único que se permite en el modo de vida social del capitalismo²³¹.

Marx considera que es posible terminar con este tipo de sociedad deshumanizada a través de una revolución que, eliminando la propiedad privada, de alguna manera terminaría por eliminar también la alienación de la labor, tanto en el hecho de que unos laboren para otros, como en el hecho de que se elimina la penuria de realizar actividades repetitivas y encadenadas a la satisfacción de la “vida animal” del hombre. Por el contrario, Arendt no considera que una revolución, por más que elimine toda propiedad privada, sea capaz de eliminar la labor y su necesidad. Siempre habrá alguien que tendrá que realizar la labor para el mantenimiento de la vida, aun así no exista propiedad privada que posibilite que unos compren o arrebaten la labor de otros.

Marx, más bien, creía que la riqueza y abundancia creada por el incremento de las fuerzas productivas hacía posible que, a través de la expropiación de los capitalistas, todos pudieran gozar de la riqueza hasta tal punto de que nadie tendría que verse sometido a la alienación. Pues, el fin de la alienación no solo suponía el fin del sistema salarial, sino también el fin de aquellas actividades que hacen que “...la vida genérica se convierta en medio de la vida individual”²³². Aseveraciones como estas, en que Marx desestima toda producción “rebajada” a la reproducción física, nos llevan a pensar que, en el fondo, el ideal de una sociedad sin labor necesaria (pero no sin trabajo cuando es actividad libre) era lo que imaginaba para el comunismo: la auténtica realización del hombre con actividades productivas auténticamente humanas²³³.

Es así que Arendt considera que la idea de que, en el comunismo, el hombre se desharía de la labor es “el único elemento estrictamente utópico de las enseñanzas de Marx”²³⁴. La idea de que es posible una sociedad sin labor, es decir, sin alienación en palabras de Marx, es una idea

²³¹Ya en el primer capítulo mencionamos que, para Ollman, este sería el “hombre natural”, a lo que se reduce lo humano en la alienación, para el cual “such labor is mere energy expended to satisfy immediate physical needs and has little in common with human productive activity. All animal engage in it, but, as we shall see, only man is capable of genuinely creative work” (Ollman, B., *o. c.*, p. 83.); así, en cambio, el “hombre genérico” es el auténtico hombre que se concretaría en el comunismo.

²³²Marx, K., *MEF*, p. 112.

²³³Las cuales, como vimos, se alinean a la descripción que Arendt hace del trabajo, actividad material productiva mucho más libre y menos atada a la necesidad natural que la labor.

²³⁴Arendt, H., *La condición humana*, p. 138.

utópica²³⁵. Es utópica no solo en el sentido de que no existe una sociedad así, sino también en el sentido de que es inimaginable, porque la labor es irrenunciable. Siempre hay alguien que debe realizarla ya sea uno mismo o esclavos, sirvientes, obreros que la realicen por uno, si es que es el caso. Y, como vimos, el hecho de que la labor sea necesaria está basado en que su función es satisfacer el consumo humano que es interminable. Dice Arendt, “la emancipación de la labor, según el propio Marx, es la emancipación de la necesidad y esto significaría en último término la emancipación también del consumo, es decir, del metabolismo con la naturaleza que es la condición misma de la vida humana”²³⁶.

Por otro lado, Arendt también argumenta que la necesidad de la labor no solo es constitutiva en el hombre porque con ella se mantiene la vida física humana, sino porque ella también hace posible la comprensión de la libertad. “El hombre no puede ser libre si no se sabe que está sujeto a la necesidad, debido a que gana siempre su libertad con sus intentos nunca logrados por entero de liberarse de la necesidad”²³⁷. Sin la necesidad de la labor o, en general, sin la necesidad no es posible entender la libertad, ya que no se tiene con que compararla. Uno se sabe libre cuando se libera de algo que lo tenía constreñido²³⁸.

Necesidad y vida están tan íntimamente relacionadas, que la propia vida se halla amenazada donde se elimina por completo a la necesidad. Porque la eliminación de la necesidad, lejos de proporcionar de manera automática el establecimiento de la libertad, sólo borra la diferenciada línea existente entre libertad y necesidad²³⁹.

Entonces, la necesidad no solo es algo irrenunciable en el hombre, sino que, valga la redundancia, es “necesaria” para la comprensión misma del estado de libertad que se gana. Asimismo, la labor repetitiva y llena de esfuerzo, que es una “eterna necesidad impuesta por la naturaleza”²⁴⁰, no puede ser eliminada, no solo porque su razón de ser es la satisfacción del consumo que nunca acaba, sino también porque la libertad que se gana cuando ella termina solo puede ser apreciada a comparación de aquella. Y es por ello que una vida sin necesidad

²³⁵Ricoeur también entiende al comunismo como utopía pero en tanto ideal crítico. Cuando Arendt llama al comunismo utopía, por el contrario, lo hace para enfatizar su carácter de imposibilidad.

²³⁶ Arendt, H., *La condición humana*, p. 138.

²³⁷ *Ibid.*, p. 130.

²³⁸ La idea de que la libertad comienza luego de la rotura de cadenas que constriñen al hombre está presente innumerables veces en la historia de la filosofía. Para nombrar un ejemplo temprano, podemos remontarnos a la alegoría de la caverna de Platón o incluso la liberación de los impulsos heterónomos en la filosofía moral kantiana, entre muchos otros ejemplos posibles.

²³⁹ Arendt, H., *La condición humana*, p. 76.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 115.

sería como la “vida facil de los dioses”. Incluso en una sociedad donde la labor sea encomendada exclusivamente a los esclavos, “...la ‘maldición’ de la necesidad seguía siendo una vívida realidad, debido a que la vida de un esclavo atestiguaba a diario que la ‘vida es esclavitud’”²⁴¹. Incluso en la manera en que, en una sociedad esclavista, los hombres libres se liberan de la labor, la necesidad todavía puede percibirse de tal manera que estos entiendan el valor de lo que ganan y de lo que se liberan.

Entonces, la labor es para Arendt una actividad necesaria de la condición humana que no puede ser eliminada. Ahora bien, como vimos en el capítulo 2, la labor (y no el trabajo) tal como lo describe Arendt concuerda más con lo que Marx llama específicamente labor alienada. La alienación, para él, es una circunstancia social que puede eliminarse. Entonces, en estos términos, el problema que hemos tratado puede formularse en la siguiente pregunta: ¿es la alienación una circunstancia histórica de la que el hombre puede liberarse de una vez por todas o es más bien algo que es constitutivo de su naturaleza?²⁴² Por lo que hemos visto en el primer capítulo, podemos afirmar que Marx sí consideraba a la alienación como una circunstancia histórica basada en determinada configuración social que desaparecería con el comunismo.

Los diferentes estadios de la alienación en los que esta puede ser descrita²⁴³ se describían como relacionados entre sí bajo una estructura social que los hacía posibles. Con la revolución de esta estructura social por parte de los proletarios, quienes se apropian de los medios de producción, la alienación en todas sus formas debía acabar dando paso a una sociedad de hombres libres: poseedores del producto de su trabajo y dueños de su propia actividad, la cual ya no estaba guiada por una necesidad exterior, sino que era una actividad de voluntad propia y libre (en ambos casos en relación con la naturaleza). Con respecto a la alienación de la propia actividad, dice Marx que “esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece”²⁴⁴. El fin de la alienación suponía que los hombres se hacen dueños de su propia actividad, de sus propias vidas. La

²⁴¹ *Ibid.*, p. 130.

²⁴² Esta es la pregunta que se hace Petrovic con respecto a la alienación en Marx: “...does self-alienation characterize only one stage in the historical development of mankind or is it a permanent (or nontemporal) structural momento of man’s existence?” (Petrovic, G., “Marx’s Theory of Alienation”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 23, 3 (1963), pp. 419-426, p. 421).

²⁴³ El hombre que pierde al productos de su trabajo, que se pierde a sí mismo y a su actividad y que se aliena del otro hombre.

²⁴⁴ Marx, K., *MEF*, p. 110.

actividad productiva se vuelve algo propio, cuyo modo de darse es determinado interiormente y no desde afuera, como en las sociedades pre-comunistas. Es así que Petrovic tiene razón al decir que “...Marx consideró la alienación como una característica histórica y transitoria del hombre, como un fenómeno, que de seguro es característico de toda la historia previa, pero que por dicha razón no necesitaba caracterizarse también al futuro”²⁴⁵. La alienación era, para Marx, algo que era posible de ser eliminado en el comunismo y es, precisamente, esto con lo que Arendt no estaría de acuerdo.

Por el contrario, la alienación, en todo caso, como aquella característica de la labor que marca su no-libertad, que constriñe al hombre a la eterna repetición de actividades de mantenimiento de la vida física propia y ajena, no es para Arendt una “circunstancia histórico-social” de la existencia humana que algún día tendrá su fin. Si analizamos su concepto de labor nos percatamos que la labor, es aquella condición “animal” del hombre, que consiste en esa “eterna necesidad impuesta por la naturaleza” inherente a las condiciones de la vida humana. La condición del hombre por la cual no es siempre libre de elegir su actividad, sino que realiza coaccionado por las necesidades vitales es algo inevitable.

Entonces, Arendt es acertada al afirmar que Marx pretende que se puede eliminar la labor necesaria de la vida humana. Pero, si se elimina la labor, entonces queda el problema sobre quién entonces realizará esas actividades necesarias (ya sean labor o trabajo) para el mantenimiento de la vida, que hacen posible el ocio, esas actividades que, en el caso de la *polis* griega, eran realizadas por los esclavos. Si es que Marx cree que el incremento de las fuerzas productivas, que generan siempre un excedente de riquezas, es suficiente para eliminar la labor, entonces está cayendo en una excesiva esperanza en estas fuerzas productivas. Estas, como vimos, a pesar de todo su desarrollo tecnológico, no podrían nunca sustituir por completo la mano de obra humana, ya que el consumo humano que satisfacen es infinito.

A pesar de lo visto, hay autores que podrían presentar la objeción de que la crítica de Arendt estaría cayendo en una malinterpretación sobre lo que Marx esperaba del comunismo, es decir, que Marx no esperaba el fin de toda labor, sino solo de aquella que es alienada, dejando solo una “labor libre”. Arendt respondería que toda labor es alienada si con ello queremos

²⁴⁵Petrović, G., *o.c.*, p. 425.

decir que no es libre, pues lo característico de la labor es su no-libertad. Sin embargo, es cierto que no queda muy claro si Marx estaba totalmente seguro de que todas las actividades productivas en el comunismo serían libres o habría algunas forzadas todavía por la necesidad de manutención, es decir, actividades laborales. Este es precisamente el punto central de la amigüedad que trae consigo no diferenciar labor y trabajo, como bien hace Arendt.

Por ejemplo, Nordhal afirma que podemos dar por sentado que, para Marx, la necesidad económica de producir para la satisfacción de necesidades no puede ser superada y, por lo tanto, la labor necesaria no puede ser abolida²⁴⁶. Dice, “A pesar de que los hombres y mujeres comunistas estrecharán crecientemente las leyes de la naturaleza física, el mundo natural continuará existiendo independientemente del hombre de tal manera que siempre restrinja lo que hará”²⁴⁷. Según este autor, para Marx, en el comunismo todos todavía realizarán actividades necesarias para la vida, pero la diferencia es que estas serán, a pesar de ser forzosas, “creativas” y “disfrutables”²⁴⁸. Así, según esta posición, debido a la escasez de referencias en la obra de Marx sobre el comunismo, debemos inclinarnos a pensar que él esperaba una sociedad donde la necesidad de labores no estaba totalmente desterrada, pero que habrían labores disfrutables que podría incluso caracterizarse como libres.

Asímismo, Levy Del Aguila acepta que la concepción marxiana de libertad y su realización histórica no supera completamente el dualismo metafísico (lo cual queda patente en la distinción entre el “reino de la necesidad” y el “reino de la libertad” expuesto en *El Capital*²⁴⁹). De ahí, su propuesta consisten en entender la libertad en Marx atendiendo a todos los componentes del materialismo de este autor, según el cual, el hombre interactúa con la naturaleza también para la satisfacción de sus necesidades y una concepción de libertad real debería incluir estos tipos de actividades necesarias²⁵⁰.

²⁴⁶Cf. Nordhal, “Marx and Utopia: A Critique of the “Orthodox” View”, en: *Canadian Journal of Political Science*, 20, 4 (1987), pp. 755-783, p. 770.

²⁴⁷*Ibid.*

²⁴⁸Cf. Nordhal, *o.c.*, p. 780. Según este autor, si bien Marx no fue claro sobre este asunto, al final podríamos dar por sentado “por sentido común” que Marx hubiese estado de acuerdo con la posición de que la necesidad no puede ser trascendida. “The evidence suggests that if Marx had himself filled these blanks, he probably would have opted for ‘commonsense’ interpretations similar to those given in this article” (Ibid, p. 783).

²⁴⁹Sobre el dualismo me referiré más adelante.

²⁵⁰Así, propone resolver esta paradoja en Marx con un “sistema de cierre”, según el cual seguiría existiendo “trabajo necesario” en el comunismo, pero este ya no debería ser entendido como parte de un “reino de la necesidad” paralelo, sino como producción libre de la explotación capitalista del obrero y, por ello, como

No podemos estar seguros exactamente sobre qué es lo que se imaginaba Marx con el modo de vida que se daría en el comunismo, pues las descripciones explícitas que hace Marx son muy pocas²⁵¹; sin embargo, sí podemos ser más asertivos al decir que Marx consideraba al comunismo como el tipo de sociedad donde se realiza la libertad. Asimismo, a partir de la concepción de hombre de Marx, podemos tener una idea clara en qué consiste la libertad para Marx, la cual es libertad en la actividad productiva, donde la alienación ya no está presente, y la producción humana es decidida por su propia voluntad. Es el tipo de actividad en la que el hombre no se encuentra enajenado de su propia actividad y, por el contrario, tiene control sobre ella. A Marx no le importa meramente que las actividades laborales sean penosas como las del campesino, porque hasta un capitalista o un productor intelectual podría verse alienado si es que percibe que su actividad la realiza forzosamente para mantener su vida física. Así que, si bien es cierto las descripciones explícitas sobre el comunismo no abundan, sí abundan las explicaciones de Marx sobre la naturaleza humana y cómo esta se realiza en el comunismo.

De esta manera, podemos afirmar que aun así no hubiera un consenso sobre qué es lo que esperaba Marx en el comunismo, sí podemos llegar a un consenso sobre la manera como definió al hombre y la libertad de este, donde la labor forzosa para la vida²⁵², se considera actividad perdida, alienada de la propia libertad. Así que el elemento crítico de Arendt que hemos rescatado todavía se mantiene vigente tan solo comparándolo con las descripciones de la naturaleza humana que tiene Marx. Pues el hombre auténtico que se realizaría en el comunismo es aquel que recupera su propia actividad libre: ya no está gobernada por poderes ajenos y ya no es un “medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la vida física”²⁵³; por el contrario, es una “actividad vital consciente”, que “distingue inmediatamente al hombre de la actividad animal”²⁵⁴. Esta es el tipo de actividad a la que se dedicarían los hombres en el comunismo, sociedad donde es “cabalmente posible

producción que es parte misma del constante proceso de auto-realización humana por la que el hombre desarrolla sus capacidades en libertad para satisfacer sus necesidades (cf. “4.1. Contra el dualismo de los reinos”, en: Del Aguila, L., *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx*, Tesis, Lima: PUCP, pp. 268-292).

²⁵¹Como, por ejemplo, la que ya mencionamos en *La ideología alemana*, la cual es muy criticada por Arendt ya que describe al comunismo como una sociedad de exagerado ocio.

²⁵²Que solo es un medio para la supervivencia y no fin en sí.

²⁵³Marx, K., *MEF*, p. 122.

²⁵⁴*Ibid.*, p. 113.

que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello”²⁵⁵, es una actividad que habría desterrado completamente la necesidad, lo cual es precisamente lo que critica Arendt.

Hay buenas razones para afirmar que Marx sí considera que el comunismo contiene la eliminación completa de la alienación y, de ahí, la eliminación de la necesidad laboral. Pues, aún así Marx hubiese dicho que no es posible librarse totalmente de la labor, eso no quita el hecho que definiera la autentica esencia del hombre como aquel ser que produce libre de la necesidad física, como no alienado o, para ponerlo en términos de Arendt, como el que no labora. Lo que sucede es que la tesis central de Arendt es que el pensamiento de Marx describe una exigencia de libertad e igualdad heredada de los fenómenos políticos de la Modernidad. “La básica auto-contradicción en el que todo el trabajo de Marx, desde sus escritos tempranos hasta el tercer volumen del *Capital*, está atrapado surge de esta insistencia en la libertad”²⁵⁶. Y esta no es una característica exclusiva del pensamiento de Marx, sino de todo pensamiento moderno que se aúne a la idea de progreso.

Arendt cita el tercer volumen del capital para mostrar que incluso en este periodo más “económico” del pensamiento de Marx, su crítica se mantiene. Con respecto a la emancipación de la labor, Arendt dice: “...sólo cuando esta quede abolida, el ‘reino de la libertad’ podrá suplantar al ‘reino de la necesidad’. Porque el ‘reino de la necesidad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la necesidad y la externa utilidad’, donde acaba ‘el gobierno de las necesidades físicas inmediatas’”²⁵⁷. Arendt utiliza esta cita de *El Capital* para mostrar que, incluso en esta etapa tardía del pensamiento de Marx, este sigue considerando a la libertad como la ausencia de la necesidad en las actividades productivas o labores.

Ahora bien, en *El Capital*, Marx se centra más en explicar el funcionamiento del sistema capitalista y el modo de explotación de los obreros a través de la teoría de la plusvalía, pero eso no quiere decir que “rompa” con su concepción del hombre, ni con su concepción de una sociedad libre²⁵⁸. En efecto, no es difícil darse cuenta que el desarrollo de Marx sobre la teoría de la plusvalía en el capitalismo, así como la descripción del fetichismo de las mercancías (según la cual las relaciones humanas se deshumanizan y el mismo hombre que es

²⁵⁵ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 34.

²⁵⁶ Arendt, H., “Marx and The Tradition of Western Political Thought”, p. 290.

²⁵⁷ Arendt, H., *La condición humana*, p. 116.

²⁵⁸ Esto salvo que suscribamos la tesis de la ruptura epistemológica de Althusser, lo cual no problematizaremos aquí. Sobre esto autores como Ricoeur (entre otros), en *Ideología y Utopía, o. c.*, debaten dicha posición.

tomado como mercancía) empalman con la tematización de la alienación en la obra temprana de Marx. Ya incluso en los *MEF*, esta última es descrita como una deshumanización del hombre, en la que “la producción produce al hombre no sólo como mercancía humana, hombre determinado como mercancía, lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente”²⁵⁹ y la relación del proletario con el capitalista, como aquella en la que “el ser extraño al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquél y para cuyo placer sirve este, solamente puede ser el hombre mismo”²⁶⁰.

Así, la continuidad entre temas tempranos (como el de la alienación) y tardíos (como el de la plusvalía y el fetichismo de las mercancías) es innegable, y en ambos casos se asientan sobre la idea de que el contrato laboral “libre” entre el capital y el trabajador es una ficción que esconde la realidad, que consiste en la venta forzada de fuerza laboral por parte del proletario quien no tiene más opciones que aceptar dicho trato²⁶¹. Arendt, pues, encuentra que la “insistencia” principal del pensamiento de Marx consiste en la búsqueda de la libertad. En efecto, a pesar de que podemos encontrar elementos de una crítica al capitalismo por su injusticia, ya que el salario proletario siempre es siempre inferior debido al valor extra que le es arrebatado, el tema central no es tanto la falta de una distribución adecuada del dinero, sino la falta de libertad en la relación capital-proletario.

Hay, sin embargo, autores como Husami que consideran que lo principal del pensamiento de Marx es su crítica al capitalismo debido a la falta de justicia distributiva²⁶². Este argumento se basa en que, según la teoría de la plusvalía el proletario es remunerado en menor cantidad a la que produce y, por ello, “el capitalista se apropia de la labor del trabajador y es por esto que el

²⁵⁹Marx, K., *MEF*, p. 123.

²⁶⁰*Ibid.*, p. 115.

²⁶¹ En *El Capital*, todavía se mantiene la idea de que el extra de la plusvalía extraída del obrero está sustentada en una labor “forzosa” que se presenta como “libre contratación” (cf. Marx, K., *El Capital*, p. 758).

²⁶²Cf. Husami, Z., “Marx on distributive Justice”, en: *Philosophy and Public Affairs*, 8, 1 (1978), pp. 27-64. Junto con Husami otros autores se han mostrado a favor respecto a esta posición que propone un principio de justicia como central en Marx, cf. Van de Veer, D., “Marx’s View of Justice”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 33, 3 (1973), pp. 366-386. En contra de dicha posición, cf. Wood, A., “The Marxian Critique of Justice”, en: *Philosophy and Public Affairs*, 1, 2 (1972), pp. 244-288; Brenkert, G., “Freedom and Private Property in Marx”, en: *Philosophy and Public Affairs*, 8, 2 (1979), pp. 122-147, p. 123. A su vez, atendiendo a esta ambigüedad y dando cabida a ambas posiciones, cf. Geras, N., “The Controversy About Marx and Justice”, en: *New Left Review*, No. 150 (1985); “Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder”, en: *New Left Review*, No. 195 (1992), pp. 37-69.

trabajador es explotado bajo el capitalismo”²⁶³. Si bien es cierto que podemos estar de acuerdo con este argumento, eso no quiere decir que la insistencia principal de Marx en cuanto a la emancipación del proletariado haya sido hecha sobre la base de un trasfondo de justicia distributiva, sin más. Más bien, por lo que hemos visto hasta ahora, hay indicios claros que sugieren que la insistencia de fondo es la liberación, a través de la apropiación de su vida productiva, y no tanto el hecho de que reciban más o menos de lo que producen. Si bien el desarrollo de la teoría de la plusvalía explica la manera cómo el capitalista se apropia de la producción del proletario, para Marx es central en dicha apropiación el que se realice bajo una apariencia ideológica de libertad e igualdad contractual que esconde una relación desigual de intercambio forzoso y no libre, sino guiado por la necesidad de supervivencia del proletario. El asunto central aquí es la falta de libertad del proletario que se ve obligado a vender sus fuerzas productivas, bajo el sistema capitalista y el Estado que protegen la propiedad privada.

Brenkert, por ejemplo, considera que la “razón moral de fondo” por la que Marx denuncia al capitalismo y la existencia de propiedad privada no es por un “principio de justicia distributiva”, sino un “principio de libertad”²⁶⁴. Lo que se busca es que el hombre se apropie de sus propias fuerzas productivas y desarrolle todas sus capacidades esenciales. Por el contrario, la búsqueda de un intercambio distributivamente justo entre el proletario y el capitalista estaría todavía inserto en la ideología de determinado modo de producción pre-comunista. “Así, dado el modo capitalista de producción, uno obtiene el sistema burgués de justicia distributiva”²⁶⁵. Efectivamente, Marx consideraría el asunto de una remuneración más justa (lo que supondría un aumento del salario) solo como un alivio parcial del sistema capitalista, que no trae consigo la libertad del proletario, la cual solo se consigue con la abolición de la propiedad privada y de todo el sistema laboral y salarial. Dice Marx,

Un alza forzada de los salarios, prescindiendo de todas las demás dificultades (prescindiendo de que, por tratarse de una anomalía, sólo mediante la fuerza podría ser mantenida), no sería, por tanto, más que una mejor remuneración de los esclavos, y no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y su dignidad humanas²⁶⁶.

²⁶³Husami, *o.c.*, p. 44.

²⁶⁴Cf. Brenkert, G., “Freedom and Private Property in Marx”, en: *Philosophy and Public Affairs*, 8, 2 (1979), pp. 122-147, p. 123.

²⁶⁵Brenkert, G., *o.c.*, p. 132.

²⁶⁶Marx, K., *MEF*, p. 118.

El asunto no es subirle el salario a los proletarios, eso no los hace más libres; pues la libertad se conseguiría con la abolición completa del sistema salarial. Como vemos, para Marx, el problema con el capitalismo no es solo la injusticia que este presenta, sino la deshumanización y “esclavitud” a las que somete al hombre²⁶⁷. Las “insistencia” en la libertad, como reconoce Arendt, es el motor principal del pensamiento de Marx, el cual hereda de toda la tradición occidental y de las revoluciones modernas.

Entonces, si rastreamos la cita que usa Arendt del tercer volumen de *El Capital*, encontramos que Marx considera que “en efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo [*Arbeit*, labor] impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos”²⁶⁸. Es decir, Marx está aceptando que la labor, que en el sentido de Arendt es aquella actividad impuesta por la necesidad, estaría fuera del ámbito de la libertad.

No obstante, Arendt omite analizar la continuación del texto que dice:

[El reino de la libertad] queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción²⁶⁹.

Es decir, al parecer Marx estaría aceptando que la necesidad no puede ser abolida por completo²⁷⁰, lo que coincidiría con la posición de Arendt al respecto. Pero, el texto continuó a:

“A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacer aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las

²⁶⁷ Ahora bien, Marx, en escritos como *Salario, precio y ganancia*, o en el mismo *Capital*, aboga por la reducción de la jornada laboral (más que por un aumento del salario); pero lo hace siempre solo como *medio*, como un primer paso, para la abolición de todo el sistema salarial en el capitalismo.

²⁶⁸ Marx, K., *El Capital*, V. III, p. 759.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ Para ahondar en esto, cf. “4.1. Contra el dualismo de los reinos”, en: Del Aguila, L., *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx*, Tesis, Lima: PUCP, pp. 268-292.

condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo este un reino de la necesidad²⁷¹.

Este último fragmento, nos mostraría tal vez que Marx habría “moderado” su expectativas con respecto a la libertad en el comunismo. El reino de la necesidad no podrá ser totalmente trascendido y la verdadera “naturaleza humana” parecería ser más como un ideal al que alcanzar más que una realidad en el porvenir²⁷². Sin embargo, el texto de Marx continúa:

Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como un fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo²⁷³.

Es decir, el “reino de la libertad”, aquel que está libre de la labor necesaria todavía puede “florecer”, es posible para Marx, pero requiere ciertas caminos y condiciones previas. Las cuales serían la reducción de la jornada laboral y luego, obviamente, la revolución de todo el sistema capitalista, tomando siempre como base el “reino de la necesidad”²⁷⁴.

En estas pocas líneas, Marx parece vacilar entre la posibilidad o imposibilidad de liberarse completamente de la necesidad o no. En este trabajo, no daremos una respuesta definitiva sobre si Marx en su obra tardía “moderó” sus esperanzas para el comunismo²⁷⁵. No obstante,

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² Lo cual contradiría lo sustentado en *La ideología alemana*, donde “...el comunismo no es un estado que deba implantarse, un ideal al que haya que sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente” (Marx, K. *La Ideología Alemana*, p. 37).

²⁷³ Marx, K., *El Capital*, V.III, p. 759.

²⁷⁴ Arendt también diría que el “reino de la necesidad” es base del “reino de la libertad”, pero que es una base insuperable, que incluye la labor humana organizada y dividida, y por lo cual es tan fundamental un ámbito político para la toma de decisiones.

²⁷⁵ En su libro *Teoría de las necesidades en Marx*, Agnes Heller aborda este problema que ya había notado Arendt. Según ella, la posición de Marx con respecto al *tiempo necesario* que se requeriría en el comunismo para actividades laborales varía en las distintas obras de Marx; lo que puede llevar a interpretaciones tan disímiles que varían desde una propuesta utópica en la que el comunismo consistiría en tiempo libre para la consecución de actividades intelectuales, creativas y libres (lo que para ella se constituye parte *necesidad radical* traída y permitida por el propio automatismo de los medios de producción capitalismo, diferente de las *necesidades biológicas* que solo conforman un límite necesario para la existencia física) o, por el contrario, propuestas de comunismo que *igualarían* a todos en cuotas de trabajo necesario requerido como un deber social para todos, lo cual ella misma reconoce que es algo contrario al impulso de Marx. Por ello, ella termina el libro concediendo también que el comunismo de Marx tiene aspectos utópicos, pero, que sin embargo, no lo hacen menos útil para la actualidad (Cf. Heller, A., *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Península, 1978, pp. 32-34 (sobre la diferencia entre necesidades radicales y biológicas), 108-109 (sobre el tiempo libre como necesidad radical), 125-129 (sobre el comunismo entendido con actividades puramente intelectuales), 136-151 (sobre el comunismo entendido con tiempo necesario de labor).

tanto en el texto en *El Capital*, como en los escritos más tempranos que hemos visto, parece ser muy asertivo en que no solo es posible, sino incluso “necesaria” la llegada del comunismo como “reino de la libertad” donde la producción humana es “fin en sí”. El que Arendt haya escogido citar este fragmento de *El Capital* nos muestra que incluso en la obra tardía podemos ver que la concepción de libertad de Marx excluía a la necesidad dentro de las actividades humanas. Por lo tanto, su crítica con respecto a la esperanza excesiva de Marx hacia al progreso de la Modernidad (que traería la libertad insistida) es acertada e incisiva con respecto a las paradojas que encierra el pensamiento de nuestro autor. Para Arendt, las exigencias de la tradición occidental antigua que consideraban que la libertad humana se realizaba solo fuera de la labor, junto con la exigencia de igualdad y libertad del pensamiento moderno, llevaron a Marx a construir un pensamiento que pronosticaba el fin de la necesidad práctica en la vida humana y, de ese modo, la instauración de un mundo humano libre. Como Arendt apunta correctamente, Marx no estaba haciendo otra cosa que ser consecuente, muy consecuente, con lo que la tradición del pensamiento occidental y moderno enseñaba.

3.2 El comunismo como sociedad de ocio

En 3.1, expliqué la crítica de Arendt al señalar la confianza excesiva de Marx en la productividad que, sumada a su concepción de libertad, lo llevaron a avisar al comunismo como un “reino de la libertad”. Sostiene Arendt, que en la *polis* griega, la libertad del ciudadano era posible gracias al ocio (*skholè*) ganado gracias al *oikos*, el lugar familiar donde los esclavos satisfacían las necesidades del ciudadano laborando. Así, la filosofía, la política y el arte eran actividades posibles solo para el ciudadano libre. Por otro lado, en la Modernidad, las ideas ilustradas proponían libertad para todos. Sin embargo, esta libertad concedida por la existencia del Estado era, para Marx, una construcción ideológica que escondía la real no libertad de estos ciudadanos, que en el fondo, como proletarios, seguían siendo “esclavos” aunque sea de su propia necesidad de supervivencia que los obliga a vender su producción. El comunismo debía abolir el Estado y la propiedad privada y volver a todos libres. Como vimos en 3.1, para Arendt esto no trae un mundo de libertad, porque el aspecto alienado, es decir, la *necesidad*, de la vida práctica no pueden ser eliminados.

Así, para Arendt la ideal de un mundo sin labor, es decir, un mundo en que todos gocen del ocio de un ciudadano griego es un ideal “utópico”. Por el contrario, Arendt se percató de que el incremento de la productividad, lejos de llevar a un mundo de ocio generalizado, ha llevado a un recrudescimiento de la labor, donde toda actividad se la entiende como actividad laboral y el ocio es visto como un lujo improductivo e inútil.

En “Marx and the Tradition of Western Political Thought”²⁷⁶, Arendt da nuevas luces sobre las razones por las cuales habría sido tan fundamental para Marx el suprimir la labor en el comunismo. Aquí, la “insistencia” Marx por liberar al hombre de la labor se habría debido a su consecuencia con las exigencias del pensamiento antiguo y moderno. Se buscaba, por un lado, la libertad humana ganada en la *polis* griega y, por otro lado, la igualdad entre todos que proclamaban las revoluciones modernas. “La consecuencia más desafiante de la Revolución Francesa y la Americana era la idea de igualdad: la idea de una sociedad en la que nadie debería ser el amo y nadie el siervo”²⁷⁷. Para Arendt, esta idea de igualdad supone a su vez una idea de libertad universal que desafía todas las concepciones de libertad anteriores.

Es así que la paradoja en la que cae Marx se asienta en esta insistencia de libertad para todos²⁷⁸. Esta libertad, además, debía ser entendida como libertad de la labor. Lo cual, como vimos, para Arendt es un estado inalcanzable y, en todo caso, es el carácter “utópico” del pensamiento de Marx²⁷⁹. Esta idea de libertad para todos se muestra desafiante con el pensamiento clásico porque, desde el punto de vista del último, la igualdad universal no puede coexistir con la libertad, en tanto que esta última necesita del dominio sobre los laborantes para escapar de las “necesidades coercitivas” de la vida biológica, es decir, se necesitaba una clase de laborantes que produjeran para sí mismos y para otros.

En otras palabras, afirma Arendt que cuando Marx considera que la libertad es incompatible con el dominio sobre otros porque genera relaciones sociales de alienación²⁸⁰, un griego le

²⁷⁶Arendt, H., “Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en: *Social Research*, 69, 2 (2002), pp.273-319.

²⁷⁷*Ibid.*, p. 289.

²⁷⁸Podríamos hablar de una paradoja, en vez de contradicción, en tanto que una idea de libertad productiva para todos contraviene el sentido común.

²⁷⁹El cual ni siquiera es suyo solamente, sino que, según Arendt, está presente desde antes en “...las revoluciones políticas de Francia y América, la Revolución Industrial en el Mundo Occidental, y la demanda de libertad para todos que estaba inherente en ambas” (*Ibid.*, p. 294.)

²⁸⁰Para Arendt, una de las ideas principales del pensamiento de Marx es la que afirma que “Nadie puede ser libre si esclaviza a otros” (*Ibid.*, p. 289.)

habría respondido que, entonces, “...la libertad es imposible: todos los hombres serían esclavos de la necesidad ...No solo los esclavos, sino ningún hombre es enteramente humano bajo estas condiciones”²⁸¹. La labor es irrenunciable y siempre hay alguien que tiene que realizarla para poder liberar a otros de ella. A pesar de que la libertad se convirtió en uno de los bienes más preciados en la Modernidad, no cambia el hecho de la básica incompatibilidad entre igualdad universal y libertad, si se la entiende como libertad en las actividades productivas, la cual es precisamente la manera como la entiende Marx. En efecto, él denuncia la “falsa” libertad pregonada por el Estado que esconde la alienación que produce el sistema capitalista. La libertad para Marx no solo debe darse “en papeles”, eso sería pura ideología formal, sino en la vida real de todos, cuando todos se liberen de la “esclavitud” de la labor.

Según Arendt, Marx habría previsto que la Revolución Industrial más que traer libertad para todos estaba, por el contrario, llenando a “engrosar el reino de la necesidad natural”²⁸², debido a la multiplicación de necesidades y sus actividades satisfactorias. De ahí que “la propia esperanza de Marx, nutrida por su creencia en la estructura dialéctica de la historia, era que de alguna forma este absoluto dominio de la necesidad resultaría en, o se resolvería en, un igualmente absoluto dominio de la libertad”²⁸³. Este sería, para Arendt el único elemento “utópico” en el pensamiento de Marx, pero que estaba enlazado con la tradición y exigencias modernas que lo precedían. Es “utópico” porque la idea de emancipar al hombre de la labor es “algo que en toda probabilidad es tan imposible como la antigua esperanza de los filósofos de liberar el alma humana de su cuerpo”²⁸⁴.

Ahora bien, el uso que hace Arendt de la expresión “utopía”, según la cual la idea del comunismo es “utópica”, no es exactamente el mismo que hace Ricoeur, lo cual vimos en el primer capítulo. En el caso de Arendt habla del carácter “utópico” del comunismo para expresar su “imposibilidad” de emancipar al hombre de la labor²⁸⁵. En el caso de Ricoeur, el término es utilizado para entender el comunismo como instancia de crítica, como ese “ningún

²⁸¹ *Ibid.*, p. 303.

²⁸² *Ibid.*, p. 311.

²⁸³ *Ibid.*, p. 312.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 312.

²⁸⁵ En términos mucho más económicos, Abram Harris también muestra muchos elementos “utópicos” en el pensamiento de Marx, sobre todo en lo referente al incremento del consumo y la ausencia de poder político (Cf. Harris, A., “Utopian Elements in Marx’s Thought”, en: *Ethics*, 60, 2, pp. 79-99).

lugar” desde el cual se juzga a la sociedad actual como alienada²⁸⁶. Es interesante observar que esta instancia crítica desde la cual se juzga el presente sea entendida como una instancia con características no solo no actuales, sino “imposibles”, lo que nos llevaría a cuestionar, desde Arendt, no solo la noción de comunismo de Marx, sino también su crítica al capitalismo y hasta qué punto este capitalismo es culpable de todos los sufrimientos del hombre alienado, incluso de aquellos que son inherentes a la condición humana para Arendt. No quiero decir que se tenga que extraer de Arendt una defensa al capitalismo, pero sí un sopesamiento en el que, si bien es cierto que el capitalismo tiene los elementos de deshumanización que denuncia Marx, no todos ellos son circunstancias sociales superables.

Para Arendt, la emancipación de la labor sería la emancipación de la necesidad y, en general, del metabolismo con la naturaleza al cual paradójicamente alaba y desestima Marx, como hemos visto hasta ahora. De esa manera, eso es lo que se deduciría del comunismo si este consiste en deshacerse de la labor. No es que Marx haya obviado la relación del hombre con la naturaleza, por el contrario, afirma que ella es su “cuerpo inorgánico”. Tampoco Arendt obvia esta particularidad del pensamiento de Marx; por el contrario, se percata de que el “naturalismo” de Marx se funda en una concepción que alaba la fertilidad natural de la labor y su potencial liberador. Pero también considera que esta fertilidad no es un tipo de productividad que pueda, en un futuro, eliminar la labor y los trabajos “laborales”. La idea de eliminarla, por un lado, en lo referente a las penurias que acarrea por el esfuerzo que pide y, sobre todo, en lo referente a la necesidad con la que ata al hombre que no pueda renunciar a ella, es una creencia “utópica” o, para ponerlo en otras palabras, algo que muestra la excesiva esperanza y confianza que tiene Marx en la Modernidad y sus progresos técnicos.

Arendt considera que “hay un largo camino entre la gradual disminución de las horas de trabajo, que ha progresado de manera constante desde casi, hace un siglo, y esta utopía”²⁸⁷. En todo caso, más que un incremento de la productividad que potencie una completa liberación humana lo que ha sucedido es una “democratización” de la labor, junto con un incremento de su mecanicismo; fenómenos que más que eliminar a la labor han hecho más llevadero su proceso al volver a todos participes de la labor, incluso a los trabajadores quienes también participan en la organización social laboral. Más que un mundo de potencial libertad, con

²⁸⁶Ricoeur, P., *Ideología y Utopía*, p. 96.

²⁸⁷Arendt, H., *La condición humana*, p. 141.

“premisas” revolucionarias y libertarias, lo que ella observa es un mundo en que la sociedad de laborantes y consumidores ha acaparado todo el modo de vida humano.

Por ello, para Arendt, el comunismo entendido como el ideal de un mundo sin labor, más que un ideal válido y esperable, parece ser el ideal correspondiente a una vida que consista en el puro consumo. Es decir, para Arendt, la idea de que un mundo de libertad sea entendido como un mundo sin labor corresponde al modo de pensar de un obrero que vive atado a la necesidad y considera que la “buena vida” consiste en nunca laborar y siempre consumir, como su amo. Para Arendt, cuando, el *animal laborans* se “libera” del esfuerzo de la labor, queda todavía, en su modo de ver la vida, el consumo, lo cual sería lo único a lo que dedique su vida. Y “el consumo sin dolor y sin esfuerzo no cambiaría, sino que incrementaría, el carácter devorador de la vida biológica”²⁸⁸. Como dijimos, Arendt considera que es imposible dicho ideal de un mundo sin actividades laborales, pero le preocupa este ideal de una vida que consista en puro consumo sin esfuerzo; “...la consideración que nos merece una verdadera sociedad de consumidores resulta más alarmante como ideal de la actual sociedad que como realidad ya existente”²⁸⁹.

Ahora bien, definitivamente no podemos aceptar que Marx haya suscrito este ideal de una sociedad de puro consumo, pues es claro que el comunismo, para él, contenía actividades productivas y creativas, no puro consumo. Pero es cierto que haber imaginado que era posible deshacerse, o disminuir al mínimo la labor es un indicio de que tenía la misma esperanza y confianza en la abundancia de las técnicas de la labor moderna. Para Arendt,

La esperanza que inspiró a Marx y a los mejores hombres de los varios movimientos obreros – la de que el tiempo libre emancipará finalmente a los hombres de la necesidad y hará productivo al *animal laborans* – se basa en la ilusión de una mecanicista filosofía que da por sentado que la fuerza de la labor, como cualquier otra energía, no puede perderse, de modo que si no se gasta y agota en las pesadas faenas de la vida nutre automáticamente actividades “más elevadas”²⁹⁰.

El extra de productividad que produce la labor y el trabajo bastarían para dejar al hombre libre para que realice otros tipos de producción más libre y “acordes a su naturaleza humana”. En

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 139.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 141.

efecto, eso era lo que esperaba Marx. El fin de la labor traería una transformación del hombre. Al estar liberado de la necesidad natural dedicaría su tiempo a esas actividades libres, realmente productivas, que están más acordes a su dignidad. El animal vive atado a la necesidad natural, produce de esa manera; lo que diferencia al hombre del animal es su peculiar modo de producción libre: “La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal ...Solo por ello es su actividad libre”²⁹¹. No produce encadenado a la necesidad física de su especie, sino que la producción humana es esencialmente libre. Lo que lo diferencia de los animales es que, si bien su actividad vital principal es producir, esta no se guía únicamente por la necesidad de las leyes naturales, sino que es libre de imponerles sus propias leyes al objeto²⁹². El hombre, en su libertad, crea arte y pensamiento. Esto se vería potenciado en el comunismo, donde recuperaría todos sus sentidos y desarrollaría todas sus capacidades individuales²⁹³. Estas son las características del ser o esencia genérica del hombre que explicamos en el primer capítulo. A su vez, son las características del tipo de actividad que Arendt llamaría trabajo y no labor.

No es que Marx tematizara al comunismo como una sociedad de puro consumo, sino como una sociedad donde la producción es libre porque ha eliminado la alienación. Sin embargo, Arendt también es crítica con Marx en ese aspecto. Para ella, es claro que, al liberarse el *animal laborans* de la labor no dedica su tiempo libre a esas “actividades elevadas”, sino que, por el contrario, “cien años después de Marx sabemos que ese razonamiento es una falacia; el tiempo de ocio del *animal laborans* se gasta en consumo, y cuanto más tiempo le queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos”²⁹⁴. En verdad, su análisis no es muy diferente al de Marx: para él, tiempo libre del “puro hombre de labor” se gasta en sus actividades más “animales” o de consumo²⁹⁵.

²⁹¹ Marx, K., *MEF*, p. 113.

²⁹² De hecho, no es difícil encontrar aquí un paralelo con Kant, para quien la facultad racional práctica del hombre le permite liberarse de los impulsos naturales del mundo fenoménico. Ahora bien, lo que Kant explica en el *pensamiento* en un plano metafísico, para Marx debe darse en la realidad social y material del hombre, sino sería ideología.

²⁹³ Al contrario de lo que sucede antes del comunismo donde “en lugar de todos los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del tener” (Marx, K., *MEF*, p. 144). Lo cual se revertiría cuando, con la revolución, ocurra “la apropiación de una totalidad de instrumentos de producción” que es “ya de por sí ... el desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos” (Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 79).

²⁹⁴ Arendt, H., *La condición humana*, p. 141.

²⁹⁵ “De esto resulta que el hombre... sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer,

El asunto aquí es, más bien, que Arendt aduce que el obrero proletario, con el ocio ganado, no se dedicará a estas actividades libres y culturales, como Marx cree que haría, sino que dedicarían todo su tiempo al consumo. Así, lo que trajo el desarrollo de las fuerzas productivas no fue una sociedad comunista de individuos libres, como creyó Marx, sino que recrudesció la “laboralización” de la sociedad convirtiendo toda actividad productiva en labor y todo tiempo de ocio, no en cultura, sino en consumo masivo: es decir, en todo caso se creó una cultura de masas. En efecto, observamos en Marx no solo una gran esperanza en el desarrollo de las fuerzas productivas en su aspecto de agilización de procesos que alivian la carga laboral humana hasta puntos inimaginables, sino también una gran esperanza en una completa transformación del hombre, que lo convertiría, desde un “animal de labor”, a un ser productor de cultura y artes libres.

Esta doble crítica de Arendt la podemos encontrar resumida en su interpretación de la siguiente cita extraída de *La ideología alemana*, en la que Marx describe cómo sería el modo de producción en el comunismo de una manera más explícita.

En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo [labor], cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.²⁹⁶

Para Marx, en las sociedades pre-comunistas, el hombre vive constreñido por la división de la labor (*Arbeitsteilung*). Cada individuo solo puede moverse en un exclusivo círculo de actividades impuestas, no libres, a las cuales está sometido para sobrevivir, es decir, vive

beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal” (Marx, K., *MEF*, p. 110).

²⁹⁶ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 34.

sometido por la alienación²⁹⁷. En el comunismo, el hombre libre ya no vive alienado y, por lo tanto, no necesita, no está obligado, a dedicarse a una sola actividad exclusivamente; no es cazador, ni pescador, ni pastor y puede realizar cualquiera de esas actividades cuando le plazca. Arendt interpreta la explicación de este modo de vida bajo ese carácter “utópico” que le atribuye a Marx. En este ideal de sociedad libre, nadie está obligado a hacer nada en específico y todos pueden dedicar su tiempo a la actividad que mejor les parezca. Marx, por un lado, espera que los hombres usen su libertad para el desarrollo de capacidades en producciones libres de un mundo humano, es decir, los hombres dejarían de ser laborantes para convertirse en trabajadores libres. Pero, por otro lado, en ese parágrafo, el modo de actividad del comunismo se describe como actividades sin ninguna especialización como para llamarlas “trabajo” en el sentido de Arendt, sino más bien algo parecido a lo que hoy entendemos por *hobbies*, actividades de poca destreza que se realizan por placer o por diversión.

Es así que Arendt afirma que “lo especialmente notable en este contexto es que Marx ...confiaba que en su utópica sociedad sin labor todas las actividades se realizarían de manera muy semejante a las actividades propias del *hobby*”²⁹⁸. Es decir, el tiempo libre ganado, el cual para Marx sería usado en actividades productivas y creativas; en esta descripción en *La ideología alemana*, parecen más bien meros pasatiempos poco productivos²⁹⁹, cuya función parece ser de diversión, más que producir de una manera “auténticamente humana”. Si bien hemos dicho que normalmente Marx describe a las actividades productivas del comunismo de manera similar a lo que Arendt considera como trabajo; en esta cita, sin embargo, podemos darle la razón a Arendt en que, más que trabajo, estas actividades son descritas como meros pasatiempos improductivos, que no requieren especialización alguna. Y es por eso que ella llega a decir que, en el comunismo, Marx espera no solo que desaparezca la labor, sino también el trabajo³⁰⁰. Es decir, el ocio que ganarían los hombres no solo sería el que se libera

²⁹⁷ Como dice Marx en los párrafos siguientes, pero con reticencias a utilizar el término alienación (Cf. Marx, K., *La ideología alemana*, p. 37).

²⁹⁸ Arendt, H., *La condición humana*, p. 154 (pie de página de 136).

²⁹⁹ Cazar, pescar, pastar son, en efecto, labores; pero la manera en la manera en que Marx las describe parecen muy poco productivas y nada penosas, como en realidad son.

³⁰⁰ “Hardly anything could be more revealing of Marx’s original impulses than the fact that he banishes from his future society not only the labor that was executed by slaves in antiquity, but also the he banishes the activities of the *banauoi*, the craftsmen and artists” (Arendt, H., “Marx and the Tradition of Western Political Thought” p. 293).

de la labor, sino de toda actividad que requiera esfuerzo y especialización. Ahora bien, ya hemos visto que Marx numerosas veces describe las actividades del comunismo, como sumamente productivas y no meramente “ociosas” o “divertidas”; pero el que esta cita se condiga más con esta acusación de Arendt nos muestra al menos que Marx fue bastante ambiguo al describir el tipo de actividades libres que se daría en su sociedad futura. Marx no parece explicarnos cómo así todos los hombres libres en el comunismo dedicarán todo su tiempo de ocio a ser más creativos y productivos que antes, y no meramente a realizar labores poco especializadas y consumir cada vez más.

Arendt se ocupa en analizar un fenómeno que ella considera muy pernicioso y que Marx no habría llegado a ver (o que creía que se podía revertir), el cual es el ascenso de la sociedad de la labor y su predominancia en la que “cualquier cosa que hacemos, se supone que la hacemos para ‘ganarnos la vida’”³⁰¹. Arendt llega a tiempo para percatarse de que la emancipación progresiva de las clases laborantes ha ido de la mano a una progresiva “inclusión” de todos los individuos al modo de vida de la labor. “La emancipación de la labor no ha dado como resultado la igualdad de esta actividad con las otras de la *vita activa*, sino casi su indisputado predominio. Desde el punto de vista de ‘ganarse la vida’, toda actividad no relacionada con la labor se convierte en *hobby*”³⁰². Todos deben “ganarse la vida” y toda actividad humana que no sea necesaria para la vida es vista como “superficial”. Así, “la única excepción que la sociedad está dispuesta a conceder es el artista, quien estrictamente hablando, es el único ‘trabajador’ que queda en la sociedad laborante”³⁰³.

Entonces, no es que Marx pensara en el comunismo como un mundo de puro consumo. Él consideraba que el ocio ganado se dedicaría a una productividad creativa y libre. Pero, lo que replica Arendt es que lo que históricamente ha sucedido más bien es que la sociedad, en vez de liberar a todos de la labor, ha vuelto a todos en laborantes y consumidores. De esta manera, en vez de un mundo de completa libertad, lo cual es utópico para Arendt, se ha generado un mundo de completa necesidad donde todos laboran y el tiempo libre que queda se usa para consumir.

³⁰¹ Arendt, H., *La condición humana*, p. 136.

³⁰² *Ibid.*, p. 137.

³⁰³ *Ibid.*

Por otro lado, según Arendt, la insistencia de Marx en la liberación del proletariado, estaría relacionada a una antigua exigencia antigua: la exigencia de la *skholè* (ocio). Según Arendt, la consecuencia de esta herencia antigua en el pensamiento de Marx fue llevar su pensamiento a exigir ocio para todos, en el sentido de abstención de las labores repetitivas y poco creativas. No obstante, Arendt considera que normalmente los proletarios terminan gastando todo su tiempo de ocio en el mero consumo; pero eso no era ciertamente lo que esperaba Marx. Por el contrario, la libertad ganada en el comunismo debía servir para la realización de actividades altamente productivas. Como ya vimos en 2.1, estas actividades productivas serían sobre todo las que Arendt consideraría como trabajo: producción material libre de un mundo humano. Sin embargo, Arendt considera que Marx, en su insistencia por liberar al hombre de toda penuria y esfuerzo, eliminó del comunismo incluso al trabajo. En efecto, incluso las actividades productivas “libres” del trabajo requieren esfuerzo y especialización para su realización; y, en el fragmento de la *Ideología Alemana*, Marx parece querer deshacerse incluso de ese tipo de esfuerzo: el hombre del comunismo no es ni pescador, ni cazador, sino que realiza la actividad que le plazca cuando le plazca. Sin embargo, este análisis de Arendt es algo escueto: no es que Marx haya considerado siempre que en el comunismo se da un ocio totalmente improductivo, sino que esperaba un nivel de creatividad que sí es coincidente con el trabajo, como lo entiende Arendt.

Ahora bien, el ocio en Grecia, dice Arendt, en un primer momento significaba la abstención de la labor de los ciudadanos (gracias a la existencia de esclavos) para que, en su libertad, pudieran dedicarse a las actividades políticas, es decir, a la acción³⁰⁴. Sin embargo, los filósofos, quienes valoraban sobre todo la teoría más que la acción política, contribuyeron a que que “...incluso la actividad política quedó nivelada al rango de la necesidad, que en adelante pasó a ser el denominador común de la *vita activa*”³⁰⁵. Así, para el filósofo, no solo la labor, sino el trabajo y la acción, bajo este punto de vista eran actividades de las que había que abstenerse a favor de la vida contemplativa. Por ello, Arendt llega a afirmar que Marx, en

³⁰⁴ Las actividades políticas (la acción) que suponían un modo de vida público y no privado como el de la labor, son el modelo de vida al que se adhiere Arendt y que considera perdido en la época moderna. En ese sentido, ella también considera necesaria la obtención del ocio, pero no considera que sea posible eliminar completamente la labor. Asimismo, tampoco considera que la razón de ser del ocio sea la vida teórica, más que la política.

³⁰⁵ Arendt, H. *La condición humana*, p. 101.

su rechazo al Estado y la política, se adhirió a la búsqueda del *bios teoretikós*³⁰⁶ de los filósofos³⁰⁷.

Según Arendt, desde el punto de vista de la vida teórica, la política no es un espacio de libertad ganado, sino que la política en sí misma es también un estado de necesidad, que consiste en la dominación del hombre por el hombre para liberarse de las necesidades materiales; así “...la distinción entre gobernar y ser gobernado invadió el reino de la política directamente; y el gobierno sobre las necesidades de la vida se convirtió en la pre-condición, no de la política, sino de la filosofía”³⁰⁸. Esta visión de la política, de la acción, como ámbito de dominación entre los hombres, la emparentó con la labor de tal manera que ambas se convirtieron en un estadio de superación de las necesidades de la vida cuyo fin era las actividades más altas de la teoría. Marx, según Arendt, habría heredado esta concepción de la política y, por ello, habría considerado al Estado como ámbito de dominación y no de libertad.

En efecto, la crítica de Marx al Estado consiste en que este es una super-estructura ideológica de dominación que, como ficción, esconde la explotación económica del proletariado. Es por ello que, para Marx, la revolución no debe solo abolir la propiedad privada, sino al Estado mismo. Arendt tiene razón al denunciar esta característica anti-política en el pensamiento de Marx. En ese sentido, el hombre comunista de Marx no solo gana ocio absteniéndose (liberándose) cada vez más de la labor, sino también de la política.

No obstante, es cuestionable por parte de Arendt hacer coincidir totalmente el pensamiento de Marx con su análisis del *bios teoretikós* en la antigüedad. Ella considera que en la undécima tesis sobre Feuerbach, que dice “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”³⁰⁹, Marx está afirmando que la revolución comunista debe implantar un “mundo filosófico”, donde la actividad principal sea la teoría y no la producción. Dice Arendt sobre Marx, “el reta la resignación filosófica de no hacer más que encontrar un lugar para sí mismos en el mundo, en vez de cambiar el mundo y hacerlo ‘filosófico’”³¹⁰. Interpreta a Marx en el sentido de que buscaba para el comunismo, en

³⁰⁶ Contrapuesto al *bios politikós* de la acción.

³⁰⁷ Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, p. 26.

³⁰⁸ Arendt, H., “Marx and the Tradition of Western Political Thought”, p. 286.

³⁰⁹ Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach*, o.c.

³¹⁰ Arendt, H., “Marx and the Tradition of Western Political Thought”, p. 317.

el que las fuerzas productivas han liberado al hombre y han traído ocio, consistiera en un mundo de actividades puramente teóricas.

Podemos estar de acuerdo con Arendt en que Marx hereda la valoración del ocio de la antigüedad y de que la generaliza para toda la humanidad, según la valoración moderna de igualdad. Podemos también estar de acuerdo con que Marx pretende liberar al hombre de la labor necesaria para la supervivencia y de la política como ámbito de dominación ideológica (que esconde el intercambio de labor entre el capital y el proletario). Pero parece inadecuado por parte de Arendt decir que Marx esperaba del comunismo la eliminación del trabajo, es decir, de toda actividad materialmente productiva, para dar paso a un mundo puramente “teórico” o “filosófico”, sobre todo si recordamos la explicación que hicimos sobre la auténtica esencia humana en el primer capítulo. Es claro que para Marx el hombre es en esencia materialmente productivo, en relación con la naturaleza, no de una manera puramente “teórica”. La abstención de los hombres del comunismo hacia la organización política no es igual a la abstención de la política del filósofo. Para Marx, toda actividad humana, ya sea productiva o teórica, tenía una relación con la naturaleza y esta relación no iba a terminar para dar paso a un mundo que solo consistiera en filosofía y consumo.

Entonces, podemos estar de acuerdo con Arendt en que fue un exceso de Marx el creer que es posible la eliminación de la labor, es decir, la posibilidad de un mundo en el que el ocio esté garantizado para todos. Pero no podemos estar de acuerdo con que Marx buscaba, con este ocio, eliminar toda actividad materialmente productiva, pues la relación material con la naturaleza es un punto clave en la manera con la que nuestro autor entiende la esencia humana. En ese sentido, no parece adecuado describir el comunismo de Marx como una sociedad de ocio improductivo (ya sea improductivo porque toda actividad sería un *hobby* o toda actividad sería teórica), pues Marx es también un pensador del *trabajo*, entendido como producción material creativa y libre.

3.3¿Libertad productiva o libertad política?

Como hemos visto, Arendt considera que en la concepción de libertad de Marx tiene importancia la idea del *ocio*, entendido como *abstención* de las actividades laborales (y

políticas). En efecto, para Marx, en una sociedad comunista, la producción humana, ya sea material o intelectual, podría ser utilizada para la afirmación de la propia individualidad en vez de la reproducción de la vida física o la construcción de ideologías de dominación. A su vez, en una sociedad sin clases, ni la labor ni el trabajo se dividen, porque al abolir la propiedad privada ya no hay unos que laboren para otros, sino una sociedad de hombres libres, en la que ya nadie está obligado a servir a otro e, incluso, debido al nivel del poder productivo humano, tampoco nadie estaría obligado a servirse a sí mismo utilizando su propia actividad como medio para de supervivencia. Como vimos, el que Marx haya creído, o no, que era posible eliminar hasta el último rastro de labor es debatible, pero sí es seguro que pensaba que la esperanza en el comunismo se basaba en que era posible en una sociedad donde la productividad humana haya creado un mundo de riquezas y medios de producción que deberían alcanzar para liberar a todos.

Entonces, sucede que ambos autores, por un lado, tienen puntos de crítica común a la sociedad moderna; pero, por otro lado, difieren en su concepción de libertad. Así, podemos encontrar que los pareceres de ambos autores tienen similitudes. Ambos autores comparten una crítica a la Modernidad: denuncian la unilateralidad en la que ha caído el hombre en la sociedad moderna, donde la vida humana parece solo consistir en la repetitiva consecución de actividades de supervivencia y consumo. Lo que exigía Marx para el hombre era, precisamente, el polifacetismo en las actividades productivas humanas. Mediante la apropiación del proletariado de los medios de producción y de sus propias fuerzas productivas, se generaría un “desarrollo total de las capacidades humanas”³¹¹ en el comunismo, el cual es entendido como una sociedad de productores libres³¹². Es así que Marx busca una libertad en la *diferencia*³¹³ de cada individuo y sus capacidades

³¹¹ Cf. Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 79.

³¹² Como ya expliqué, el tipo de producción al que se refiere Marx es la producción liberada de la necesidad natural. Es decir, en términos de Arendt, no labor, sino trabajo.

³¹³ Como afirma Del Aguila, Levy, “La libertad humana no sólo es concebida desde los condicionamientos históricos concretos que la afirman como una libertad social, terrena, como ejercicio práctico de tales o cuales disposiciones humanas en los diversos horizontes de nuestra praxis. Ella es, además, un rechazo de la igualdad. Ser libre es poder serlo en la diferencia que viene dada por la propia especificidad históricamente situada libres y diferentes” (cf. “Marx y sus manuscritos de 1884: bases antropológicas en su concepción del hombre libre”, PUCP, 2006 (<http://facultad.pucp.edu.pe/generales-letras/biblioteca/marx-y-sus-manuscritos-de-1884-bases-antropologicas-en-su-concepcion-del-hombre-libre/>))

De la misma manera, Arendt critica la uniformidad de la vida humana subyugada por la predominancia de la sociedad y la labor, donde “la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden ...a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente”³¹⁴. La sociedad de labor impide cualquier tipo de originalidad en sus individuos al imperdir la acción y volcarlos a todos en las tareas de la labor. La pluralidad propia de la acción, en la que cada individuo muestra su propia identidad, es dejada de lado por una uniformidad entre los individuos que ahora son hombres de labor.

Ambos autores, entonces, son sumamente críticos de esta situación que ha traído consigo la Modernidad, donde los hombres lejos de haberse hecho más libres, están ahora más encadenados a un tipo de vida que impide el desarrollo de sus capacidades y la diferenciación entre los individuos. Ya sea el polifacetismo productivo esperado por Marx o la pluralidad en la acción de Arendt, ambos, se unen contra una sociedad que normaliza e iguala, de mala manera, a sus miembros, una sociedad en la que la *praxis* humana es vista como productiva en su sentido más básico, como la satisfacción de necesidades físicas.

No obstante, con esto no quiero decir que el polifacetismo productivo en el comunismo de Marx y la pluralidad de los hombres de acción de Arendt signifiquen lo mismo. Las concepciones de libertad que utilizan ambos autores son diferentes. Para Marx, la libertad humana existe en el hombre como la de un productor libre que se relaciona armónicamente con los demás hombres y con la naturaleza, de la cual extrae materia para su producción. Esta libertad, sin embargo, se daría cabalmente en el comunismo. Por el contrario, para Arendt, en un sentido mucho más aristotélico, no es la producción (*poiesis*), con su racionalidad utilitaria (ni la labor), sino la acción (*praxis*), que consiste principalmente en el discurso y el actuar concentrado, donde el hombre es realmente libre. Es con la acción con la cual es posible el cambio del orden de las cosas en los asuntos humanos y la pluralidad entre los hombres. Entonces, si bien ambos autores son críticos de la unilateralidad y uniformidad generada por la producción basada en la necesidad, no coinciden sus propuestas sobre el tipo de actividad y sociedad que debería ser auspiciada como aquella en que se realiza la libertad. Marx, como vimos, considera la actividad humana en su relación con la naturaleza; por el contrario, para

³¹⁴ Arendt, H., *La condición humana*, p. 51.

Arendt la acción política es la única actividad de la vida activa que no está ligada a la naturaleza y la vida material.

Para Marx, el polifacetismo de las capacidades que se “ganarían” en el comunismo está siempre referido a la producción humana con la naturaleza. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre en el cual, a través de la producción, este se afirma y se auto-produce de manera libre. Por ello es que Marx considera que la alienación extraña al hombre de la naturaleza y la pone como opuesta a él, puesto que vuelve “...la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad”³¹⁵. La relación productiva con la naturaleza que es considerada libre concordaría con lo que Arendt llamaría trabajo, cuya actividad “...corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie”³¹⁶. No obstante, a pesar de que Arendt le concede mayor libertad al trabajo que a la labor, para ella, la libertad se realiza primordialmente en la acción. La acción es libre, es un fin en sí misma y no necesita de materia natural para realizarse. Solo en el ámbito público, el hombre, para Arendt, puede tener una vida política de acción, la cual es una actividad sin materialización natural, ya que su producto es la acción misma³¹⁷.

La acción no guarda relación directa con la naturaleza y es la actividad humana que responde a la pluralidad entre los hombres. Así, los hombres son capaces de distinguirse unos de otros. Además de la pluralidad, su característica de natalidad los hace libres para continuamente cambiar las cosas y dar nuevos comienzos y rumbos a los asuntos humanos. Pluralidad y natalidad están vinculadas estrechamente a la acción, en tanto que esta significa la posibilidad de comenzar algo nuevo en el mundo. Esta consiste principalmente en el uso de la palabra, la cual no tiene que estar atada al uso de objetos materiales, ya sean naturales o artificiales. Entonces, la visión de Arendt sobre una vida humana libre no es como la de Marx. Este tematiza a la libertad en las actividades materialmente productivas. Para Arendt, por el contrario, la libertad se realiza en la menos natural y material de las actividades, la acción.

Entonces, hay en los dos una constatación del peligro que supone una vida humana en la que todo esté centrado en las repetitivas actividades de supervivencia y consumo. La libertad, en

³¹⁵Marx, K., *MEF*, p. 110.

³¹⁶Arendt, H., *La condición humana*, p. 21.

³¹⁷Esta concepción de *praxis*, de hecho, es la misma de Aristóteles, para quien la *praxis*, a diferencia, de la *poiesis* tiene su fin en sí misma y no en la cosa producida, (Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1140b).

ambos, casos es pensada como aquella posibilidad humana de salir de la vida cotidiana, repetitiva, que nos asemeja con el comportamiento animal, y, por el contrario, se busca crear un mundo nuevo, auténticamente humano, en que la novedad sea posible. Esta idea de sustraerse de la necesidad natural para crear un mundo nuevo es, sin embargo, entendido de diferente manera. En Marx, la humanidad en el mundo se muestra en el artificio humano creado por el trabajo; en Arendt, por el contrario, es el mundo de la *práxis*, es decir, el espacio público donde se actúa, habla, discute, entre otros.

Ahora bien, el hecho de que Marx no le haya dado tanta importancia a la acción, sino a la producción, para Arendt, muestra su profundo apolitismo al creer que es posible una sociedad de hombres libres sin política, cuando es en la política donde el hombre es realmente libre, según el ideal aristotélico de Arendt. Marx, por el contrario, en su crítica al Estado hegeliano, tenía la convicción de que el Estado era solo un ente de dominación³¹⁸ que podía ser suprimido³¹⁹. Pues, bajo la idea de que existe riqueza que alcanza para liberar a todos de la labor, ya no hay necesidad de organización política. Para Arendt, esta confianza en la productividad de la sociedad, sumada a la idea de que la política es solo un espacio de dominación, lleva a la proyección casi ingenua de una sociedad libre sin organización política de personas.

Para Marx, para quien la política consistía principalmente en un estado de dominación (sobre la base de su crítica a Hegel), la libertad fue pensada de una manera apolítica. La política estatal es para Marx nada más que ideología que trata de mantener las cadenas de la clase obrera haciéndoles pensar que son libres cuando en verdad no lo son. Marx no considera la libertad política como una auténtica libertad, la auténtica libertad solo se realizaría con la desaparición de la labor alienada y, para que esto suceda, la política estatal debe desaparecer junto con la propiedad privada. La leyes del Estado, para Marx, solo muestran los intereses de las clases dominantes para mantener sus privilegios materiales. Por ello, la legislación en el Estado no es el lugar donde se realiza la libertad, sino el lugar donde se impide esta. La

³¹⁸Como ya vimos, Marx compartió la idea de que el Estado es un ente de dominación que debe ser abolido. La libertad se gana en la sociedad, no en la sociedad civil, sino en una sociedad humanizada.

³¹⁹En palabras de Bobbio, “Marx considera al Estado, entendido como el conjunto de las instituciones políticas, en que se concentra la máxima fuerza imponible y disponible en una determinada sociedad, pura y simplemente como una superestructura respecto a la sociedad prestatal, que es el lugar donde se forman y se desarrollan las relaciones materiales de existencia y, en cuanto superestructura, destinado a desaparecer a su vez en la futura sociedad sin clases” (Bobbio, N., *Ni con Marx ni contra Marx*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 132-147).

libertad, para Marx, no está en la participación política, sino en la manera como se realiza su producción. En tanto que, según su concepción de hombre, la actividad del hombre es producir, un hombre libre es uno que produce libremente, sin la coacción de ninguna ley humana o natural, sin tener a nadie que lo obligue, ya sea una ley estatal, una orden del capitalista o incluso la misma necesidad natural que lo obliga a vender su fuerza de trabajo.

Ahora bien, es por esto que a Arendt le parece un exceso el que Marx quiera liberarse de la labor en el comunismo. Marx quiere, en efecto, una liberación de la labor repetitiva y obligada, la cual considera alienada, pero para hacer posible el trabajo auténticamente creativo. Se excede, sin embargo, en su insistencia en que es posible una completa o casi completa liberación de las labores alienadas, que dejarían un espacio completo de libertad para actividades creativas. La necesidad, en el mundo, apunta bien Arendt, no puede desaparecer si es que alguien tiene que vivir en ella para hacer posible el mundo de libertad que se gana. El “reino de necesidad” no puede ser nunca trascendido por completo y, al parecer, esto fue algo que Marx no termina de explicar sin ambigüedad.

Marx consideró la libertad humana como actividad productiva liberada del dominio del otro hombre, y del mundo natural, que lo alienan. Sin embargo, para Arendt, como la necesidad nunca es vencida por completo siempre hará falta organización política para regular los asuntos humanos y humanizarnos en vez de dejarnos arrastrar por la sociedad. Pero, para Marx, la libertad es vista aquí en su lado productivo y, nunca, en su modo político, como para Arendt. En efecto, al parecer, Marx al renegar del Estado hegeliano, no se ocupa de proponer otra forma política de Estado puesto que sería para él un nuevo ente de dominación ideológica.

En el comunismo, habría suficiente para eliminar la labor alienada de todos. El tiempo se dedicaría al trabajo creativo y productivo de nuevos productos y capacidades. Así acabaría este estado de enajenación de la sociedad y el hombre donde “su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado”³²⁰. Forzado por el otro hombre que obliga a su congénere a laborar en vez de él a través de la dominación, pero también forzado por la naturaleza misma que nos exige el consumo y, con ello, la labor que lo satisfaga. Entonces, es la esperanza en la libertad completa, en la desaparición de la labor, de la necesidad, de la forzada reproducción y auto-

³²⁰ Marx, K., *MEF.*, p. 110.

reproducción de la especie, lo que cree Arendt que es utópico en Marx. La única manera de escapar de esto sería en un mundo completamente robotizado, donde las maquinas existan como “*perpetuum mobile*”³²¹. Es difícil llegar a afirmar que Marx pensara en el comunismo como un mundo robotizado donde las máquinas hagan todo. En todo caso, como hemos visto en 2, lo que hay más bien es una ambigua diferencia entre de labor y trabajo. Como afirma Arendt, Marx no llegó diferenciar tajantemente entre la reproducción necesaria e interminable para la vida de la labor (*labor*) y la producción libre de objetos útiles y bellos en el trabajo (*work*)³²².

Según Arendt, esta confusión estaba enraizada en la concepción “productivista” de la labor en la tradición hebraica, donde se agradece la providencia de que la labor genere un excedente de frutos de consumo³²³. Pero, a pesar del excedente “providencial” que brinda la naturaleza, la labor es siempre una actividad necesaria que nunca acaba y siempre nos ata. Es por eso que considero que la crítica de Arendt a Marx es muy válida e iluminadora en ese sentido, si la entendemos como una crítica a la esperanza excesiva en el progreso moderno. Asimismo, por otro lado, es adecuada la crítica de Arendt al afirmar que Marx en su concepción de progreso y libertad desestima la vida política, la cual para ella es el modo de vida esencialmente libre.

Dice Marx, “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época ... la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante”³²⁴. Es decir, el Estado no es más que una superestructura donde se reproduce en términos de ideas la dominación real que se da en las relaciones sociales de producción. Las ideas dominantes que rigen la vida política son siempre las de la clase propietaria. Bajo este punto de vista apolítico, la organización en el Estado, no es más que un ente de justificación

³²¹ Cf. Arendt, H., *La condición humana*, p. 131.

³²² En *El capital*, el mismo Engels acota que Marx no utilizó la terminología inglesa para dividir la labor (*labor*) guiada por la necesidad de producir valor de cambio y el trabajo (*work*) cuya producción es la del valor de uso. Es decir, no usa términos diferentes para el producir teniendo como fin las cualidades del objeto producido y producir con el fin de obtener un valor expresado en dinero. “el idioma inglés tiene la ventaja de poseer dos términos distintos para designar estos dos aspectos distintos del trabajo (*Arbeit*). El trabajo (*Arbeit*) que crea valores de uso y se determina cualitativamente recibe el nombre de *work*, para distinguirlo del trabajo que crea valor y sólo se mide cuantitativamente, al que se le da el nombre de labor” (Nota de Engels en *El Capital*, o. c., p. 14)

³²³ Esto ya fue explicado en 2. 1. El excedente de la labor permite alimentar más de un proceso de vida, pero “los productos de la labor... no permanecen en el mundo lo bastante para convertirse parte de él” (Arendt, H., *La condición humana*, p. 127). Por ello, la necesidad de consumo vuelve y no desaparece.

³²⁴ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 50.

falaz de la explotación real de la sociedad clasista: abolida esta sociedad, ya no sería necesaria la organización política³²⁵.

Así, el incremento de la producción material le hizo creer a Marx la posibilidad de una liberación total y universal de las actividades laborales alienadas en una vida social sin división, ni lucha. La insistencia moderna en la libertad, sumada a su desconfianza en el Estado como ente político de justicia, llevo a Marx a esta esperanza. El Estado hace creer que instaure un mundo de libertad, igualdad, derechos y justicia, pero el Estado que percibe nuestro autor en su tiempo parece hacer todo lo contrario. Como el reino de la libertad que supuestamente instaure el Estado no es un verdadero reino de la libertad, esconde el reino de la necesidad material y social, donde al hombre todavía lo obliga la necesidad natural³²⁶. Entonces, si el Estado no cumple su supuesta función, hay que abolirlo junto con la propiedad privada, pues ya no es necesario ni Estado, ni propiedad privada, porque la riqueza producida alcanza para que todos seamos libres sin necesidad de dominación mutua. Ahora bien, a pesar de los excesos de esperanza en la productividad que denuncia Arendt en Marx, no podemos dejar de reconocer el potencial crítico de nuestro autor³²⁷.

Para Arendt, el síndrome de la desaparición del Estado producido por las nuevas condiciones modernas, lejos de ser algo positivo como para Marx, más bien enfatizan el modo de vida que propugna el sistema social de labor. Eso no es para nada una mayor “ganancia” de libertad, sino más bien pérdida de ella³²⁸. Para Arendt, la “democratización” de la labor convierte a todo hombre en un *animal laborans*. Ni la abolición del Estado, ni la expropiación, van a traer más libertad. Más bien, sin un lugar privado para vivir y un espacio público para interactuar,

³²⁵ A diferencia, por ejemplo, de Estado platónico, donde, a pesar de no haber propiedad privada, todavía hay división del trabajo y actividad política sustentada en una división dada por una “mentira necesaria”. Así, hay tres clases de hombres: los destinados a ser artesanos y labradores, los guardianes y los que son capaces de gobernar, es decir, de ejercer la política (Cf. Platón, *La República*, 414ss).

³²⁶ Tal vez, por eso, Kant consideraba que un mundo libre, completamente autónomo, era más una idea de la razón que una realidad material, a diferencia de Hegel para quien el Estado es el que realiza la libertad, pues es donde se realiza efectivamente la idea de la voluntad. (Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, 257 ss). Hegel tiene, sin embargo, que hacer “convivir” al Estado con la sociedad civil a la cual necesita. Para Marx este es un despropósito, si la libertad debe realizarse en el mundo, debe realizarse en las actividades productivas de la sociedad. Marx no quiere ni Estado (ni sociedad civil), sino comunismo, es decir una vida social sin Estado, pero donde las relaciones sean humanas y no contractuales.

³²⁷ Desenmascarar a las instituciones que no cumplen su función, aunque ese desenmascaramiento termine en una propuesta apolítica, fue parte de la gran genialidad de Marx. La idea de que una ideología que propugna libertad y bien puede esconder en el fondo un mundo real de ausencia de libertad es un aporte de Marx. Pero de ahí no se deduce que su propuesta de sociedad comunista sea totalmente viable en todos los sentidos.

³²⁸ Lo cual implica una crítica al liberalismo, además de a Marx

la línea entre público y privado se vuelve difusa, dando paso a la figura de la sociedad. La sociedad, en términos de Arendt, es ese ámbito público-privado, donde todo se vuelve en actividad laboral y desaparece la actividad política³²⁹, la más humana de todas, según Arendt. Marx critica al Estado, pero en el comunismo nos deja sin una alternativa política que frene el sistema social de la labor que parece invadirlo todo.

Al menos en *La condición humana*, no se explicita cuál es la proposición de Arendt con respecto a una alternativa para el automatismo y anonimato del sistema social. Ciertamente, es aguda su crítica con respecto a las paradojas o esperanza excesiva de la liberación humana en el comunismo. Pero, si aceptamos que la labor es necesaria, todavía nos queda la interrogante sobre quiénes la realizarían. Se podría criticar a Arendt de estar cayendo en un elitismo helenista al añorar la sociedad dividida entre ciudadanos y esclavos en *lapolis*. En efecto, han habido críticas contra Arendt que argumentan que su propuesta es elitista, ya que, si es que Arendt considera que es necesario el *animal laborans* para hacer posible el ocio del hombre de acción, entonces estaría implícitamente diciendo que es necesario una división de clases entre una laborante y una élite política e intelectual³³⁰. Ciertamente, por lo menos en *La condición humana*, ella no parece decir eso. Pero, de lo que sí podemos estar seguros es que la actividad política, como acción, era fundamental para ella; Una sociedad donde no hay Estado es una sociedad donde las “leyes” económicas y la racionalidad productiva dominan. La eliminación del Estado, lejos de liberar a los hombres del sistema económico, parecen encadenarlo más a él.

Además, Arendt parece reconocer que la sociedad moderna, donde la labor está “democratizada”, es después de todo una sociedad más justa y menos violenta, aunque no necesariamente más libre. En efecto, Arendt, al referirse las sociedades donde la labor está relegada a una clase esclavizada como era en Grecia, considera que ahí “la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico... y que la fuerza y la violencia se justifica en

³²⁹La concepción de Arendt sobre la “sociedad” como ámbito intermedio entre vida económica y pública es bastante compatible con la idea hegeliana de la “sociedad civil” como el ámbito intermedio, en la eticidad, entre la familia y el Estado. No he encontrado en *La condición humana*, sin embargo, referencia directa a Hegel en este respecto.

³³⁰Canovan, por ejemplo, considera que el pensamiento político de Arendt es contradictorio porque, por un lado, aboga por la participación política de todos, pero, por otro lado, considera que la emancipación de la clase laborante ha disminuido la acción política pues ya no hay una élite que se encargue de la acción. Lo que, según Canova, muestra cierta nostalgia por la división social en la Antigüedad. (Cf. Canovan, M., “The contradiction’s of Hannah Arendt’s Political Thought”, en: *Political Theory*, 6, 1 (1978), pp. 5-26).

esa esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad... y llegar a ser libre... la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad del mundo”³³¹. En cambio, en la Edad Moderna donde la labor se ha vuelto más llevadera por la técnica y también se ha “democratizado”, en el sentido de que se ha repartido para casi todos (ya no a una sola clase social), en esa sociedad, “la emancipación de la labor y la concomitante emancipación de las clases laborantes de la opresión y explotación, sin duda alguna significó un progreso hacia la no-violencia. Mucho menos cierto es que también significó lo mismo hacia la libertad”³³². Es decir, el reparto de la labor a todos es algo positivo de la modernidad, hay menos violencia, pero no significa que haya mayor libertad, porque todavía reina la “más grandes de todas las violencias”: la de la necesidad natural. Esta es irrenunciable, por ello, una sociedad donde la labor se reparta no es una sociedad de mayor libertad, solo es una sociedad de la necesidad está mejor repartida. El problema con esta repartición es que vuelve a todos en laborantes y, con ello, uniformiza a todos en el funcionamiento social del sistema social de necesidades³³³.

De ahí que Arendt vea una ingenuidad en Marx al creer que era posible liberarse de la necesidad en una sociedad ultra-tecnologizada llegando a la conclusión de que era posible una “vida productiva completamente libre”, donde todos *trabajan* y nadie *labora*. Por el contrario, parece afirmar Arendt que, si se le quita la propiedad y el ocio a la clase política para repartirlo con los que no tienen nada, también se reparte la necesidad, porque ya no habría nadie liberado de ella. Todos tendrían que ver su actividad como labor (y no meramente trabajar, actuar o pensar) y, así, ya nadie sería completamente y se afectaría la pluralidad humana. Según Arendt eso es lo más perjudicial de la época actual donde todos consideran que su actividad es siempre algo que hacemos para “ganarnos la vida”³³⁴. Y eso genera una sociedad de labor y consumo con personas sumamente apolíticas, como en la que vivimos ahora.

Entonces, con Arendt, comprendemos que fue un exceso de Marx emparentar la *praxis* revolucionaria con la liberación completa de la humanidad y, sobretudo, dejando ninguna propuesta para el modo de política futura. Es por eso que dice Arendt que Marx desestima a la

³³¹ Arendt, H., *La condición humana*, p. 44.

³³² *Ibid.*, p. 137.

³³³ Uso el término hegeliano “sistema de necesidades”, porque, en el fondo, hay una impronta hegeliana en la idea de que es necesario otro ámbito, más allá del ámbito social, para hacer posible la libertad (a pesar de que Arendt no menciona explícitamente a Hegel).

³³⁴ *Cf. ibid.*, p. 136.

política como violencia y dominación; y de ahí concluye que en el comunismo la *acción* política ya no sería necesaria, ya que ahí ya no es necesaria la violencia pues ya no se tiene que obligar a nadie a producir laboralmente³³⁵. Este carácter apolítico del comunismo en Marx sería fruto de sobredimensionar la esperanza en la productividad moderna y su desdén por el quéhacer político, rebajado a actividad de dominación ideológica y administración de la violencia. Como hemos visto, en el comunismo de Marx, no se explicita una organización política concreta que se encargue de regular la vida social, sino que Marx considera que la “sociedad en su conjunto” o los “productores asociados” se encargarían de regular esta vida social, sin explicar adecuadamente a qué se refiere con esto y cómo se daría.

Entonces, Arendt denuncia la glorificación de la productividad humana que condujo a la esperanza en un mundo libre y sin necesidad de política. Esto fue causado por una concepción particular de libertad humana, que consiste en la producción y no en el discurso. Arendt no concuerda con esta visión del hombre libre como ser productor. Para Arendt, lo que deberíamos defender, antes que la vida productiva libre, es el espacio público para la acción, la más libre de todas las actividades de la *vita activa*. Por el contrario, la concepción de hombre y sociedad ideales de Marx describe que el hombre es libre en una sociedad sin Estado donde todos son igualmente libres para producir. Para Arendt, esta concepción llevada a la práctica tiene el problema de que “promete libertad para todos y al mismo tiempo se la niega a todos”³³⁶. Este es el aspecto “utópico” que encuentra Arendt en el comunismo de Marx, en el sentido de que tal mundo no puede existir, porque no podemos librarnos por entero de la necesidad, esto sería una esperanza tan irrealizable e imposible “como la antigua esperanza de los filósofos de liberar el alma humana de su cuerpo”³³⁷. El cuerpo humano es necesario para la existencia, la vida se realiza en el cuerpo y este nos ata a la necesidad: necesita reproducción constante a través de labor que tiene que ser realizada forzosamente por alguien, ya sean algunos o todos, para satisfacer el consumo. Por ello, de alguna manera, la sociedad humana siempre se encamina productivamente a la satisfacción de necesidades de consumo.

³³⁵En “Marx an the Tradition of Western Political Thought”, Arendt critica el apolitismo de Marx, al volver la praxis revolucionaria como la única acción legítima, la última violencia, que traería tras de sí el mundo comunista de paz, donde la política (entendida como dominación ideológica) ya no es necesaria, porque ya no es necesaria la dominación económica.

³³⁶ Arendt, H., “Marx and the Tradition of...”, p. 287.

³³⁷ *Ibid.*, p. 313.

Lo importante es la existencia de un espacio público donde la discusión de los asuntos humanos no esté guiado por esta racionalidad productiva.



Conclusiones

1. Marx propone una concepción del hombre desde su obra temprana, y esa concepción lo sitúa como un productor libre cuya actividad siempre está en relación con la naturaleza y con los otros en sociedad. Este productor libre, sin embargo, vive en circunstancias sociales y materiales que lo alienan de su esencia humana. En esta alienación, el hombre pierde el producto de su trabajo, pero también pierde el dominio de su propia actividad, es decir, su libertad. Esto sucede en un contexto donde la ideología estatal que proclama libertad se contradice con las condiciones socio-económicas de vida reales. A su vez, para Marx, el desarrollo de los medios de producción permiten que ya no se sigan manteniendo estas relaciones de producción. Si se elimina la Religión, el Estado y, también, la propiedad privada

de estos medios, es posible realizar una sociedad comunista de hombres libres, ya que las nuevas fuerza productivas permiten la producción de suficiente riqueza para que todos puedan abstenerse de la labor alienada, donde uno termina trabajando forzado por otro o por la misma necesidad de supervivencia. Así, la dominación sobre la actividad humana de unos sobre otros ya no es necesaria porque ya nadie tiene que verse obligado a alienar su actividad productiva para mantener su vida física.

2. Arendt considera que la concepción de hombre de Marx se contradice. Según ella, Marx, por un lado, define al hombre como un laborante (*Arbeiter*) que produce sujeto a las necesidades vitales y que, por otro lado, en el comunismo lo lleva a una sociedad donde ya no necesita laborar porque es libre. Para Arendt el problema consiste en que Marx no utiliza los conceptos que ella utiliza que son los que describe en *La condición Humana*. Estos conceptos representan las tres condiciones de la vida humana en su lado práctico (no teórico) es decir lo que llama la *vita activa*. Estas tres son la labor, el trabajo y la acción. La labor es la actividad por la cual satisfacemos nuestras necesidades en la naturaleza sin lo cual no podríamos sobrevivir, por ello, es una actividad necesaria e irrenunciable que tenemos que realizar de manera repetitiva si es que queremos estar vivos, ahí el hombre es un *animal laborans*. El trabajo al igual que la labor es una actividad en relación con la naturaleza, pero en ella que el hombre haciendo uso de mayor libertad crea objetos útiles y bellos, ahí el hombre es un *homo faber*. La acción es la actividad humana en la que no se hace uso de la materia, sino que la actividad es el fin de la acción. Se refiere al discurso donde lo producido es el discurso mismo.

3. Según Arendt, Marx no diferenció el trabajo (*Werk*) de la labor (*Arbeit*) sino que subsumió el primero en el segundo dándole más importancia, así, a la labor. Sin embargo, como vimos. Marx sí diferencia entre estos dos tipos de actividades si bien con otros términos. Lo que Arendt llamaría labor a secas, es decir, la actividad necesaria y repetitiva de supervivencia natural es más cercano a lo que Marx llamó labor alienada (*entfremde Arbeit*), donde la producción es forzada por las condiciones sociales y materiales, es decir, producción no libre. Sin embargo, la verdadera producción humana es aquella en la que el hombre ya no está alienado y es dueño de su producto y, sobre todo, de su propia actividad productiva. Esta producción libre es la que se daría en el comunismo. Esto es más parecido a lo que Arendt llamaría trabajo (*Werk*), donde la producción no está guiada por la necesidad de

supervivencia. Entonces Marx sí diferencia entre producciones libres y no libres, pero no con los términos ni con el nivel de diferenciación de Arendt. Para Marx, si es que el hombre sobre todo labora es por que se encuentra alienado. Sin la alienación, realizaría la actividad mas auténticamente humana de producir libremente desarrollando todas sus capacidades y habilidades.

4. Entonces, podemos cuestionar a Arendt cuando dice que Marx se “contradice”: describe al hombre como un *animal laborans* en esencia y luego elimina la labor en el comunismo. Por el contrario, a la esencia del hombre de Marx estaría más cercana la definición que usa Arendt para referirse *homo faber* que produce objetos a partir de la materia natural, pero sin estar siempre obligado por la necesidad natural. Por este mismo motivo, la noción de sociedad de Marx no es la de una sociedad de labor y consumo, como lo considera Arendt, sino una sociedad de hombres productores libres que ya no se encuentran alienados entre sí. Marx no se contradice; no obstante, hay una ambigüedad en su esencia del hombre. Pues, sin bien lo describe como un ser en relación intrínseca con la naturaleza, no queda claro si la libertad humana en el comunismo incluye o no a las actividades laborales que se realizan para el mantenimiento de la vida física.

5. A partir a la crítica de Estado de Hegel, Marx considera que la historia y la descripción de la vida humana debe hacerse a partir de las condiciones materiales de la vida social. En la sociedad capitalista se dan relaciones de producción desiguales que se contradicen con las leyes estatales que dan una apariencia de libertad para todos. Frente a esto, para Marx, la revolución terminaría con el Estado y, sin este garante de la propiedad privada, los medios de producción se vuelven comunes para permitir una vida social sin alienación entre sus miembros. La eliminación de la alienación es posible gracias a que los medios de producción, entre ellos, las máquinas, han llegado a ser tan potentes que permiten suplir las actividades casi por completo y así dan libertad a todos para producir libremente. Marx considera que la alienación es una circunstancia social contradictoria que puede resolverse porque el desarrollo de las fuerzas productivas humanas permiten libertad para todos. Bajo este supuesto, ya no sería necesario ni el dominio de unos sobre otros, ni la pérdida de la propia actividad voluntaria. Además, aquí la libertad no es entendida como la pertenencia al Estado que para Marx es una libertad ficticia, sino libertad en la vida social.

6. Arendt considera que la obra de Marx revela una confianza excesiva en el desarrollo de las fuerza productivas y una desestimación de la vida política. Según Arendt, la labor es una actividad irrenunciable que siempre alguien tiene que realizar: era la función de los esclavos en Grecia, por ejemplo. Y los nuevos medios de producción si bien pueden aminorar la labor no pueden reemplazarla. Según Arendt, el *consumo* humano es algo que nunca termina mientras exista vida y ese consumo tiene que ser satisfecho con la actividad de alguien. Puede ser que las maquinas aminoren esta actividad pero nunca la reemplazán por completo salvo que se convirtieran en *perpetuum mobile*, es decir, maquinas que tras un impulso inicial reemplazaran las actividades humanas autonomamente sin necesidad de intervención humana. Por el contrario, lo que observa Arendt es todo lo contrario. No es que la labor disminuya, sino que la sociedad se agranda y todas las personas se vuelven en laborantes y todos los productos en bienes de consumo. Toda actividad humana es vista como un medio para la manutención de la vida. Es en el fondo el mismo peligro que observa Marx, pero ella no considera que una mayor maquinización de la sociedad permita potencialmente eliminar las actividades laborales, sino que por el contrario parece exacervarlas ya que ata a todos al sistema productivo que parece funcionar con leyes propias.

7. Según Arendt, Marx no se percató de que la libertad no es algo que el hombre obtenga por completo y para siempre, pues la necesidad es también parte de la condición humana. Es decir, en tanto que somos humanos y tenemos un cuerpo, tendremos necesidades que satisfacer y actividades necesarias que realizar para satisfacerlas. Es decir, labores que pueden llegar a considerarse alienadas, cuando nuestra actividad productiva no se hace de manera voluntaria. Esto es algo de lo que no podemos librarnos mientras tengamos cuerpos cuyas necesidades satisfacer. Por el contrario, Marx confía que los medios de producción heredados alcanzan para dar libertad, no solo la libertad de no estar obligado a dominar a otro, ni laborar para otro, sino también la libertad de producir libremente sin estar atado a la labor como medio para la supervivencia del cuerpo. Estos medios de producción constituyen el “mundo de riquezas” que, para Marx, representan una premisa para que el comunismo sea posible y, con ello, la libertad para todos entendida como fin de la alienación. En el comunismo, todos serían dueños de su propia actividad productiva y la realizarían a su voluntad sin coacción alguna. Arendt atribuye al comunismo las misma expresión que Marx usa como un “reino de libertad”, pero entendido como utópico en el sentido de que es irrealizable. Para Arendt, la

expropiación de las clases propietarias puede traer mayor, pero no elimina la necesidad de la vida humana, pues seguirá existiendo la necesidad de un sistema de labor que busque la manutención de la especie.

8. Otro punto central en la crítica de Arendt es la pertinencia de ocio (*skholé*). Según Arendt, se puede rastrear como un hilo conductor, desde el pensamiento griego hasta Marx, la noción de que hay que liberar al hombre de las actividades laborales realizadas por los esclavos para que pueda ocuparse de “asuntos humanos” como el arte, la política y la filosofía. Por otro lado, el pensamiento ilustrado instauró la idea de que la libertad debía ser para todos. Así que Marx no hizo más que notar la incongruencia de la “ideología” del pensamiento ilustrado con la noción de libertad antigua. Así, para Marx, la ciudadanía no solo debe incluir igualdad en el plano legal, sino principalmente libertad en el plano socio-económico para todos, lo que en términos materiales significaría ocio para todos, como los ciudadanos de la *polis*.

9. Tanto Marx como Arendt, están en contra de la primacía del sistema económico que dirige la vida de los seres humanos quitándoles individualidad. Arendt, sin embargo, no concuerda con la propuesta de Marx, porque este interpreta la libertad humana en su sentido puramente productivo y desestima la existencia de un ámbito de acción política, lo cual se da en el Estado. La noción de libertad de Marx se da en un sentido “productivo”, en relación con la naturaleza y determinado por la sociedad, por ello es que Marx considera que una verdadera libertad no se realizaría en el Estado, sino en la “sociedad” donde todos se dedique a producir libres y sin coacción alguna. Para Arendt, el problema con esta primacía de los “social” es que privilegia la labor y el consumo, desdeñando que la libertad humana se da primordialmente en la acción, entendida como el actuar espontáneo por el que es posible el cambio en los asuntos humanos. La acción, para Arendt, se da en el espacio público, es decir, en el ámbito político. Cualquier propuesta de sociedad libre que desestime la importancia de un sistema político no comprende que, para la libertad humana, es fundamental este espacio público.

10. En el fondo Arendt está en contra de lo “maquinal” en la vida práctica humana. Para ella, el sistema social normalmente encamina el comportamiento humano hacia el aumento de la productividad y la reproducción de la especie: eso sucedería aún así existiera una sociedad donde las máquinas reemplazaran toda, o casi toda, la actividad laboral. Por ello, Marx, al no proponer ninguna organización política concreta, estaba confiando demasiado en un mundo de

abundancia material donde ya nadie dominaría a nadie para satisfacer sus necesidades. Pero, sin la presencia del Estado, o de algún poder común o de un espacio público donde uno pueda discutir sobre las normas que rigen nuestra vida para así generar cambios, no puede haber libertad, porque uno siempre está a merced de las normas que la sociedad dicta. La ausencia de eso es tan pernicioso como la presencia de un Estado totalitario, porque las personas actúan (sin cuestionar) bajo las normas de ese Estado totalitario o, en el caso de la ausencia del Estado, bajo las normas que el sistema social establece y que normalmente se encaminan utilitariamente a fines de supervivencia y desarrollo productivo.



Bibliografía:

De Marx:

MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.

- MARX, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Leipzig: Phillip Reclam, 1968.
- MARX, Karl, *La Ideología Alemana*, Montevideo: Pueblos Unidos, 1974.
- MARX, Karl, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, en: *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- MARX, Karl, *El Capital*, México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- MARX, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, En: *Obras escogidas*, Moscú: Progreso, 1969.
- MARX, K. Y F. Engels, *El Manifiesto comunista*, Madrid: Nórdica, 2012.
- De Arendt:
- ARENDDT, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Península, 1996.
- ARENDDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.
- ARENDDT, Hannah, “Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en: *Social Research*, Vol. 69, No. 2 (2002) pp. 273-319.
- Otros:
- ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Trad. M. Harnecker, México: Siglo XXI, 1970.
- ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, Trad. J. Pallí B., Barcelona: Gredos, 2004.
- CANOVAN, Margaret, “The Contradiction of Hannah Arendt’s Political Thought”, *Political Theory*, Vol. 6, No. 1 (Febrero, 1978), pp. 5-26.
- BERLIN, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- BERLIN, Isaiah, *Karl Marx*, Madrid: Alianza Editorial, 1973.
- BOBBIO, N., *Ni con Marx ni contra Marx*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999
- BRENKERT, George, “Freedom and Private Property in Marx”, en: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No., 2 (1979), pp. 122-147.
- DEL AGUILA, Levy, “Marx y sus manuscritos de 1884: bases antropológicas en su concepción del hombre libre”, Lima: PUCP, 2006 (<http://facultad.pucp.edu.pe/generales-letras/biblioteca/marx-y-sus-manuscritos-de-1844-bases-antropologicas-en-su-concepcion-del-hombre-libre/>)
- DEL AGULA, Levy, *Comunismo, poder político y libertad en Marx*, Tesis, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.
- FROMM, Erich. *Marx y su concepto de hombre*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- GERAS, N., “The Controversy About Marx and Justice”, en: *New Left Review*, No. 150 (1985).
- GERAS, N., “Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder”, en: *New Left Review*, No. 195 (1992), pp. 37-69.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1993.

- HARRIS, A., “Utopian Elements in Marx’s Thought”, en: *Ethics*, Vol. 60, No. 2 (1950), pp. 79-99.
- HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Trad. J.L.Vermal.Barcelona: Edhasa, 2005.
- HEGEL, G.W.F, *Fenomenología del Espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- HELLER, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984.
- HELLER, Agnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Península, 1978.
- HOLMAN, Christopher, “Reconsidering Hannah Arendt's Reading of Marx: From the Critique of Totalitarianism to the Critique of the Dialectic”, En: *Contemporary Political Theory*. Nueva York, Vol. 10, No. 3, pp. 332-353.
- HUSAMI, Ziyad, “Marx on distributive Justice”, en: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No.1 (1978), pp. 27-64.
- KANT, Inmanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- LE BARON, Bentley. “Marx on Human Emancipation”. En: *Canadian Journal of Political Science*.Toronto,Vol. 4, No. 4 (Diciembre., 1971), pp. 559-570.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- MCLELLAN, David. *The thought of Karl Marx*.Londres: Macmillan, 1971
- NORDHAL, Richard, “Marx and Utopía: A Critique of the Orthodox View”, en: *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 20, No. 4 (1987), pp. 755-783.
- OLLMAN, Bertell,*Alienación: Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- RING, Jennifer, “On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness”, En: *Political Theory*. Vol. 17, No. 3 (Agosto, 1989), pp. 432-448.
- ROY, Tsao, “Arendt against Athens: Rereading the Human Condition”, en: *Political Theory*, Vol. 30, No. 1 (Febrero, 2002), pp. 97-123.
- PATRÓN, Pepi, “¿Por qué leer a Marx hoy?”, en: Giusti, M. y E. Mejía (eds.), *¿Por qué leer filosofía hoy?*, Lima: PUCP, Fondo Editorial, 2008.
- PETROVÍC, Gajo, “Marx’s Theory of Alienation”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*. Buffalo, NY, Vol. 23, No. 3 (Marzo, 1963), pp. 419-426.
- RICOEUR, Paul. *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa, 1994.
- RIESTRA, J. y A. del Noce, *Karl Marx: Escritos juveniles*. Madrid. Emesa, 1975.
- SUCHTING, W. A., “Marx and Hannah Arendt’s The Human Condition”, en: *Ethics*.Chicago, Vol. 73, No. 1 (Octubre, 1962), pp. 47-55.
- TAMINIAUX, Jacques,“La confrontación de Hannah Arendt con Heidegger”,*Conferencias dictadas por el autor en la PUC*, Trad. Rosemary Rizo-Patrón, Lima: PUCP, 1999.

VAN DE VEER, D., “Marx’s View of Justice”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 33, 3 (1973), pp. 366-386

WOOD, A., “The Marxian Critique of Justice”, en: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 2 (1972), pp. 244-288.

