

Revista de Filosofía. Vol. 21, pp. 115- 142, 1995

Consideraciones críticas en torno al concepto de "Labor" en Hannah Arendt

Critical considerations re: the concept
of "labor" in Hannah Arendt

*Gloria M. Comesaña S.
Universidad del Zulia
Centro de Estudios Filosóficos
Maracaibo, Venezuela.*

Resumen

En este trabajo hacemos una lectura crítica del concepto de Labor expuesto por Hannah Arendt en su libro *La Condición Humana*, destacando su imbricación con el concepto de Trabajo que desarrolla en la misma obra. Las nociones de fertilidad y productividad son especialmente analizadas en función de aclarar el carácter valioso, y no necesariamente fútil y efímero, de la labor. Se analiza igualmente la relación labor-violencia y labor-mujeres, y se propone una nueva valoración del concepto y de la realidad en él referida.

Palabras claves: Labor, trabajo, fertilidad, productividad, violencia.

Abstract

We make a critical lecture of the concept of Labor in *The Human Condition*, book from Hannah Arendt, emphasizing his imbrication with the concept of Work in the same book. The notions of fertility and productivity are specially analyzed, with the finality to make clear the valuable character of the labor, against its interpretation like futile and ephemeral. We analyze also the relation Labor-violence and Labor-women, to propose a new valuation of the concept and of the reality wich the concept refered.

Key words: Labor, work, fertility, productivity, violence.

Recibido: 23-10-94 • Aceptado: 09-05-95

¿De qué habla Hannah Arendt cuando escribe *condición humana*? Desde el primer momento debe quedar claro que no se trata aquí, con estos términos, de desentrañar la "esencia" o la "naturaleza" de lo humano. Para nuestra autora está desde el principio claro que semejante pretensión concluirá en un fracaso. "Nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas"¹, escribe. Condición designa para ella entonces un conjunto de constantes que, a pesar de los cambios históricos que puedan afectarlas, acompañan siempre la relación entre el ser humano y el mundo, entre lo humano y la naturaleza. Precisamente, esa relación entre el ser humano y el mundo (natural o cultural), es planteada por ella en términos de condicionalidad: "El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y siente con fuerza condicionadora"².

En la medida en que la realidad humana no surge ni actúa en el vacío sino dentro de unas determinadas coordenadas o contexto, la existencia humana será siempre condicionada, siempre habrá unas constantes que podemos develar o analizar. Las condiciones básicas a partir de las cuales se construye la existencia humana, son así para Arendt, la *vida misma*, la *natalidad*, la *mortalidad*, la *mundanidad*, la *pluralidad*, y la *tierra*. Sobre esas condiciones básicas se constituyen los dos ejes a partir de los cuales el ser humano afronta, necesaria o libremente, su realidad. Estos dos ejes son la "vita activa" y la "vita contemplativa", uno que hunde sus raíces en la condición humana, y otro que trata de escapar de ella. En efecto, la *contemplación*, que es lo propio del filósofo, lo pone en contacto con lo eterno, con lo indecible y transcendente, y lo aleja de la pluralidad y lo mundano. Esta aspiración hacia lo que se llamó la Verdad, alcanzada sólo en la absoluta quietud de la contemplación, aunque originariamente según Arendt fue lo propio de la experiencia filosófica, se impuso definitivamente como fin superior de la existencia humana, al devenir el cristianismo la "religión exclusiva de la humanidad occidental"³.

Pero no es la *vita contemplativa*⁴, casi arrogante en su siempre alabada superioridad lo que interesa a Hannah Arendt en el libro *La Condición Humana*, sino la *vita activa*, cuyo designio, nos dice en abierta contradicción con la tradición, no es superior ni inferior al interés fundamental que sirve de base a la *vita contemplativa*, sino simplemente diferente.

Mientras que la perfecta contemplación nos pone en contacto con la eternidad, con la transcendencia, la *vita activa* es una constante lucha del ser humano por al-

1 Cfr. Arendt, H. *La Condición Humana*. Ed. Paidós, Barcelona. 1993. p. 24.

2 Ibid., p. 23.

3 Ibid., p. 33.

4 De la cual se ocupa en su obra póstuma e inacabada *La Vida del Espíritu*.

canzar la inmortalidad, por escapar a las limitaciones y al olvido que inevitablemente aquejan a las actividades humanas. Así pues, la *vita activa*, tradicionalmente sometida a la *vita contemplativa*, es reivindicada en esta obra, no sólo en toda su riqueza y variedad, en igualdad de méritos con la contemplación, sino en la medida en que la búsqueda de la permanencia en el tiempo, la inmortalidad, le confieren todo su peso y su grandeza.

Es pues a partir de la noción de inmortalidad, como mejor puede accederse a la reflexión sobre la *vita activa*, sobre los aspectos fundamentales de la condición humana elaborando así simultáneamente un análisis basado en la noción temporal de la duración, tal como lo hace Paul Ricoeur en el prefacio a la edición francesa del libro de Arendt⁵. La inmortalidad vendría entonces a ser el tiempo mismo considerado en toda su extensión posible como un tiempo sin fin, como una idea directriz a partir de la cual, "deshaciendo" la madeja, podemos develar algunos de los aspectos fundamentales de la condición humana. Pero no podemos entender el tiempo sin fin, la duración o la permanencia, es decir la inmortalidad, sin referirnos a sus contrarios: la mortalidad, el transcurrir limitado, la finitud. Entre esos dos extremos la condición humana, en sus aspectos *constant*es (otra vez relación al tiempo), se juega y se define. Y se construye progresivamente en tres esferas que coexisten y se imbrican inevitablemente, aunque no lo queramos, unas a otras.

Estas tres esferas, son, nos dice la autora, "**labor, trabajo y acción**". Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra⁶.

Aunque esta clasificación ha valido a Arendt algunas críticas de quienes dudan de la coherencia y del rigor de sus análisis para distinguir estos tres aspectos de la condición humana, nosotros la consideramos válida y pertinente, pues no sólo abarca, como ella misma dice, "**las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra**"⁷, sino que además le permite analizar filosóficamente, actividades humanas de las que poco se había ocupado hasta entonces el pensamiento filosófico. Y de las cuales pensamos, que aún hoy en día hace caso omiso la "*reflexión sobre las primeras y últimas causas*", ocupada como está por asuntos de "*mayor envergadura y nobleza*". Así los análisis de Arendt, que en algunos casos se

5 Paul Ricoeur, Prefacio a Arendt, H. *Condition de l'Homme Moderne*. Calmann-Levy. París. 1988, p. 16 ss.

6 Arendt, H. Op. cit., p. 21. Cursivas en negritas mías.

7 Ibidem.

quedan cortos, nos permiten ahondar aún más en aspectos fundamentales de la condición humana.

De cada una de ellas, desde el primer capítulo de su obra, Hannah Arendt nos da una definición más o menos escueta, salvo al tratarse de la acción, en cuyo caso se extiende un poco más, pareciendo indicar de antemano entre las tres esferas una jerarquía ascendente que en ella culminaría.

"La labor -nos dice- es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida"⁸.

En cuanto al *trabajo*, afirma:

"(...) es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un "artificial" mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad"⁹.

La *labor* y el *trabajo* que en otros tiempos se distinguían tan radicalmente como lo expresan las definiciones de Hannah Arendt, no pueden ya, debido a la manera como la modernidad, y aún más nuestro tiempo, las han confundido, estudiarse por separado. De modo que, aunque cada una de estas esferas de la humana condición es analizada en un capítulo aparte, esta separación es sólo aparente. Constantemente, las reflexiones sobre cada una de ellas remiten a la otra, en casi molesta imbricación. Así, no tiene nada de sorprendente que Arendt inicie el capítulo sobre la *labor*, diciendo que, "*en este capítulo se critica a Karl Marx*"¹⁰, el más importante entre los autores modernos, que al ocuparse de la actividad humana para él fundamental, constantemente pasa de la *labor* al *trabajo*, mezclando características que claramente se refieren a esferas diferentes.

8 Ibid. p. 21. Cursivas en negritas mías.

9 Ibidem.

10 Ibid., p. 97.

Arendt argumenta a favor de su distinción entre labor y trabajo, el hecho de que las lenguas europeas, antiguas y modernas, contengan en su vocabulario dos palabras "etimológicamente no relacionadas"¹¹ para referirse a estas actividades, lo cual prueba que hay en ellas muchas características que permiten distinguirlas. Y es en efecto lo que ella se aplica a hacer en este libro, a pesar de que muy pocos autores se han preocupado por hacer esta distinción, tanto en la tradición premoderna como entre los modernos.

Ni siquiera muchos que como Locke, Smith o el mismo Marx encontraron en sus reflexiones la diferencia entre labor-trabajo, la captaron y desarrollaron, de modo que a causa de ello su obra aparece en este sentido atravesada por una contradicción fundamental, particularmente en el caso de Marx.

La mejor manera de establecer esta diferencia consiste en destacar el carácter mundano de la cosa producida, ya sea por la labor o el trabajo. Así nos dice Arendt:

"Parece que la diferencia entre labor y trabajo, que nuestros teóricos tanto se han obstinado en olvidar y nuestros idiomas tan tercamente en conservar, se convierte simplemente en una diferencia de grado si el carácter mundano de la cosa producida -su lugar, función y tiempo de permanencia en el mundo- no se tiene en cuenta. La diferencia entre un pan, cuya "expectativa de vida" en el mundo es apenas de más de un día, y una mesa, que fácilmente puede sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero"¹².

De modo que si solamente nos detenemos a observar a un laborante, o a un trabajador (*animal laborans* u *homo faber*, según la insistencia de la autora), no captaremos quizás en toda su acuidad, la diferencia profunda entre las actitudes de ambos, notando a lo máximo entre ellas una diferencia de grado que de todas formas ya es, aunque mínima, una distinción... Si nos detenemos por el contrario ante el resultado de la acción de laborar o trabajar, se nos hará de inmediato evidente que lo producido¹³, en su relación al mundo, en su carácter duradero o efímero, es decir, en su mayor o menor mundanidad, implica en su origen, actividades bastante diferentes. Detrás de estas distinciones: *laborar-trabajar*, resultado de la labor y resultado

11 Ibid., p. 98. Hubiese sido muy ilustrativo que Arendt se refiriese no sólo al inglés, al alemán y al francés, sino que incluyese en su reflexión a otros idiomas.

12 Ibidem, p. 107.

13 Y luego veremos que este término amerita de una detenida consideración.

del trabajo, encontramos de nuevo al *tiempo*, concepto que, hemos dicho antes, es fundamental para entender mejor la *vita activa* y sus articulaciones.

Podemos pues acceder a la real distinción entre *labor* y *trabajo* a través del análisis de lo que en cada una de estas actividades el ser humano produce. Y como veremos, este término mismo: producir, requiere de una clarificación que la misma autora, sin duda preocupada por otras demostraciones, no elabora en su texto. Mientras que los productos del trabajo permanecen, son duraderos objetos de uso que permiten al individuo recuperar su unicidad, dando "*al artificio humano la estabilidad y solidez sin las que no merecería confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre*"¹⁴, los productos de la *labor* son "*fútiles y no duraderos*"¹⁵; "*son los bienes de consumo que aseguran a la vida los medios para su propia supervivencia*"¹⁶. Estos bienes de consumo, aunque son: "*necesarios para nuestro cuerpo y producidos por su laborar, pero sin propia estabilidad (...) aparecen y desaparecen...*"¹⁷ casi sin dejar huellas, más que la vida nutrida y crecida que dejan tras de sí.

Aunque a partir de la etimología de las palabras y luego del concepto temporal de duración de lo producido, Arendt parece tener muy clara la diferencia entre estas dos actividades humanas que analizamos, encontramos, sin embargo en ella los ecos de muchas de las dificultades que enfrentaron los autores que ella critica.

La clave de todo está en la forma como se usa el concepto de *productividad* y las implicaciones que ello tiene para una correcta caracterización de las actividades analizadas y de su significación. Con respecto concretamente a la *labor*, nos dice: "*En efecto, signo de todo laborar es que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume tan rápidamente como se gasta el esfuerzo*"¹⁸. La *labor* pues sólo "*produce*"¹⁹ algo inestable, inmediatamente consumido, en otras palabras, desde el punto de vista temporal, no duradero, efímero. Y a ese bien de consumo efímero, pero del cual "*depende la propia vida*"²⁰ lo califica, poco apropiadamente nos parece, como fútil.

14 Ibid., p. 157.

15 Ibid., p. 103.

16 Ibid., p. 107.

17 Ibidem.

18 Ibid., p. 102. *Cursivas en negritas mías.*

19 Ibidem.

20 Las comillas las utiliza también la propia autora en el texto, quizá no con la misma finalidad que nosotros, sino para indicar al parecer, que no es ésta una verdadera productividad. Nosotros queremos por el contrario, llamar la atención sobre el término en función

Sin embargo, unas líneas más adelante, y dándole el mayor mérito a Marx, escribe, sin notar la contradicción, y sin sacar luego todas las posibles consecuencias de sus observaciones:

(...) Un hecho más significativo a este respecto ya observado por los economistas clásicos y claramente descubierto y analizado por Karl Marx, es que la propia actividad laboral, (...) posee una "productividad" suya, por fútiles y no duraderos que sean sus productos. Dicha productividad no se basa en los productos de la labor, 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". Debido a que lo que explica la productividad de la labor no es ésta en sí misma, sino el superávit del "poder de la labor" humana (*Arbeitskraft*), la introducción de este término por Marx constituyó, como Engels señaló acertadamente, el elemento más original y revolucionario de todo su sistema. 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; puesto que su poder no se agota una vez asegurada su propia reproducción, puede usarse para la reproducción de más de un proceso de vida, si bien no "produce" más que vida. 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 todos²¹.

Henos aquí en el corazón del problema. Todo se debe al "descubrimiento" de la *productividad de la labor* como una peculiar productividad, la cual no depende de los productos fútiles e inestables que entrega, sino del "poder" que tiene esta productividad de proporcionar un "superávit", un *plus* que va más allá de sí misma. En efecto, la *labor*, no sólo proporciona lo necesario para su propia subsistencia, para su propia reproducción, sino que puede proporcionar los productos necesarios para la subsistencia de otros laborantes. En otras palabras, lo que aquí aparece destacado es lo que Marx, genialmente llamó la fuerza de la *labor* (*Arbeitskraft*), es decir, la capacidad de la *labor* de producir más que lo necesario para su propia subsistencia. La palabra que mejor refleja esa característica de la *labor* es *fertilidad*, y no tarda Arendt en señalarlo refiriéndose a Marx:

de las aclaratorias que haremos más adelante.

21 Ibid., p. 103.

"Quizá nada indica con más claridad el nivel del pensamiento de Marx (...) que el hecho de basar toda su teoría en el entendimiento del *labor* y procesar como dos modos del mismo fértil proceso de la vida. Para él, *labor* era la "reproducción de la propia vida de uno" que aseguraba la supervivencia del individuo, y procreación era la producción de "vida extraña" que aseguraba la supervivencia de la especie. Cronológicamente, esta percepción es el origen nunca olvidado de su teoría, que luego elaboró sustituyendo la fuerza de *labor* de un organismo vivo por la "labor abstracta" y entendiendo el superávit de *labor* como esa cantidad de fuerza *laboral* que aún queda después de haber sido producidos los medios para la propia reproducción del laborante"²².

La *labor* pues, aunque aparentemente no deja tras de sí un producto durable como cosa mundana destinada al uso, se caracteriza por su *fertilidad*, por una *productividad* extraordinaria que, a partir de los objetos efímeros que entrega, produce, reproduciéndola, la vida, la fuerza de *labor*, no sólo la suya sino la de muchos más. Sobre esta posibilidad de la *labor* se ha asentado desde tiempos inmemoriales la enorme injusticia que siempre significó su reparto desigual:

"Mediante la opresión violenta en una sociedad de esclavos o de explotación en la sociedad capitalista de la época de Marx, el poder de la *labor* puede canalizarse de tal modo que la *labor* de unos baste para la vida de todos"²³.

Efectivamente, es lo que siempre ha sucedido. Los esclavos y las mujeres en la antigüedad, los diferentes tipos de *laborantes* y las mujeres después, siempre ha habido algunos(as), la mayoría, que portan el "fardo" de la *labor* de todos, dejando siempre libre a una minoría privilegiada.

Porque aunque aún no lo hemos señalado, la *labor* es vista como un "pesado fardo" para la condición humana. Este carácter y su relación con la necesidad, lo cual la ha hecho siempre despreciable a los ojos filosóficos, marcan con un terrible estigma a la *labor*. Así encontramos en Arendt, que no escapa a esta tradición, expresiones como las siguientes:

"El desprecio hacia la *labor*, que originariamente surge de la apasionada lucha por la libertad, mediante la superación de las necesidades, y del no

22 Ibid., p. 118. Cursivas en negritas mías.

23 Ibid., p. 103.

menos apasionado rechazo de todo esfuerzo que no dejará huella, monumento ni obra digna de ser recordada...²⁴

"(...) la labor de nuestro cuerpo, requerida por sus necesidades, resulta abyecta. De allí que las ocupaciones que no consistían en laborar, cuando se emprendían no por su propio fin sino para hacer frente a las necesidades de la vida, se asimilaban al status de la labor..."²⁵

"Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana"²⁶.

Aunque en todos estos casos ella resume la interpretación que la antigüedad clásica, básicamente los griegos, hicieron de la *labor*, puede verse a lo largo del texto, que ella misma acepta, al igual que Marx, este concepto de *labor* como un peso, una sumisión de la que hay que liberarse. En ningún momento argumenta ella algo en otro sentido. Incluso, al analizar la confusión marxista entre *labor* y *trabajo*, confusión propia de la modernidad, la cual acompaña la elevación del status de la *labor*, su aparición con nivel de dignidad en la esfera pública (cuando antes estaba recluida en lo privado), nos hace ver que Marx está proponiendo algo que, de realizarse, como de hecho está sucediendo, nos sometería a todos al fardo impacable de la necesidad.

Esto según ella, forma parte de las contradicciones en las que el propio Marx cayó al confundir *labor* y *trabajo* y al destacar los méritos de la labor. Por eso, nos dice, "la actitud de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equívoca". En efecto, añade unas líneas después:

"Mientras que (la labor) es una "necesidad externa 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". Porque el "reino de la libertad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la necesidad y la externa utilidad", donde acaba el gobierno de las necesidades físicas inmediatas"²⁷.

24 Ibid., p. 99. Cursivas en negritas mías.

25 Ibidem. Es de advertir que, guiándonos por la traducción francesa hemos corregido la traducción castellana, la cual nos parece bastante deficiente. Donde dice "*cuando se emprendían*", decía "*aunque se emprendieran*" con lo cual el texto resultaba incoherente y además mal redactado.

26 Ibid., p. 100.

27 Ibid., p. 116. Hemos corregido, siempre a partir de la traducción francesa, este texto. En la primera línea se dice en la versión castellana: "Mientras fue" "una necesidad...". Nues-

Queda claro pues que para Marx la labor, a pesar de ser "*la más humana y productiva de las actividades del hombre*", es una esclavitud hasta tal punto, que sólo liberándonos de ella podremos alcanzar el reino de la libertad. Y está claro también que tal es la opinión negativa de Hannah Arendt. Esta es otra de las interpretaciones que no compartimos plenamente, y más adelante volveremos sobre ello. Por ahora continuemos con el análisis de la productividad.

En el caso de Marx y de quienes como él confundieron labor y trabajo, deslumbrados en parte por la fertilidad de la labor, de la cual ya hemos hablado, esta confusión no les impide ver que esta productividad de la labor se vuelve agua que corre entre los dedos comparada con la productividad del trabajo²⁸, que es la que verdaderamente "fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano"²⁹. Estas cosas son principalmente objetos para el uso, duraderos y estables.

Así, "su adecuado uso no las hace desaparecer y dan al artificio humano la estabilidad y solidez sin las que no merecería confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre"³⁰. Al lado de la durabilidad, estabilidad y utilidad de los productos del trabajo, que quedan en el mundo para dar testimonio de nuestra actividad, la *labor* no deja nada tras de sí, como no sea la reproducción de la propia vida (y eventualmente, gracias al superávit del poder de la *labor*, la reproducción de otras vidas), lo cual para los economistas clásicos y Marx, e incluso para Arendt, no parece ser suficientemente importante como para redimir un poco a la *labor* de su carácter de fardo y de su desvalorización.

Por el contrario, como hemos visto, frente a la durabilidad de las cosas del mundo, productos del trabajo, los productos de la *labor* son fútiles, es decir de poco valor e importancia. Este carácter de futilidad³¹ de los bienes de consumo producto de la *labor* es constantemente destacado por Arendt:

tra versión hace más comprensible el texto. Cursivas en negritas mías.

28 Ibid., p. 114. A Marx en efecto, el "deslumbramiento" ante el carácter productivo y fértil de la *labor*, no le impidió darse cuenta de la importancia de la durabilidad del producto, de modo que, aunque definió al hombre como "animal laborans", hubo de admitir que la productividad de la *labor*, propiamente hablando, comienza con la reificación (...) con "la erección de un objetivo mundo de cosas".

29 Ibid., p. 157.

30 Ibidem.

31 Es de advertir que fútil viene del latín *futilis* que quiere decir frágil, quebradizo // vano, ligero, frívolo, fútil, sin autoridad // inútil, sin efecto. Cfr. *Diccionario Ilustrado Latino-Español*. Spes, Barcelona. 1970.

"...El peligro radica en que tal sociedad, deslumbrada por la abundancia de su creciente fertilidad y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad, la futilidad de una vida que "no se fija o realiza en una circunstancia permanente que perdure una vez transcurrida la (su) labor"³².

Como puede apreciarse, la vida misma es fútil, como su actividad elemental, la *labor*, si no deja nada tras de sí, y ese es según Arendt y los economistas clásicos (ella cita entre otros a A. Smith), el defecto que aqueja a los bienes de consumo producto de la labor³³. La *durabilidad* del producto es lo que le confiere dignidad e importancia, tanto a él como a la actividad correspondiente. Así, frente a la *labor* fútil e improductiva desde este punto de vista, se eleva el trabajo, realmente productivo y merecedor de estima. Tanto, que si el laborante es con toda propiedad para ella, sólo "*animal laborans*", el trabajador es ya, con todo derecho, "*homo faber*".

Sin embargo, está claro para Arendt, como lo estaba para Marx, que la *labor* es un elemento fundamental de las actividades humanas, sin el cual la vida no puede mantenerse. Así como Marx, ella, mientras que considera a la *labor* como un peso del que hay que liberarse, por otra parte destaca la "productividad" de la *labor*, su fertilidad, que produce y reproduce vida, gracias al "superávit" de la fuerza de la *labor*. Todo esto, como ella reconoce, fue "*claramente descubierto y analizado por Karl Marx*"³⁴, para quien además, como ya hemos visto, la "*labor era la "reproducción de la propia vida de uno" que aseguraba la supervivencia del individuo, y procreación era la producción de "vida extraña" que aseguraba la supervivencia de la especie*"³⁵.

Hay aquí pues un manejo de los conceptos de productividad y producto a cuatro niveles, todos en nuestra opinión igualmente importantes:

- a) la "*cosa del mundo*", duradera y estable, *producto* del trabajo del homo faber,
- b)

32 Arendt, H. *La Condición Humana*. Op. cit., p. 142.

33 Hablando de la necesidad de escapar a la esclavitud biológica de la *labor* mediante el empleo de sirvientes o de esclavos en la antigüedad, Arendt añade: "*El motivo de que la labor del esclavo desempeñara tan enorme papel en las sociedades antiguas y de que su improductividad y carácter anieconómico no se descubriera radica en que las antiguas ciudades-estado eran principalmente "centros de consumo"*". Arendt, H. Op. cit., p. 128. Está claro que para ella la *labor* es improductiva, porque sólo produce "bienes de consumo".

34 *Ibid.*, p. 103.

35 *Ibid.*, p. 117.

- el "bien de consumo", de efímera permanencia en el mundo, *producto* de la *labor*.
- c) la "vida biológica" (fuerza laboral) como consecuencia o *producto* de la *labor*, que mediante los "bienes de consumo" que *produce*, la reproduce³⁶.
- d) la "procreación", que, como el mismo Marx entrevió, es la *producción* de "vida extraña", de otra vida, la del hijo, que de alguna manera también es *producto*³⁷.

Por lo general, sin embargo, el término producto se aplica sólo al resultado del trabajo del *homo faber*, a la "cosa del mundo" duradera y estable, que además tiene un valor de cambio en el mercado. Esta es la manera en que lo utilizan los economistas. Para la mayoría de los filósofos que tocan el tema, incluidos los economistas clásicos, Locke, y el mismo Marx, el producto es lo que dura, de modo que la *reificación*, la construcción de un mundo de cosas para ellos era fundamental si se quería hablar propiamente de productividad. Los otros sentidos de los términos productividad o producto son escasamente utilizados, básicamente en sentido metafórico o como equivalentes al término "resultado".

Nosotros pretendemos aquí proceder de otra manera. Ciertamente admitimos que el carácter de durabilidad es fundamental a la hora de caracterizar algo como producto. Sólo donde la actividad humana deja algo que la trasciende puede hablarse de productividad. Posteriormente, ese elemento durable y permanente, la cosa mundana, adquiere otra característica relacionada estrechamente con la productividad y con la durabilidad: es el "valor de cambio", la posibilidad de entrar en el juego del mercado para ser intercambiada por otra. En efecto, el *homo faber* nos dice Arendt, "está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia (...) Su esfera pública es el mercado de cambio donde puede mostrar los productos de sus munos y recibir la estima que se le debe"³⁸.

Es propio del *homo faber* relacionarse con otras personas mediante el intercambio de productos. Y en una sociedad de productores que ha hecho del intercam-

36 Es de aclarar que en este caso puede tratarse, como en general se trata, no sólo de una, sino de muchas, o en todo caso de varias vidas biológicas que subsisten con la *labor* de una sólo persona. Esta es la situación en la que se encuentra, precisamente, el trabajo doméstico de las mujeres, del que hablaremos más adelante.

37 Esta interpretación del hijo como producto, que a muchos puede resultar chocante, la exponemos y justificamos ampliamente en nuestro libro *Mujer, Poder y Violencia*. Ediluz, Maracaibo, 1991.

38 Arendt, H., *La Condición Humana*. Op. cit., p. 178.

bio de productos la forma pública de relacionarse los humanos, es evidente que, como ya lo señaló repetidamente Marx, "incluso los laborantes, debido a que se enfrentan a "dueños de dinero o de artículos de primera necesidad", pasan a ser propietarios, "dueños de su propia fuerza de labor"³⁹.

Siendo el mercado de cambio la esfera pública propia del homo faber, lo que éste produce, más que objetos de uso son objetos de cambio. Aparece entonces junto al valor de uso, el "valor de cambio". Este, es diferente del valor intrínseco, de la *valía*, que es una cualidad objetiva de la cosa, independientemente de la apreciación que alguien pueda hacer de ella. De esta *valía* o valor intrínseco Arendt distingue el valor, siempre "valor de cambio", consecuencia de la aparición pública de la cosa en la relación del mercado. Así dice ella tratando de aclarar confusiones,

"Se ha observado con frecuencia y por desgracia se ha olvidado a menudo que el valor, al ser "una idea de proporción entre la posesión de una cosa y la posesión de otra en la concepción del hombre", "siempre significa valor de cambio". Porque sólo es en el mercado de cambio en el que todo puede permutarse por otra cosa, donde todas las cosas, (...) se convierten en "valores"⁴⁰.

El producto por excelencia, según todas estas doctrinas, es pues el resultado del trabajo, la cosa mundana duradera y dotada de un "valor de cambio". Comparados con ella, todos los resultados de la *labor*, son productos sólo por extensión quizás un poco abusiva del término, pues aparentemente no satisfacen los criterios que hemos asumido, de duración y "valor de cambio". Sin embargo, si analizamos esto con más precisión y rigor, y menos parcialidad, veremos que también en esos casos puede hablarse de productividad y de producto, manteniendo los criterios antes mencionados, excepto en el caso del "bien de consumo".

En efecto, éste considerado en sí mismo, es un resultado de la *labor* que, como la segunda parte de su nombre así lo indica, está destinado a ser consumido, vale decir devorado y destruido para pasar a asimilarse a nuestro ser biológico en vistas a su mantenimiento y crecimiento. En sí mismo pues, el "bien de consumo", por mucho que pueda hoy en día, gracias a las nuevas tecnologías de conservación y almacenamiento, durar, está destinado básicamente a desaparecer, mezclándose, consubstanciándose, con nuestro cuerpo. En este sentido, sólo metafóricamente po-

39 Ibid., p. 180. Lo cual fortalece nuestra tesis de considerar la "fuerza de labor" como producto de la *labor*, que dura e incluso se convierte en "valor de cambio" que se entrega a cambio de un salario. Sobre esto volveremos más adelante.

40 Ibid., p. 181.

dría llamársele producto, si tomamos en cuenta el criterio de la duración. No dura lo que se consume. Sin embargo, si aplicamos el criterio moderno del "valor de cambio", el "bien de consumo" ya sería producto con un poco más de derecho. Una lata de vegetales en conserva, (que puede guardarse varios años antes de utilizarse), o una botella de buen vino añejado y valorizado con el tiempo, que se adquieren en el mercado a cambio de dinero, son, al menos para los fabricantes de los mismos, un producto. Lo mismo habría que decir si se toma el "bien de consumo", aún perecedero, como algo que va a ponerse a la venta, a intercambiarse por dinero. En dicho caso habría también un "valor de cambio" y sería por ende también producto.

En este caso, debido a la complejidad y ambigüedad del asunto, nos vemos en la obligación de señalar que aquí la originaria *labor* de elaboración del alimento, debido tanto a las modernas tecnologías que alargan su duración, como a su ingreso en el mercado de cambio a causa de la industrialización, ha llegado a convertirse prácticamente en el equivalente de un *trabajo*⁴¹.

Así también el *trabajo*, por su fragmentación adquiere visos de *labor*, tal como lo considera Arendt:

"...La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos en vez de productos del trabajo destinados a usarlos. De la misma manera que los útiles e instrumentos, aunque procedentes del trabajo, siempre se emplearon también en los procesos de la labor, así la división de ésta, enteramente apropiada y concertada con el proceso laboral, ha pasado a ser una de las principales características de los procesos del trabajo moderno, (...). La división de la labor, más que la creciente mecanización, ha reemplazado a la rigurosa especialización que anteriormente requería la artesanía"⁴².

Y más adelante, dice:

"El caso es distinto por completo en la corriente transformación moderna del proceso de trabajo por la introducción del principio de la división de la labor. Ahí, la misma naturaleza del trabajo queda modificada y el pro-

41 Está claro que aquí no sólo hablamos del ingreso del producto de la *labor* en el mercado de cambio, sino de la *labor* misma en cuanto adquiere un valor de cambio y se realiza "a cambio" de un salario.

42 Arendt, H. Op. cit., p. 133. Cursivas en negritas mías.

ceso de producción, aunque en modo alguno produce objetos para el consumo, asume el carácter de labor"⁴³.

La imbricación actual entre *labor* y *trabajo* es tal, que en muchos casos el análisis se hace casi imposible. En última instancia, lo que vendría esencialmente a diferenciarlos, sería el hecho de que la *labor* (la hagamos nosotros o la asuman otros en nuestro lugar), es imprescindible para nuestra subsistencia como cuerpos; mientras que, eventualmente, podríamos vivir sin trabajar y sin que otro(s) trabaj(e)n para o por nosotros.

Vemos pues, volviendo al carácter del "bien de consumo", que según se emplee el criterio de duración o el del "valor de cambio", podrá ser considerado o no propiamente como producto. Sin embargo, si bien en su caso su denominación como tal es ambigua, no ocurre lo mismo con la vida reproducida que deja tras de sí. Esta vida, cuyas necesidades quedan satisfechas y cuya subsistencia es garantizada por la *labor* y los bienes de consumo que ella elabora, adquiere carácter de producto si pensamos en ella como lo hizo Marx y lo hace el capital, como *fuerza de labor* que además de durar en el tiempo, tiene un "valor de uso", tal como las cosas mundanas, y un "valor de cambio", al ponerse al servicio del capital a cambio de un salario. El capital se sirve de la fuerza laboral a cambio del salario⁴⁴.

Por otra parte, la procreación deja tras de sí un producto: el hijo(a). Marx nos dice que procreación es la "producción de "vida extraña"⁴⁵ que asegura la supervivencia de la especie. Aunque esto pueda resultar chocante si se lo toma al pie de la letra, no podemos menos que reconocer que aquí se aplican también los criterios que estamos manejando de duración y "valor de cambio". En efecto, la vida del hijo(a), no sólo permanece en el tiempo durante un lapso determinado, como toda vida humana⁴⁶, sino que, dada la sociedad mercantil en que vivimos, está destinada a entrar en el mercado de labor / trabajo a cambio de un salario. Así señalábamos en otra oportunidad:

"En efecto, en una economía basada siempre en la producción de valores de cambio y en la cual a los valores de uso se les reconoce una importan-

43 Ibid., p. 134. Cursivas en negritas mías.

44 No es nuestra intención hablar aquí de lo justo o injusto de este sistema de intercambio, ni mucho menos de los factores que puedan degradarlo o volverlo alienante y explotador.

45 Arendt, H. Op. cit., p. 117.

46 La esperanza de vida en países como el nuestro, si nada externo (violencia) interfiere, es de alrededor de 70 años o más. Es aún mayor en los países industrializados.

cia sólo accesoria, la maternidad no podía dejar de ser afectada. El hijo se transforma entonces en un producto, en el producto de la función biológica procreadora de la mujer. Poco importa que se diga que aquí no ha habido trabajo⁴⁷ productor que condujese a la elaboración de la mercancía: durante nueve meses el cuerpo de la mujer ha hecho el trabajo, dejándola además libre para ocuparse en otros quehaceres, domésticos o laborales y trabajos por los cuales se perciba un salario. Ahora bien, el hijo se convierte en producto, y eso debe quedar claro, por la apropiación que sobre él ejerce originariamente el padre a través del Derecho paterno, o en último caso el Estado, el Capital y a veces hasta la misma madre a instancias insidiosas del Sistema⁴⁸.

Está claro que la apropiación de la que aquí se habla sólo puede darse por el carácter duradero de la vida humana, en este caso del hijo(a). Por otra parte, como se percibe en el texto citado, la fuerza de *labor* del hijo(a), ha de ingresar también en el mercado laboral, a cambio de un salario. En ese sentido tiene en efecto un "valor de cambio" y es el producto de la procreación, "producción" de vida extraña según Marx. Así se cumplen aquí también, como venimos señalando, los criterios que hemos estado utilizando para caracterizar al producto como tal: la durabilidad y el "valor de cambio".

A partir de esta nueva interpretación que estamos aquí haciendo del resultado de la *labor*, podemos ya bosquejar una consideración más valorizante y por supuesto menos peyorativa de la misma. El criterio de futilidad, según el cual la *labor* no deja nada tras de sí, no produce nada, no puede seguir utilizándose. Aunque el bien de consumo que es su resultado inmediato no dura mucho⁴⁹ y desaparece en aras de la subsistencia del cuerpo, a partir de su consumo, la vida, *fuerza de labor*, se mantiene y permanece como producto. Y aquí ya podemos apreciar en toda su dimensión la fertilidad y la productividad extraordinarias de la *labor* que tanto destacaron todos los autores que hemos citado. En efecto, esta fertilidad de la *labor* es tal que no sólo produce la propia vida como producto, sino que por el "superávit" de *fuerza de labor* que le es propio, por lo general produce también como *productos* suyos, muchas otras vidas que subsisten a partir de su único esfuerzo. Así, la *fuerza de labor* de un sólo individuo, *reproduce* su vida y la de muchos otros. La *labor* pues, le-

47 Ahora diríamos *labor*, siguiendo a H. Arendt.

48 Cfr. Comesaña S., Gloria, *Mujer, Poder y Violencia*. Op. cit., pp. 49-50.

49 Ya vimos que al convertirse en ciertos casos en un valor de cambio, tenemos que considerarlo como producto.

jos de ser fútil tiene una utilidad⁵⁰ y un valor (valía y valor de cambio) considerables. Lo que deja tras de sí es igualmente durable, utilizable e intercambiable.

Más difícil es hacer desaparecer el concepto de fardo o pesada carga que desde tiempos inmemoriales afecta a la *labor*, la idea de que a través de ella, es el "sometimiento a la necesidad" lo que nos afecta y nos impide ser libres.

Sin embargo, aquí también podemos argumentar en contra de la exageración de dicha interpretación, que depende en buena medida de épocas e ideologías. En efecto, es evidente que con el avance en artefactos y tecnologías, muchos duros aspectos de la *labor*, incluso de la que se refiere a la procreación, se han suavizado y aliviado un poco, como bien lo reconoce Arendt:

"Es cierto que el enorme progreso de nuestros instrumentos de labor(...) ha hecho más fácil y menos penosa la doble labor de la vida: el esfuerzo para su mantenimiento y el dolor del nacimiento"⁵¹.

Y más adelante señala:

"Útiles e instrumentos disminuyen el dolor y el esfuerzo y, por lo tanto modifican las maneras en que la urgente necesidad inherente a la labor se manifestó anteriormente. No cambian la necesidad; únicamente sirven para ocultarla de nuestros sentidos"⁵².

Sin embargo, manteniéndose en una línea pesimista, Hannah Arendt insiste en considerar que *"esto no ha eliminado el apremio de la actividad laboral o la condición de estar sujeto a las necesidades de la vida humana"*⁵³, (lo cual es cierto); no obstante, unas líneas después sin temor a la incoherencia y marcando aún más este pesimismo, escribe:

"(...) a diferencia de la sociedad esclavista, donde 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", esta condición ya no está plenamente manifiesta y su no-apariencia la ha hecho más difícil de observar y recordar. El peligro es claro. El hombre no puede ser libre si no 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. Y si bien puede ser cierto que su impulso más fuerte hacia esa libe-

50 Criterio utilizado por Arendt para caracterizar básicamente a los productos del trabajo.

51 Arendt, H. Op. cit., p. 130.

52 Ibid., p. 134.

53 Ibid., p. 130.

ración procede de su "repugnancia por la futilidad", también es posible que el impulso pueda debilitarse si esta "futilidad" se muestra más fácil, requiere menos esfuerzo"⁵⁴.

De modo que, si bien primero nos dice que los instrumentos que facilitan la *labor*, no eliminan la sujeción a la necesidad y siempre sentiremos la urgencia de ésta, unas líneas después nos dice lo peligroso que puede ser el que la condición de esclavitud de la vida no esté plenamente manifiesta, pues esto haría aparentemente menos intensa la lucha por la libertad, que por lo que se ve es siempre una lucha contra la necesidad, pero una lucha que es mejor no ganar. Estas contradicciones nos parecen consecuencia de una interpretación negativa y peyorativa de la *labor*, que, sin embargo, es reconocida como elemento de la condición humana y como contraparte dialéctica necesaria para que la posibilidad de libertad de la realidad humana se manifieste por completo.

¿Por qué no asumir entonces, la *labor*, y es lo que nos proponemos, según el modelo bíblico del Antiguo Testamento, al cual con tanto agrado se refiere la misma Arendt?

"La bendición o "júbilo de la labor" es el modo humano de experimentar la pura gloria de estar vivo que compartimos con todas las criaturas vivientes, e incluso es el único modo de que también los hombres permanezcan y giren contentamente con el prescrito ciclo de la naturaleza, afánándose y descansando, laborando y consumiendo, con la misma regularidad feliz y sin propósito con que se siguen el día y la noche, la vida y la muerte. La recompensa a la fatiga y molestia radica en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza de que quien ha realizado su parte con "fatiga y molestia", queda como una porción de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de éstos. El Antiguo Testamento, que a diferencia de la antigüedad clásica, sostiene que la vida es sagrada y, por lo tanto, ni la muerte ni la labor son un mal (y menos aún un argumento contra la vida), muestra en las historias de los patriarcas la despreocupación de éstos por la muerte, su no necesidad de inmortalidad individual y terrena, ni de seguridad en la eternidad de su alma, y cómo la muerte les llegaba bajo el familiar aspecto de sereno, nocturno y tranquilo descanso a una "edad avanzada y cargados de años"⁵⁵.

54 Ibidem.

55 Ibid., p. 118. Este texto trae una pertinente cita que dice así: "En ninguna parte del Antiguo Testamento figura la muerte como "salario del pecado". Ni la maldición que expulsó al hombre del Paraíso le castiga con el trabajo y el nacimiento; únicamente hizo más dura su labor y penoso el nacimiento. Según el Génesis, el hombre (adam) fue

Según este modelo, a diferencia del modelo de la antigüedad clásica, el "júbilo de la labor" es la forma humana de experimentar el gozo de estar vivo. A través de la labor realizada repetitivamente, el individuo humano se siente parte de ese cíclico ir y venir de la naturaleza, de su regularidad "sin propósito", dice Arendt, dejando aquí surgir una expresión que refleja bien la mentalidad racionalista y utilitaria en la cual, (a pesar de criticar sus excesos), ella se ubica. ¿Por qué todo habría de tener un propósito?. ¿Acaso lo tiene la contemplación, que es la suprema aspiración del ser humano?.

La *labor* y sus fatigas, desde esta otra perspectiva, no son vistas como esclavizantes, ni la satisfacción de las necesidades como una sumisión, ya que nos sentimos, al laborar y estar vivos, como parte integrante de la realidad natural que nos sostiene⁵⁶. El cansancio que queda después de la *labor*, y la *labor* misma, son recompensados con la fertilidad de la naturaleza, con las buenas cosas que ella nos entrega, y con la beatitud del descanso, que quizás está emparentada con la beatitud de la contemplación. Así mismo, la "serena confianza" de quedar "como una porción

*creado para que cuidara el suelo (adamah), como su nombre forma masculina de "suelo", indica (véase Gén. 11.5.15). "Y adam no tenía que cultivar adamah... y Él, Dios, creó a Adán del polvo de adamah... Él, Dios, tomó a Adán y le puso en el jardín del Edén para que lo cultivase y guardase" (sigo la traducción de Martín Buber y Franz Rosenzweig, Die Schrift, Berlin, sin fecha). La palabra que indica "cultivar", que más tarde se convirtió en la que indicaba laborar en hebreo, leawod, tiene el sentido de "servir". La maldición (III.17-19) no menciona esta palabra, pero el significado es claro: "el servicio para el cual fue creado el hombre se convirtió en servidumbre. El corriente y popular malentendido de la maldición se debe a una inconsciente interpretación del Antiguo Testamento a la luz del pensamiento griego. Dicho malentendido suelen evitarlo los escritores católicos. Véase, por ejemplo, Jacques Leclercq, "Travail, Propriété", en *Lecons de Droit Naturel*, 1946, vol. IV, parte 2, pág. 31: "La peine du travail est le résultat du peché original... L'homme non déchu eût travaillé dans la joie mais il eût travaillé" o J. Chr. Nattermann, *Die Moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet*, 1953, pág. 9. En este contexto resulta interesante comparar la maldición del Antiguo Testamento con la apariencia similar explicación de la rudeza de la labor en Hesíodo. Este dice que los dioses, para castigar al hombre, le escondieron la vida (véase n.8) y tuvo que ir en su busca, mientras que antes sólo tenía que recoger los frutos que la tierra le proporcionaba en campos y árboles. Aquí la maldición no sólo consiste en la rudeza de la labor, sino en la propia labor.*

56 Véase a este respecto, el extraordinario libro de la Teóloga católica norteamericana Rosemary Radford Ruether: *Gala y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. Ed. Demac, México, 1993. Sobre todo en el Cap. 2: "Las Leyes de la Naturaleza y la Ética humana" y el Cap. 7: "El Desprendimiento ascético de la tierra y la Reforma y la revolución científica".

de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de éstos" es también una recompensa⁵⁷ y no una de las menores, de las que componen el cuadro del júbilo y gozo de la labor.

Este cuadro se complementa con la serenidad con la que el laborante, en armonía con la naturaleza, espera la muerte, como los patriarcas del Antiguo Testamento de los que habla H. Arendt. En este sentido creemos pertinente recordar un párrafo de Rosemary Radford Ruether, en la obra que recomendamos en una cita anterior:

"El reconocimiento de este profundo parentesco (con la naturaleza y aún el universo) debe ayudarnos a sobreponer las arrogantes barreras que los humanos hemos erigido para aislarnos no sólo de otros animales conscientes, sino también de animales más simples, de las plantas y de la matriz abiótica de vida de las rocas, los suelos, el aire y el agua. Como Francisco de Asís, gran místico de la naturaleza, debemos aprender a dar la bienvenida a nuestros hermanos y hermanas, lobo y cordero, árboles y pastos, fuego y agua, y aún a la santa muerte, medio por el cual todas las cosas vivientes regresan a la tierra para ser regeneradas como nuevos organismos"⁵⁸.

Si asumimos esta visión de la labor, y no la de la antigüedad clásica, tan cara al parecer a Arendt, veremos la labor no como algo abyecto, ni como una terrible maldición y servidumbre, sino como la forma más normal y fundamental de "asentarnos" en la tierra (¿madre?) que condiciona éste nuestro estar aquí y nuestra posibilidad de trabajar para fabricar un mundo de objetos duraderos en medio de los cuales podemos habitar. A partir de todo ello podemos luego adentrarnos en el mundo de la acción, único según ella en el cual la libertad humana puede realmente aparecer y hacer eclosión sostenida por la condición de la pluralidad. Pero esto sería tema para otro trabajo⁵⁹.

57 Quizás equivalente al hecho de considerar al hijo(a) como fuerza de labor (producto) cuya vida es producida y reproducida básicamente por la labor (doméstica) de la madre y excepcionalmente (raro aún hoy en día) del padre.

58 Radford Ruether, R. *Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. Op. cit., p. 60.

59 Así como su insistente distinción entre la esfera pública y la esfera privada. A esta última, que ella afecta, siguiendo a los griegos, con una cierta cualidad vergonzosa, pertenecían la labor y el trabajo, que no debían aparecer públicamente. Siendo actividades serviles o en todo caso una esclavitud y servidumbre a la que estamos sometidos, no tendrían dignidad para presentarse en la esfera pública. Esta última está reservada solamente a la acción, que para los griegos era la vida política en la polis, o las grandes hazañas

En todo caso, de esta consideración negativa y peyorativa de la *labor*, se deriva a su vez la interpretación según la cual todo el que puede trata de liberarse de su yugo, descargándolo en otros individuos (esclavos, sirvientes, y aunque ella no lo menciona, *mujeres*):

"La carga de la vida biológica, que lastra y consume el período de vida humana entre el nacimiento y la muerte, sólo puede eliminarse con el empleo de sirvientes, y la función principal de los antiguos esclavos era más llevar la carga de consumo del hogar que producir para la sociedad en general".⁶⁰

"La institución de la esclavitud en la antigüedad (...) no era un recurso para obtener trabajo barato o un instrumento de explotación en beneficio de los dueños, sino más bien el intento de excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre".⁶¹

Evidentemente, esta liberación del yugo de la *necesidad* y de la *labor*, no se da sin violencia:

"Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la polis, (la gente) del hogar y la vida familiar, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados...".⁶²

En numerosos párrafos aparece claramente lo injusto, pero también al parecer lo inevitable de esta violencia que permitía a algunos descargarse del duro esfuerzo de la *labor* y su abyección. Ella se ejercía pues, para los griegos, particularmente en la privacidad, en la vida doméstica, hacia quienes, privados de formar parte de la polis como ciudadanos, estaban sometidos a aquellas actividades "no humanas" que exige el servicio de la vida biológica y sus necesidades. Todas estas personas sometidas a la férula del paterfamilias, los esclavos, las mujeres y los niños, no podían ser considerados, de ninguna manera como sus iguales, pues sólo entre los ciudadanos de la polis existía la igualdad. Por el contrario, entre los miembros de la familia rei-

guerreras. Hoy en día, hay muchas otras actividades que pueden signarse como acción y presentarse como parte de nuestra aparición pública. Todo eso por supuesto sin afectar a la vida privada de ningún carácter de indignidad o vergüenza.

60 Arendt, H. *La Condición Humana*. Op. cit., p. 128. Cursivas en negritas mías.

61 *ibid.*, p. 100. Cursivas en negritas mías.

62 *Ibid.*, p. 40

naba la "más estricta desigualdad", lo cual según Arendt no debe entenderse en el sentido de nuestro moderno concepto de justicia.

"La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía "iguales", mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. 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. Así pues, dentro de la esfera doméstica la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales.

Ni que decir tiene que esta igualdad tiene muy poco en común con nuestro concepto de igualdad: significaba vivir y tratar sólo entre pares, lo que suponía la existencia de "desiguales" que, naturalmente, siempre constituyen la mayoría de la población de una ciudad-estado. Por lo tanto la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados"⁶³.

Sin embargo, ¿cómo no considerar injusto un régimen en el cual la libertad de unos se compra a expensas de la violencia que implica obligar a la mayoría a laborar en su lugar, encerrándolos en la denigrada vida privada y excluyéndolos de toda participación ciudadana?. ¿Cómo puede, en nombre de la libertad y de la más humana condición de la acción, mantenerse a la mayoría en situación de desigualdad y de violencia?. Para Arendt, el desagrado y la natural repugnancia del hombre por la futilidad⁶⁴ de la vida explican y en cierto modo justifican que éste someta a otros con tal de verse libre de la pesada carga de la *labor* a fin de ser más propiamente humano. Además de rechazar por parcial esta interpretación⁶⁵, creemos que es preciso hacerle a Arendt una crítica que nos parece fundamental: se refiere a su omisión del rol que siempre se ha asignado a las mujeres en esta liberación de la carga de la *labor* y del sometimiento a la vida biológica. Hannah Arendt sólo ha rozado tangencialmen-

63 Ibid., pp. 44-45.

64 Ibid., p. 128.

65 Pensamos que, más que liberarse de la necesidad de la vida biológica y de la *labor*, lo que lleva a los individuos a someter a otros es básicamente una voluntad de poder y de afirmación personal acrecentadas por organizaciones sociales e ideológicas justificatorias de las mismas. El disponer de la *fuerza de labor* y de la *fuerza de trabajo* de otros es sólo una manifestación de esta misma voluntad de la que venimos hablando.

te esta problemática. Quizás las condiciones conceptuales de su época no lo facilitaban⁶⁶, pero debe decirse también en descarga de la autora, que el pensamiento filosófico siempre fue reacio a plantear este tipo de cuestiones, que por referirse a la condición femenina eran consideradas de poca monta e indignas del discurso filosófico.

Sin embargo, en muchas partes de su obra, las mujeres aparecen mencionadas como tales, quedando claro que la autora ve el lugar que les ha sido atribuido en la sociedad patriarcal. Así, por ejemplo, en este texto en el cual queda clara la ubicación de las mujeres con los esclavos y su reducción a la privacidad, debido a su consagración a la procreación y eventualmente a la *labor*:

" (...) resulta sorprendente que desde el comienzo de la historia hasta nuestros días siempre haya sido la parte corporal de la existencia humana, lo que ha necesitado mantenerse oculto en privado, cosas todas relacionadas con la necesidad del proceso de la vida, que antes de la Edad Moderna abarcaba todas las actividades que servían para la subsistencia del individuo y para la supervivencia de la especie. Apartados estaban los trabajadores, quienes "con su cuerpo atendían las necesidades (corporales) de la vida", y las mujeres, que con el suyo garantizaban la supervivencia física de la especie. **Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era "laboriosa",** dedicada a las funciones corporales. (...) El hecho de que la Edad Moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi al mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse"⁶⁷.

Según este texto, Arendt ha visto con bastante agudeza la sumisión de las mujeres junto con los esclavos, debido sobre todo a su dedicación a la supervivencia de la especie, aunque luego se refiere a su existencia "laboriosa"⁶⁸, dando a entender que quizás también percibió la dedicación de las mujeres a las labores domésticas.

66 Permítasenos, sin embargo, añadir con todo el respeto y la admiración que sentimos por toda la obra de Hannah Arendt, que para cuando *La Condición Humana* fue escrita (1958), ya una obra tan fundamental para la consideración de la situación de la mujer, como lo fue el *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, publicada en 1949, tenía nueve años de carrera pública mundialmente exitosa.

67 Arendt, H. Op. cit., p. 78.

68 Sin embargo, las comillas parecieran indicar que no se refiere a las labores domésticas en sí mismas, sino al hecho de que las funciones corporales al servicio de la vida, en este caso la procreación, son "laboriosas", es decir, asimiladas a la *labor*.

Sin embargo, salvo esta mención, pareciera que para ella el rol "atribuido" a las mujeres es sólo el de la procreación, pues al hablar de lo que corresponde a cada sexo, insiste constantemente en ello⁶⁹. Si, como creemos, captó la relación de "atribución" entre las mujeres y las labores domésticas, no reflexionó sobre esto ni se percató de su verdadera dimensión, pues insiste más en el hecho de que las labores las cumplen esclavos o sirvientes⁷⁰. Un elemento que nos motiva a creer que entendió la "destinación" de las mujeres a las actividades domésticas, es el hecho de que en la cita anterior, junto con la "emancipación" de los trabajadores en la época Moderna, habla de la "emancipación" de las mujeres, si bien no queda claro qué significa para ella esta emancipación. Es evidente que no era esto asunto de su interés, probablemente por las razones que ya señalamos.

Sin insistir mucho sobre esto, pues ya lo hemos mencionado en otros trabajos⁷¹, creemos que debemos incidir en el análisis de la reducción de la mujer a la esfera doméstica y privada. Y lo primero que es preciso decir, y esto lo reconoce la autora, es que esta reducción no se hace sin violencia⁷², y nosotros añadimos que es por ende injusta. Tanto más injusta cuanto que atraviesa todas las épocas. En efecto, esta interpretación de las mujeres como destinadas a la domesticidad, se apoya arbitrariamente en su condición biológica, sobre la cual se elabora una estructura artificial de género. Según esto, la mujer, por ser tal, estaría consagrada a la procreación y por ello a las labores domésticas de producción y reproducción de la vida. Hasta el esclavo o el siervo, al igual que el trabajador explotado, pueden a su vez oprimir a su mujer. Todo esto se agrava por el hecho de que, no sólo la labor doméstica de la mujer no es valorada en ningún sentido, ni se le confiere ningún interés económico a escala social, sino que además, tal como lo hace Arendt, que aquí refleja la ideología corriente, las labores domésticas son consideradas como inferiorizantes y abyectas, razón por la cual, unida a la comodidad, los hombres huyen de ellas.

Sin embargo, y tal como lo hemos estado manteniendo en este trabajo, pensamos que la *labor* doméstica de la mujer tiene desde todo punto de vista un valor fundamental. Sobre esta *labor*, reproductora y productora, de la mujer, reposa el

69 Por ejemplo, Arendt, H. Op. cit., p. 43.

70 Por ejemplo, Ibid., pp. 99, 100, 102, 128 y 131.

71 Comesaña, S. Gloria M. "La Alteridad, estructura ontológica de las relaciones entre los sexos", en *Revista de Filosofía*. Vol. 3. CEF, LUZ, Maracaibo. 1980.

72 Cfr. Arendt, H. *La Condición Humana*. Op. cit., p. 103: "Mediante la opresión violenta en una sociedad de esclavos o de explotación en la sociedad capitalista de la época de Marx, puede canalizarse (la labor) de tal modo que la labor de unos baste para la vida de todos".

más fácil funcionamiento de todas las economías sociales, de la índole que sean. El esfuerzo invisibilizado de la mujer en el hogar, no reconocido y no pagado, permite a todos los sistemas económicos mantenerse en pie con mayor comodidad. Sobre la opresión de la mujer y la explotación de su *fuerza de labor*, se han construido todos los sistemas económicos que conocemos. La división sexual del trabajo es así universal, tanto temporal como espacialmente.

Si desglosamos la *labor* femenina nos encontramos con un enorme e injusto sistema de aprovechamiento de la *fuerza de labor* de unas, para el beneficio de todos. En efecto, la mujer, en la privacidad y el aislamiento de la vida doméstica, labora en muchos sentidos. Básicamente elaborando los bienes de consumo que permiten la producción y reproducción de la *fuerza de labor / trabajo* de los integrantes de la familia, y procreando-reproduciendo la vida de nuevos individuos, que han de ingresar también en el mercado de la *fuerza de labor / trabajo*. Y todo ello sin recibir ningún tipo de reconocimiento y retribución como no sea simbólico, por lo cual su esfuerzo, como diría Arendt, parecería afectado por una "futilidad" sin límites.

A todo ello tendríamos que añadir el trabajo "emancipado" asalariado de la mujer que trabaja o labora fuera de su hogar, el cual se suma a sus labores y obligaciones domésticas como una doble o triple jornada. Todo ello como consecuencia de la arbitraria asimilación entre el sexo femenino y las labores requeridas para mantenerse en vida. Sobre todo esto las investigadoras feministas y algunos pocos teóricos(as) de la economía han reflexionado bastante en los últimos tiempos, sin que aún se vean reflejados en lo concreto, en la situación real de las mujeres, los resultados de estas investigaciones. Puestas así las cosas, es preciso destacar que las mujeres han sido y son, el grupo humano "de elección", (más que esclavos o sirvientes), sobre el cual ha recaído la obligación de la *labor*, sobre todo entendida como labor doméstica; el peso de la liberación de los hombres como grupo para dedicarse a tareas "más humanas". Y si bien las mujeres también pueden dedicarse a estas tareas "más humanas", no por ello dejan de estar obligadas a asumir la responsabilidad del ámbito doméstico. Lo que hace a ésta más terrible, es el hecho de su universalidad, en la medida en que en todas las culturas, épocas y sistemas, la labor doméstica ha recaído sobre las mujeres, mediante una acomodaticia y arbitraria confusión entre su biología y esta actividad laborante, donde la una se hace derivar de la otra como algo "natural". A partir de allí las mujeres han sido siempre las "vigas de carga" invisibles de la economía de todas las sociedades. Y ello, como hemos dicho antes, y por eso utilizamos la palabra "invisible", sin que su actividad sea reconocida y valorizada como debe serlo. Es por eso por lo que, además de lo dura y exigente que pueda ser la labor doméstica, es tan peyorativamente considerada.

Ya hemos dicho antes que la *labor* puede ser considerada de una manera más positiva, siguiendo el modelo bíblico más que el modelo de la antigüedad clásica.

Sin embargo, esta consideración positiva de la labor doméstica y aún más en nuestro tiempo, no se dará sin un previo reconocimiento a nivel teórico, por parte de la ciencia económica oficial, de los *productos de la labor* doméstica como tales con su consiguiente "valor de cambio", y sin que se le asigne a ésta a su vez, el "valor de cambio" que en justicia le corresponde. Tal es el "rescate" que actualmente hay que pagar para que la labor doméstica recupere la dignidad que nunca debió perder. En cuanto a los otros casos en que puede hablarse de *labor* dentro del concepto arendtiano, las labores del campo o el equivalente de la labor doméstica hecha a escala industrial, por ejemplo, hace tiempo que entraron a formar parte del mercado de cambio y de las transformaciones que el mundo industrializado impone a la *labor*.

A modo de conclusión queremos añadir, que el problema no reside en la dureza o la dificultad, o incluso en el carácter cíclico y repetitivo de la *labor*, que indudablemente no puede dejar de reconocerse. Todo reside en la ideología a partir de la cual consideramos esta actividad como algo abyecto de lo que debe huirse, o como algo a través de lo cual asumimos y experimentamos el goce de estar vivos. El trabajo también es duro y penoso, también requiere difíciles esfuerzos, y aunque esto no es en él un carácter fundamental y propio, también es y de hecho ha devenido algo repetitivo y en cierto sentido, "cíclico". Lo que, sin embargo, redimía al trabajo de una consideración tan negativa como la de la *labor*, era según Arendt su carácter mundano, su carácter de constructor del artificio humano, de la mundanidad como mundo de objetos en el cual la existencia humana habita y encuentra una identidad estable y segura. Era así su ser fabricante de productos estables y duraderos, objetos del mundo, lo que garantizaba al trabajo su mayor dignidad. Sin embargo, como ya hemos visto, la *labor* también deja productos tras sí, y no de menor importancia que los productos del trabajo. Se trata nada menos que de nuestra vida (*fuerza de labor / trabajo*) y de la vida de nuestros hijos (*a su vez fuerza de labor-trabajo*) y de muchas otras vidas reproducidas en toda su "fertilidad" por la *labor*. A partir de allí, una vez sustentada nuestra vida y asentada en el hábitat creado por el artificio humano, podremos pasar al ámbito de la acción, en el cual nos realizamos mediante la palabra y el acto en el seno de la vida pública. Pero este es tema para un análisis posterior.

Una última reflexión: tal es la imbricación actual entre labor y trabajo en el seno de la condición humana, que a veces es imposible distinguirlos en el sentido deseado y a partir de los criterios desglosados por Hannah Arendt, que como hemos visto, no siempre nos han convencido. Y aunque seguimos creyendo en la pertinencia de su distinción para hacer un análisis más verídico de la condición humana, pensamos que ahora cabe preguntarse sobre la necesidad, en la vida práctica, de que ambas esferas de actividad sean vistas como algo radicalmente separado. En la actualidad creemos que ello es imposible, como no sea en función de análisis como los

que hemos venido haciendo. En este sentido pensamos, y con ello concluimos, que *labor* es aquella actividad de la que no podemos quedar exentos⁷³ so pena de perder nuestra vida biológica, mientras que el trabajo es aquello sin lo cual eventualmente podríamos pasar, sin vernos tampoco en la necesidad de encontrar quién lo asumiese por nosotros. En todo caso, *labor* y *trabajo* son actividades fundamentales que caracterizan la humana condición, y, so pena de no ser plenamente todas nuestras posibilidades, no deberíamos, aunqueelijamos desarrollar más alguna otra esfera de la *vida activa*, o dedicarnos a la *vida contemplativa*, eximirnos de ellas.

Bibliografía

Arendt, H. **La Condición Humana**. Paidós, Barcelona, 1993.

----- **La Condition de l'homme Moderne**. Prefacio de Paul Ricoeur. Calmann-Levy, París, 1988.

Radford Ruether, R. **Gaia y Dios. Una Teología Ecofeminista para la recuperación de la Tierra**. Documentación y Estudios de Mujeres. AC. Demac. México, 1993.

Comesaña Santalices, Gloria M. **Mujer, Poder y Violencia**. EdiLUZ, Maracaibo, 1991.

----- "La Alteridad, estructura ontológica de las relaciones entre los sexos", en **Revista de Filosofía**, Vol. 3, CEF, LUZ, Maracaibo, 1980.

73 A menos que busquemos a alguien que la realice en nuestro lugar. Esto plantea el problema ya analizado de la violencia y la injusticia contenidas en el acto de atribuir a cualquier grupo humano, por la razón que sea, la exclusividad de la *labor*. Lo correcto en este caso sería reconocer el "valor de cambio" de la *labor* realizada y pagar por ella.