

Labor, trabajo y ocio: diálogo entre Hannah Arendt y Walter Benjamin

Labor, work, and leisure: discussion between Hannah Arendt and Walter Benjamin

Gustavo Adolfo Maldonado Martínez, Heidi Alicia Rivas Lara*

Universidad Autónoma de Chihuahua

gustavo.maldonado4724@gmail.com, hrivas@uach.mx

DOI: 10.5281/zenodo.8403661

Recibido: 19/01/2023 **Aceptado:** 01/06/2023

Resumen: El presente artículo tiene por intención principal dilucidar las distinciones y relaciones conceptuales que existen entre labor, trabajo y ocio, en el pensamiento de Hannah Arendt y Walter Benjamin, a modo de esclarecer cómo los posicionamientos de ambos autores contribuyen a la crítica de la concepción del trabajo moderno. Para ello, será necesario exponer los matices conceptuales de la obra de Arendt, a saber, la distinción entre trabajo y labor, con el fin de trazar las diferencias y puntos de encuentro con las reflexiones de Benjamin en torno a los cambios traídos como consecuencia del auge del capitalismo industrial y en la experiencia del ocio. Entre estos matices, esclarecimientos y contrastes, es preciso no solo destacar la importancia de la relación e influencia de ambos autores, sino su vigencia en las problemáticas sociales contemporáneas al respecto.

Palabras clave: Trabajo, Modernidad, Laboriosidad, Experiencia, Ociosidad.

Abstract: The main intention of this article is to elucidate the distinctions and conceptual relationships between labor, work, and leisure, in the thought of Hannah Arendt and Walter Benjamin, to clarify how the positions of both authors contribute to the critique of the conception of modern work. It will be necessary to expose the conceptual nuances of Arendt's thought, the distinction between work and labor, to trace the differences and meeting points with Benjamin's reflections on the consequence of industrial capitalism and the leisure experience. Among such nuances, clarifications, and contrasts, it is necessary to clarify the importance of the relationship and influence of both authors and their validity in contemporary social problems about work, labor, and leisure.

Keywords: Work, Modernity, Hard work, Experience, Idleness

* Maldonado es doctor en Educación, Artes y Humanidades, maestro en Humanidades y licenciado en Filosofía por parte de la Universidad Autónoma de Chihuahua, en la cual se desempeña como docente de asignatura de filosofía política, filosofía del derecho y hermenéutica.
<https://orcid.org/0000-0001-7345-5514>

Rivas es doctora en Filosofía con acentuación en estudios de la Cultura por la Universidad Autónoma de Nuevo León, maestra en Humanidades y Licenciada en filosofía por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Actualmente es profesora de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras, UACH, donde coordina la Licenciatura en Filosofía.
<https://orcid.org/0000-0002-4078-6007>.

1. Introducción

Los conceptos de “trabajo” y “ocio” tuvieron un impacto importante en los regímenes de acción de la edad antigua, además de su importancia para la organización social, en el caso de mayor influencia en la cultura occidental, a saber, en la antigua Grecia. El ocio en particular fue concebido como un estado de tranquilidad y liberación de la obligación. En el legajo del *Libro de los pasajes* (2013), Benjamin comienza su aproximación a la distinción entre ocio y ociosidad con una referencia a Platón relativa al desprecio por el trabajo manual, común entre los griegos post-socráticos, dada su distinción entre actividades nobles y serviles. Al respecto, la clave de dicha distinción es enunciada con claridad por Aristóteles al afirmar: “Cuando se produce un resultado distinto de la propia actividad, el acto se da en la cosa producida; cuando no se produce nada en la propia actividad, el acto se da en el agente mismo” (*Metafísica* 1050a30-1050b1). Hacemos énfasis en la afirmación “cuando no se produce nada por la actividad” para mostrar que el ocio es el acto que se da como fin en sí mismo en el cual, el beneficio se encuentra en el agente de la actividad y no en algo externo a él, como sucede con el trabajo, la actividad servil y utilitaria correspondiente a un medio y no a un fin como el ocio, propio de las actividades nobles.

Para fundamentar mejor la distinción entre ocio y ociosidad¹, Benjamin repara en el menosprecio mostrado por los griegos al carácter utilitario de los asuntos con fines de lucro propios del trabajo, descrédito a la actividad manual presente en la distinción entre actividades nobles y serviles, de la cual que proviene a su vez de la diferencia entre *poiesis* y *praxis*. El primero identificado con el trabajo manual de los esclavos y artesanos y, a su vez, asociado al lucro, por tanto, perteneciente al ámbito de lo útil. El segundo entendido como una actividad propia de hombres libres, la actividad por excelencia.

El aspecto crucial para lo que atañe a Benjamin, en cualquier caso, es que el ocio clásico no se opone al trabajo, en general, porque no se concibe como algo distinto de la actividad esforzada o como algún género de inactividad. Al contrario: al ser *praxis* en sentido eminente, la *skholé* se concibe como la actividad por excelencia; es

¹ O bien, la imposibilidad del ocio clásico en la modernidad y la posibilidad de la ociosidad burguesa.

el trabajo manual y utilitario el que se presenta como actividad deficiente en tanto que el acto que le es propio se realiza fuera del agente mismo (Cuenca, 2021. p. 65).

De acuerdo con lo señalado por Jaime Cuenca, Benjamin entendió que el ocio clásico no era una contraposición con el trabajo pues no implicaba una dicotomía actividad-inactividad, sino que la praxis suponía la actividad por excelencia, cuyo estamento social era evidentemente privilegiado. Por consiguiente, el ocio clásico para Benjamin es imposible en la modernidad, ya que, en ella, la subordinación de la vida activa ante la vida contemplativa se invirtió, tema que desarrollaremos más adelante con la crítica arendtiana a la tradición filosófica.

En el *Libro de los pasajes*, la diferencia expuesta entre ocio y ociosidad se hace presente en el *legajo m* con las referencias sobre el desprecio al trabajo, de donde se desprende una idea o acercamiento sobre el ocio clásico que se extendió desde la antigüedad hasta la sociedad preindustrial. “En la sociedad feudal, el ocio -estar liberado del trabajo- constituía un privilegio reconocido” (Benjamin, 2015, p. 800). El ocio, como liberación del trabajo y privilegio de clase es una herencia griega que perdura hasta antes de la era industrial con un acentuado carácter religioso, no solamente por su antagonismo sino por el trasfondo valorativo en ambas actividades. Desde finales del siglo XVIII trabajo y ocio han marcado un importante cambio en los paradigmas de valoración y la crisis de valores de la modernidad, concretamente en su etapa industrial.

Con la extensión universal de la división del trabajo ningún estamento puede permanecer liberado por principio de la actividad laboral. No hay ya individuos liberados de todo trabajo, sino sólo tiempos liberados, esto es, tiempo libre. Los practicantes del ocio clásico no necesitaban en su práctica ninguna referencia al trabajo porque estaba socialmente aceptado que este no les incumbía. Como se ha visto, de hecho, no concebían el ocio como un género de inactividad, sino como la actividad por excelencia. Este vínculo con lo que podría considerarse como un trabajo espiritual sobre uno mismo es lo que falta por completo a la ociosidad de las sociedades burguesas que, como dice el propio Benjamin, resulta más bien un antecedente de la distracción o de la diversión. (Cuenca, 2021, p. 69)

El ocio como trabajo o actividad espiritual, actividad por excelencia, al volverse ociosidad queda entonces desprovista de valor es, asimismo, desplazado de su rasgo espiritual para dar cabida al entretenimiento. Podría incluso afirmarse que la intención del entretenimiento es un mero pasar el rato y no un liberarse del trabajo, más bien, olvidarse o evadirse de él. En ese sentido, la ociosidad burguesa se caracteriza por una búsqueda de alivio ante los sufrimientos del trabajo; por ende, es más un paliativo o placebo que una actividad encaminada al mejoramiento o la virtud, tal como en su momento se entendió el ocio clásico. La ociosidad burguesa huyendo del tormento del trabajo dirige la reflexión hacia el capital, pues este propicia las condiciones de ambos.

En *El capitalismo como religión*, Benjamin señala: “el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, sufrimientos e inquietudes a las que las religiones solían aportar una respuesta” (2019, p. 57)². En esta cita ya se observa la preocupación de Benjamin por el lugar que está ocupando el capitalismo en la visión del mundo y con ella la noción de trabajo e infravaloración del ocio. Por ello, la respuesta que ofrece en sustitución de las religiones es o puede ser contraria a cualquier rasgo virtuoso, espiritual o posibilidad de emancipación, esto, en el sentido alienante, es análogo a lo que Marx reprochaba a la religión al concebirla como el opio del pueblo, ya que la distracción de la ociosidad burguesa que ofrece el capitalismo puede llegar a ser alienante y nociva por su desvinculación con el trabajo, como lo observó Arendt en el prólogo de *La condición humana* al advertir que la noción de trabajo contemporánea ocupa todo su tiempo e interés. (2016, p. 17) Cabe mencionar que Benjamin observó, nuevamente en el *legajo m*, que la figura del estudiante puede concebirse como uno de los arquetipos del ocio clásico³.

² “...le capitalisme sert essentiellement à l’apaisement des mêmes soucis, souffrances et inquiétudes auxquels lesdites religions apportaient jadis une réponse” (Benjamin. 2019, p. 57) La traducción es propia.

³ El ocio puede implicar la captura de un alimento espiritual. Walter Benjamin en *El libro de los pasajes* elabora una interesante analogía entre la figura del cazador y el estudiante como arquetipos de una ociosidad burguesa que en cierta medida se escapa del alienante fetichismo de la mercancía: “Estudiante y cazador. El texto es un bosque en el que el lector es el cazador. Un crujido en la maleza: el pensamiento, el animal tímido; la cita: una pieza de la escena. (No todo el lector da con el pensamiento.)” (Benjamin, 2013. p. 801).

La distinción trazada entre ocio y ociosidad es necesaria para realizar una interpretación y articular las oposiciones mutuas que entrecruzamos ahora con los conceptos de “trabajo” y “labor”. La inversión valorativa del trabajo y el ocio implicó importantes consecuencias sobre las concepciones de aquellos términos, así como repercusiones en los modos de vida vigentes en la actualidad y que es posible develar a partir de las ideas de Arendt y Benjamin. Ambos autores son tomados en cuenta precisamente por la necesidad de repensar los conceptos en cuestión, principalmente el trabajo moderno y su carácter totalizante, así como la imposibilidad y carácter residual del ocio. Estas cuestiones se ubican en el centro de la discusión actual con relación a problemáticas como: la precariedad laboral, la calidad y derecho al tiempo libre, los derechos de los trabajadores y las críticas al capitalismo por la tendencia a un ritmo de vida acelerado y alienante.

Nuestra idea actual del trabajo está todavía fuertemente arraigada a su concepto moderno. Los problemas sociales actuales, mencionados brevemente en el párrafo anterior, implican el sufrimiento de los trabajadores y empleados provocado por la injusticia social de un sistema que produce desigualdad. Del mismo modo, también está la reproducción de esa falsa noción del trabajo como una actividad que causa necesariamente sufrimiento y explotación. De tal forma que, el problema no es el trabajo en sí mismo, sino el concepto que tenemos de él y que reproducimos en la práctica, así como el modo en que le adjudicamos un determinado tipo de valor como acción humana, el cual sirve a sí mismo como su propia justificación.

A continuación, discutiremos los pormenores de los abordajes de ambos autores respecto a sus críticas del trabajo moderno, las finas distinciones entre trabajo y labor como reflexiones comunes, para, finalmente, instalar a partir de ellos, las críticas pertinentes a nuestra experiencia contemporánea del trabajo y el ocio alienante.

2. La crítica en común: Las implicaciones del concepto moderno de trabajo

Walter Benjamin y Hannah Arendt coinciden en señalar de manera crítica los cambios y condiciones a los modos de vida que trajo la modernidad industrial. En el capítulo sexto de la conocida obra de Arendt, *La condición humana*, ésta se demora en presentar una lectura minuciosa de las transformaciones que ha sufrido la condición humana moderna, resaltando con ello un lento, pero efectivo proceso de alienación respecto al mundo común, así como el alejamiento certero de nuestra experiencia y actividad. En gran medida, Arendt observa que la modernidad ha limitado la capacidad humana de salir al mundo y, en ese sentido, la actividad edificante ha perdido lugar para su realización.

La última etapa de la sociedad laboral exige a los miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad, el aun individualmente sentido del *dolor y molestia de vivir...*" (2016, p. 346, el énfasis es propio).

La autora alemana muestra que la modernidad ha configurado personas laborantes, pero, también, en un sentido más grave aún, personas incapaces de aspirar a liberarse de la labor como solía ser en la filosofía de la antigüedad, considerando que se trata de una actividad de agotamiento y dolor, para ir en busca de una actividad mucho más plena y edificante, a saber, la acción política como acción concertada y, aún más, de la actividad del pensamiento, pues, afirma Arendt citando a Catón: "Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada..." (p. 349) afirmación que nos ofrece una alusión a la actividad como ocio pero no como ociosidad.

La posibilidad de un replanteamiento de las actividades humanas es cercana a la lectura de Benjamin. No en vano, ambos tienen referencias de Karl Marx o del marxismo, aunque de manera distinta, ya que Arendt se concentra en la crítica alrededor de los límites del concepto de "trabajo", así como en la inversión de valor de las actividades propias de condición humana; en cambio, en Benjamin observamos una lectura centrada en los cambios de experiencia como consecuencia de la división del trabajo. Aun cuando ambos observan el estado moderno de la

condición humana como desarraigo y alienación, sus acercamientos a la obra de Marx son diferentes. Arendt toma una distancia crítica⁴ de Marx respecto a la conceptualización del trabajo, el cual ella considera como una actividad esencial para la vida humana; sin embargo, esta no es en ningún sentido la más importante de las actividades, sino que forma parte del conjunto que conforman la denominada *vita activa*, es decir, una vida caracterizada por la actividad, por el hacer. Arendt profundiza en la condición del trabajo trazando una línea de separación entre el “trabajo” y la “labor”, de esta manera, la autora da una vuelta de tuerca novedosa al lugar distintivo de la labor, lo cual, como ya se dijo, le permite tomar distancia de Marx. “En este capítulo -advierde Arendt- se critica a Karl Marx. Tengo la desgracia de hacerlo en un momento en que tantos escritores, que anteriormente vivieron de apropiarse explícita o tácitamente ideas e intuiciones del rico mundo de Marx, han decidido convertirse en antimarxistas...” (2016, p. 97) La advertencia no es gratuita, en ella se entiende que la crítica no es producto de una moda o un estado de ánimo, sino de un reconocimiento y comprensión de los aspectos no abordados y que merecen ser revisados con puntualidad precisamente porque se trata de Marx.

Benjamin, por su parte, al final de su vida y obra entra a una etapa de marxista crítico de corte heterodoxo, una etiqueta muy característica atribuida a los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, puesto que, se posiciona al margen de cualquier vínculo con el totalitarismo o alguna otra forma de fascismo. Benjamin mostró dicho posicionamiento en su compromiso como exiliado en París durante su participación en el INFA⁵. Asimismo, es posible rastrear su influencia marxista en obras como *Tesis sobre el concepto de la historia*, en la

⁴ Desde sus primeras obras, especialmente en *La condición humana* y también en *Los orígenes del totalitarismo*, se dio a la tarea de cuestionar conceptos, supuestos, así como principios filosóficos y metodológicos. Es precisamente desde este rechazo crítico que le fue posible apuntar hacia una transformación radical del sentido mismo de lo que sea la filosofía. (Muñoz, 2020, p. 30).

⁵ “El INFA fue una institución surgida en el ambiente de los intelectuales alemanes exiliados en París. Su breve actividad desde finales de 1933 hasta el verano de 1935, estuvo controlada por la Internacional Comunista, si bien no financiada por ella (...) Su propósito explícito era promover el conocimiento del fascismo a través de la recopilación y estudio de prensa y materiales diversos, con el fin de evitar su expansión por el resto de Europa y, especialmente, Francia” (Cuenca. 2021, p. 35).

conferencia de “El autor como productor” y en *el Libro de los pasajes*.⁶ En este último, que hemos venido comentando, se hace evidente su posicionamiento contra la manufactura y el trabajo moderno asalariado como principal causa de la atrofia de la experiencia y los cambios de paradigma de las vivencias de ocio.

Así, tanto Arendt como Benjamin nos ofrecen un punto de partida en común respecto a las implicaciones relativas al trabajo, las actividades afines a él y las que suponen mantenerse al margen de éste. De modo que, aunque ambos toman fines distintos en su pensamiento, ninguno deja de dar motivos a la reflexión de nuestro contexto político y nuestro compromiso con él. Si bien, sus aportaciones son distintas, tienen puntos en común que sirven hasta nuestros días para repensar los matices conceptuales sobre el trabajo a fin de esclarecer el legado y relación entre ellos. Cabe en este sentido mencionar que ambos autores coincidieron como exiliados en París, donde atendieron el Seminario de Alexandre Kojève sobre Hegel y coincidieron con toda una generación de pensadores marxistas críticos. De acuerdo con la interpretación de Nuria Sánchez Madrid (2021) no hay suficientes estudios que se detengan a pensar en la influencia de estos seminarios y círculos de amigos en su clara distinción entre trabajo y labor, así como la consideración de la acción política por encima de la conformación de las personas laborantes: “ Si se lee con atención... de los seminarios impartidos por Kojève en el París de los años treinta, se advertirá una más que probable proyección de la pareja amo/esclavo... sobre las limitaciones que Arendt reconoce en la actividad laborante del ser humano” (p. 99). Sánchez Madrid observa que la influencia de estos grupos pudo ser tan determinante que le permitió trazar este arco de sutilezas entre labor y trabajo, considerando que la condición laborante es análoga al esclavo que actúa como intermediario entre amo y naturaleza, en sintonía con la interpretación que

⁶ “Lissa Fittko, la mujer que guió al grupo del que Benjamin formaba parte hasta Port Bou, lo recuerda obsesionado por salvar esa valija donde, según sus palabras, había un manuscrito más importante que su propia vida. Benjamin no concluyó su obra más ambiciosa, el libro sobre los pasajes de París y no sólo el destino de lo que Hannah Arendt llamó “tiempos sombríos” le impidió hacerlo. No fue solamente ese episodio final del cierre temporario de la frontera entre España y Francia lo que lo llevó al suicidio, antes estaba el allanamiento y la confiscación de su biblioteca y parte de sus manuscritos. ¿Cómo iba a seguir viviendo sin ellos? Se pregunta Arendt, Benjamin, precisamente, que había hecho de citar una de las formas más altas de la escritura, para quien la biblioteca era solo un espacio físico tanto como intelectual, no sólo un lugar de investigación sino de vagabundeo y de ocio”. (Sarlo, 2008, p. 15).

Kojève hace sobre Hegel. Esto, permite además hacer las conexiones siguientes entre Benjamin y Arendt dadas las condiciones compartidas de sus vidas.⁷

Antes de continuar con los pormenores de las críticas y postulados de cada uno de los autores, es necesario demorarnos en explicar la noción de trabajo de Marx para comprender mejor el contexto y horizonte de las discusiones sobre labor, trabajo y ocio.

La crítica del valor de Marx tiene como concepto central el “trabajo”, éste es considerado en virtud de su producto final, es decir, por la mercancía y no como capacidad humana. La crítica del valor expuesta en el pensamiento de Marx se ciñe al concepto moderno de trabajo, que tiene su origen en la división del trabajo a raíz de la revolución industrial, como consecuencia del desarrollo técnico que permitió acelerar la producción y ganar tiempo para ésta. Dichos avances dieron lugar al sistema capitalista en su primera fase industrial, lo cual trajo consigo fuertes cambios en la organización social derivados de la división del trabajo y la división social del tiempo.

Podríamos afirmar entonces que, desde finales del siglo XVIII, tiempo en el que surgen estos cambios en las condiciones de trabajo emerge el capitalismo, el cual requería del trabajo para producir riqueza. El tipo de trabajo propio del sistema capitalista viene a ser el trabajo asalariado, cuyo concepto brota con mayor amplitud en la realidad social de la modernidad industrial. El trabajo asalariado consiste a su vez en una conmutación de la fuerza de producción y tiempo que se expropia a los trabajadores a cambio de un salario, entendido éste como una fracción mínima del valor obtenido por la venta, producción e intercambio de la mercancía como producto final del trabajo. El trabajo es la base de la producción de la riqueza.

En concreto, el concepto de trabajo en el capitalismo surge en la modernidad industrial. Por su parte, la crítica al valor del trabajo que hace Marx se refiere en particular al trabajo asalariado que puede ser, asimismo, un trabajo alienado. Lo es, en la medida en que no permite llevar a cabo otra actividad más allá del trabajo,

⁷ Para conocer más sobre su grupo de amigos y las influencias de Arendt en su etapa de exilio en París recomendamos la lectura de Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons le Magnànim. En él la autora comenta: Léase el capítulo 4. (págs. 161-218)

ni poder desarrollar capacidad alguna que sea ajena al mismo. De ahí que Marx, en los *Manuscritos de 1844* considere que el trabajo alienado es un obstáculo para la realización humana,⁸ pues también, según Marx y Engels, es el trabajo lo que ha forjado a la humanidad, lo que ha posibilitado su civilización y, por ende, es la esencia del ser humano. No obstante, cabe señalar que Marx se refiere al trabajo de forma general en la historia, ya que es consciente de la distinción del concepto de trabajo moderno en el que basa su crítica del valor, lo cual no refuta el hecho de que el trabajo ha estado presente de distintas formas en todo el proceso de la historia humana⁹.

El reino de la libertad solo empieza ahí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la verdadera órbita de la producción material. El verdadero reino de la libertad, solo puede florecer tomando como base el reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.” (Marx, 2010, p.759)

Resaltamos en la cita anterior la equiparación de la riqueza con la libertad referida al tiempo, pues es sabido que Marx quiere referirse con ello al tiempo libre como indicador de riqueza. Al afirmar esto, es claro que el autor se inclina en hacer del trabajo un repositorio de valor humano, concretamente, en el enaltecimiento de éste en tanto capacidad humana para trabajar más allá del valor económico de las mercancías. “La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la

⁸ En sus *Manuscritos de economía y filosofía* Marx denuncia una vez más la excesiva ocupación del tiempo de los obreros destinada al trabajo, que, de una forma totalizadora lo vuelve un tipo de trabajo enajenado que impide la realización de los individuos por cualquier otra actividad que no sea el trabajo mismo: Mediante el trabajo enajenado el hombre no sólo genera su relación con el objeto y con el acto de la propia producción, como son poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con esos otros hombres. De esa manera, hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto, hace su pérdida, un producto que no le pertenece y así también crea el dominio de quién no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia. (Marx, 1980, p. 120).

⁹ “El trabajo es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado a la humanidad” (Engels, 2010, p.166)

valorización del mundo de las cosas” (1980, p. 104). Sin embargo, aunque la crítica del valor del trabajo que propone Marx no pierde vigencia¹⁰ (Jappe, 2016), es importante aclarar un matiz relativo a su idea del trabajo como una desvinculación con la labor, dado que Marx entendía la labor como una actividad contenida ya en el trabajo, concebía a ambos como equiparables uno a otro. No obstante, frente a la necesidad del matiz en cuestión, es preciso mencionar que la labor implica un rasgo valioso y distintivo vinculado a la experiencia y que apunta al valor del esfuerzo humano que conlleva el trabajo. Es decir, a su rasgo de laboriosidad más allá de su relación con la mercancía y el capital.

En esa tesitura, hacer alusión a la idea de labor, nos remonta a la época previa a la modernidad industrial y la división del trabajo, así, este matiz distintivo entre trabajo y labor puede servir para repensar la idea moderna que tenemos del trabajo. Tal concepto se encuentra presente en la obra de Benjamin, quien, a pesar de reflexionar a partir de Marx, se deslinda de su carácter ideológico y de culto, que fue aprovechado tanto por los capitalistas como por los marxistas ortodoxos, los socialdemócratas y principalmente, por la tradición protestante.

De esta manera, todas esas tendencias que coinciden en el culto al trabajo no dan espacio a la laboriosidad, rasgo del trabajo como una capacidad humana, sino a la habilidad de soportarla hasta el extremo. Esto es, a la capacidad de ser explotado, de la predisposición a sufrir la explotación de la propia capacidad y abnegarse a disponer de cualquier vía de liberación bajo la creencia de que se padece en favor de un bien supremo. Claudia Lenz observa que en la modernidad: “se le confirió al trabajo, finalmente, una capacidad “superior” de fundar sentido y crear significados; así, se convirtió en la esencia misma de la autorrealización humana (Hegel/Marx). A su vez, la versión capitalista vinculó (y lo sigue haciendo) las ganas irrefrenables de trabajar a la promesa de la alegría del consumo ilimitado y de la satisfacción absoluta de los deseos” (2003, p. 43) siguiendo esta lógica, tiene mucho más sentido la preocupación benjaminiana contenida en la expresión: *el capitalismo como religión*, en la medida en que la justificación de los padecimientos humanos se halla en la satisfacción del consumo, de los productos del trabajo.

¹⁰ El trabajo sin importar la época en la que se le analice es en sí mismo un fenómeno histórico y bajo esa condición suponemos que “Toda actividad considerada como trabajo en el modo de producción capitalista solo es aquella que produce valor y se traduce en dinero” (Jappe, 2016, pp. 102-103).

Puede observarse entonces el cambio de enfoque de la reflexión aristotélica sobre la actividad por excelencia, rumbo a un trabajo absorbente que no deja tiempo para nada más. Nuevamente con Lenz:

Como vehículo de las promesas de felicidad, el trabajo (*Arbeit*) se vuelve un fin en sí mismo. “El empleo total” lo interpreto como un fenómeno individual; quien está completamente ocupado, vive permanentemente con sobrecarga de trabajo, por lo que apenas tiene oportunidad de reflexionar, entre tanto, su vida no se ha trastocado en algo insatisfactorio, anodino. (p. 44)

Los últimos puntos enunciados por Lenz sirven de claves para elaborar la crítica puntual y formular preguntas fundamentales acerca del sentido de la existencia, de la vida moral, ética y de la capacidad humana para encontrar un lugar en el mundo común, inquietud, esta última fundamental en las indagaciones arendtianas.

Benjamin no distingue con tanta exactitud los conceptos de “trabajo” y “labor”, en su análisis sobre dichos conceptos separa los términos en virtud de las consecuencias que estos han traído a raíz de la división del trabajo en los regímenes de experiencia, los cuales son relativos a los modos de vida. Respecto a este último aspecto, esos cambios en la experiencia implican también una fuerte relación con la labor y el trabajo y serían decisivos para acceder a las vivencias que surgen en los cambios de la sociedad capitalista que dan lugar a una sociedad del consumo, tal como se mencionó líneas atrás.

En Arendt, en cambio, el abordaje es mucho más puntual y la distinción le permite exponer el desacierto de Marx al no establecer dicha diferencia, incapacidad que, según la autora, es comprensible en su época, pero su interpretación contribuyó a ampliar la ceguera generalizada ante la inevitable necesidad del trabajo y la estrecha relación con la vida humana.

La economía clásica nunca distinguió entre el simple trabajo, que produce para un consumo inmediato, y la producción de objetos en el sentido del *homo faber*. El factor crucial aquí es que en su teoría de las fuerzas productivas basadas en el trabajo humano Marx resolvió esta confusión a favor del trabajo, atribuyendo así al trabajo una productividad que nunca tiene. (Arendt, 2008, p. 116)

Recordemos que para la alemana la condición humana se caracteriza por la actividad, ella parte de una distinción entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* pensada y trazada desde la tradición filosófica. Cuestiona el desprecio que en la Grecia clásica se tenía por la vida activa dada la peculiar incertidumbre y contingencia propia de sus actividades, frente al deseo de quietud y verdad propias del pensamiento contemplativo. Arendt, busca reivindicar la condición humana como actividad centrando sus reflexiones en tres actividades: labor, trabajo y acción política. Sin embargo, lo que para Arendt constituye la superioridad de la acción sobre la actividad, para Benjamin corresponde a la experiencia como fruto del trabajo y, dado que la modernidad ha trazado un nuevo marco proveedor de experiencia, lo que para Arendt se cierne a una recuperación de la condición humana abstraída de la crisis moderna principalmente en la acción política. Benjamin, por su parte, observa el detrimento de la experiencia que guarda un vínculo con la acción, pero también con la actividad en forma general. Así, la falta de distinción entre labor y trabajo no sólo ha impactado en este último como actividad totalizadora tras la división del trabajo, sino que ha coartado la realización de la actividad por excelencia en sentido clásico, la cual remite a la liberación de toda ocupación. Es decir, el ocio.

En suma, el rasgo común de la crítica de Arendt y Benjamin se funda en el primado moderno de la actividad y el ocaso de la contemplación. Esa inversión tiene consecuencias relativas al valor dado a los conceptos de trabajo, labor y ocio, ya que estos son subordinados a la utilidad y la eficacia o bien a su capacidad de intercambio y de uso¹¹. La inversión de la subordinación de la vida activa ante la vida contemplativa marca el principio del fin de la relación clásica entre trabajo manual (relativo a los oficios) y ocio, a la vez que supone la infravaloración de la labor que subordinada al trabajo industrial y asalariado de los modernos señala el primado moderno por la actividad. En concreto la infravaloración de la actividad, como *vita activa*, por excelencia.

¹¹ Esto en clara analogía al predominio industrial de los criterios de valor centrados en el valor de las mercancías, esto es, de acuerdo con Marx, el valor de uso y el valor de cambio.

3. La crítica a la modernidad en la distinción arendtiana entre trabajo y labor

La condición humana no es naturaleza humana. Arendt no busca elucubrar un esencialismo sobre lo que es el ser humano, sino pensar la existencia más allá de una sola categorización y concebirla como una condición en torno a los límites y alcance de nuestras acciones. Así, Arendt plantea que labor, trabajo y acción son elementos fundamentales para comprender nuestra condición de existencia en el mundo y nuestra relación con los otros en la enunciación de nuestra identidad. En el modo de relacionarnos con otros, es donde la acción se torna política.

Los filósofos griegos debatieron por años respecto a cuál era el mejor de los modos de vida, si la vida activa o la vida contemplativa, sin llegar a una solución absoluta. En diferentes épocas hemos visto los estragos de optar por una u otra, si bien, la Antigüedad y la Edad Media vieron con gran reverencia y sacralidad la contemplación, la modernidad se distinguió por el predominio de la actividad. “hasta el comienzo de la Edad Moderna, la expresión vida activa jamás perdió su connotación negativa de *in-quietud*, *nec-otium*, *a-skholia*. (Arendt, 2016, p. 28). No obstante, el interés moderno por la actividad no instaló la necesidad de un mayor acercamiento a la acción, actividad verdaderamente humanizadora de acuerdo con la filósofa en mención. Arendt observa con bastante agudeza que, mientras puede haber muchos seres humanos que deciden no dedicarse a la vida contemplativa, no existe uno solo que pueda prescindir de la actividad puesto que es inherente al género humano, de ahí, que ella considere urgente replantear la condición humana desde el punto de vista de la actividad.

Pero, esta urgencia filosófica se coloca en un contexto muy específico descrito a lo largo del presente artículo, la sociedad capitalista y la crisis de la modernidad. Arendt observa y juzga a la modernidad como una *hybris* que ha conducido a una crisis y ruptura con nuestra forma de entender y vivir el mundo. Si bien es cierto que el divorcio entre actividad y pensamiento tiene como hito significativo la muerte de Sócrates (Arendt, 2008, p. 65), éste, ha terminado por agudizarse con el ascenso de las sociedades laborantes. Arendt advierte que la clásica separación entre actividad y contemplación es producto de un desprecio por parte de los filósofos a la vida misma un menosprecio por el cuerpo y sus necesidades biológicas, el deseo de liberarse de la

fatiga y el sufrimiento producto de la labor es la base tanto de la esclavitud en la antigüedad como de la explotación contemporánea.

Para Arendt el problema sigue siendo el desprecio de la vida activa, pero en contextos cada vez más preocupantes. La inversión en la relación actividad-contemplación que apareció en la modernidad implicó también una borradura de las diferentes actividades que caracterizan la *vita activa* y se impuso el trabajo, explicado líneas antes, como la esencia humana. La crítica de Marx sobre el trabajo alienante deja claro que las sociedades laborantes tienen implicaciones fuertes para la vida humana, la falta de tiempo para actividades en sí mismas hace imposible dejar de trabajar, pero, además, Arendt mira el problema desde otra agudeza, la automatización del trabajo y la “inevitable” liberación del trabajo en las sociedades tecnologizadas. Los avances científicos y tecnológicos nos han aproximado aún más al sueño clásico de la liberación de la labor (2016, p. 17) pero, dada la sobrevaloración del trabajo en la modernidad es inevitable cuestionarnos qué harán las personas que han logrado la emancipación laboral. Esta pregunta instala la inquietud tanto en la reflexión sobre el ocio como también en la necesidad de alumbrar la estructura plural de las actividades humanas:

La edad moderna trajo la glorificación teórica del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo. Por lo tanto, la realización del deseo, al igual que sucede en los cuentos de hadas, llega un momento en que puede ser contraproducente. Puesto que se trata de una sociedad de trabajadores que está a punto de ser liberada de las trabas del trabajo, y dicha sociedad desconoce de otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecen ganarse esa libertad. (Arendt, 2016, p. 17)

De lo anterior se desprende que la necesidad de marcar distancias finas entre labor y trabajo obedezca, más que a la intención de ofrecer soluciones a problemas que aún no terminan de mostrar todas sus facetas, sea más bien otra cosa, como el llamamiento a la reflexión sobre la estructura de la condición humana. En el prólogo, Arendt comenta:

Este libro no ofrece respuesta a estas preocupaciones y perplejidades... Lo que propongo en los capítulos siguientes es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros recientes temores y experiencias. Evidentemente, es una materia digna de meditación, y la falta de meditación -la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de «verdades» que se han convertido en triviales y vacías. Por lo tanto, lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar lo que hacemos. (2016, pp. 17-18)

La actitud filosófica de Arendt es una profunda invitación a pensar el mundo y “pavimentar” la brecha y la crisis abiertas por el mundo moderno, de ahí que sea una *pesadora de perlas*, de *tesoros perdidos* o *tradiciones ocultas*, tal como ella misma ha titulado muchas de sus obras y perspectivas teóricas. En el prefacio de *Entre el pasado y el futuro*, observa: “Cuando el hilo de la tradición se rompió por fin, la brecha entre el pasado y el futuro dejó de ser una condición peculiar sólo para la actividad del pensamiento y se restringió a la calidad de una experiencia de los pocos que hacen del pensamiento su tarea fundamental.” (1996, p. 20) En esta afirmación reconocemos la influencia de Benjamin tanto en el concepto de experiencia como en el compromiso filosófico de pensar la crisis o brecha que se abre con la *hybris* de la modernidad.

Retomemos el abordaje sobre las distinciones entre labor y trabajo que son pensadas ahora con la finalidad de reconocer la estrechez de sus reflexiones, su pertenencia al mundo y la apertura a la acción política. Arendt constata que la diferencia entre estos términos está y aparece en el lenguaje, el hecho de que existan ambos términos evidencia que la asimilación de la labor en el trabajo en la modernidad es artificiosa y obedece, como ya mostramos, a un prejuicio ante la vida biológica.

El desarrollo del cuerpo, su crecimiento y desenvolvimiento de habilidades físicas y cognitivas es por sí mismo una actividad de nuestra condición humana, pero, a ésta se ha de sumar un tipo de labor bajo el imperativo económico de la sobrevivencia implicado a la adhesión de determinados valores. En ese sentido, Arendt cuestiona que sea el criterio económico lo que valoriza el trabajo como actividad de interminable producción y consumo propio de la labor y que la sociedad industrial haya roto la aspiración de la libertad y vida política. Queda claro que para la pensadora reflexionar la labor separada del trabajo industrial (que

es un tipo de trabajo alienado y empobrecido), sirve para instalar la preocupación por la acción y discurso político. Por tanto, el detenimiento, la contemplación y necesidad de pausa, de descanso y demora también han de ser inherentes a la misma condición humana. La vida en sí misma atraviesa las tres actividades de la vida activa: se disputa en el trabajo, en lo laborioso y en la acción. Por ello es, por lo que la ceguera mencionada no ha logrado advertir que aun con la conceptualización del trabajo:

Ni Marx ni la introducción de la maquinaria fueron capaces de eliminar el hecho de que el hombre se ve obligado a trabajar para vivir, de que el trabajo es, por tanto, no una actividad libre y productiva, sino que está ligado inextricablemente a lo que nos compele: las necesidades que acarrea el simple hecho de estar vivo. (Arendt, 2008, p. 117)

La condición humana enarbola una crítica a la tradición filosófica en torno al análisis del trabajo, en concreto, a Locke y Marx, a quienes reclama su falta de precisión conceptual sobre el concepto de trabajo como esencia humana, esto, es puesto de manifiesto en el olvido de la labor. Arendt pone en el foco de su crítica la acusación a Marx y Locke de haber confundido trabajo y labor, pues ella, concibe la labor como un rasgo esencial del sostenimiento de la vida humana que se distingue del valor creado por el trabajo e incluso, lo trasciende. La condición humana presenta una necesidad imperiosa por la actividad, la labor y el trabajo.

De cara a reflexionar en torno a la labor y trabajo es necesario destacar la distinción entre ambas. La primera, corresponde a un movimiento natural: “Labor 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 vida misma” (Arendt, 2016, p. 21). La labor, implica la vida misma, por tanto, está en una estrecha relación con la necesidad, es un tipo de actividad que produce un valor más allá de los quehaceres, de manera que revaloriza lo cotidiano y doméstico que se requiere para satisfacer necesidades básicas, lo cual, la distingue del trabajo y la razón de su fin orientado a la producción y consumo de mercancías.

En contraste, mientras la labor es inherente a las actividades relativas a la preservación de nuestra subsistencia, el cuidado y la satisfacción de necesidades básicas, el trabajo “es la actividad que corresponde a lo no natural... proporciona un mundo artificial de las cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales” (2016, p. 21). La acción se da sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la vida política, es la condición humana de la pluralidad.¹² El trabajo implica labor y acción en sí, pero va más allá de la acción y sus resultados tienen distinta duración que los de la labor, pues de acuerdo con Arendt, el trabajo supone el rasgo duradero del mundo. Las tres actividades son parte de la naturaleza humana. Hannah Arendt en “*La condición humana*” hace alusión a ellas a través de la expresión “*vita activa*”, la cual enmarca a las mencionadas actividades fundamentales: “labor, trabajo y acción” (2015, p. 21). Esas actividades resultan imprescindibles para la vida, pero debe cuidarse que no marginen a los igualmente necesarios complementos: juego, descanso y ocio.

Laborar significa estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana. Debido a que los hombres estaban dominados por las necesidades de la vida, solo podrían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza” (Arendt, 2016, p. 100).

Desde esta perspectiva, Arendt observa algo que resulta relevante destacar, esto es: el hecho de que los griegos aceptaran y promovieran la esclavitud para atender todo lo relativo al cuidado de la vida, a saber, la labor (el trabajo manual en general) que es en parte una de las razones por las que despreciaban la vida activa. Al respecto, Arendt, intenta posicionar la vida activa en una justa interacción de sus actividades que logrará promover y formar para la vida pública como actividad, cuyo fin es humanizarnos. El deseo de los filósofos por lograr la emancipación de la labor, del cansancio y agotamiento no sólo es infructuoso desde el punto de vista de su desprecio, sino lo es aún más en la medida en que la actividad del trabajo es desgastante. Desde el punto de vista de Marx, que es en todo caso una confusión

¹² La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición (Arendt 2015, 22).

de las cualidades de la labor, anula toda posibilidad de moverse entre actividades. Por ello, afirma la autora: “La emancipación de la labor según el propio Marx, es la emancipación de la necesidad, y esto significa en último término, la emancipación también del consumo.” (2016, p. 138) En suma, en el pensamiento de Arendt hay una continuidad importante de interacciones en las tres actividades que analiza en *La condición humana*: labor, trabajo y acción. Cuando la actividad en nuestra vida queda reducida al trabajo, en concreto en el trabajo que en realidad es laborante frente a la producción y el consumo, entonces es imposible que se dé el paso a la comunicación política, esto es al diálogo y al discurso. En consecuencia, pensar la labor y la reivindicación de su valor es un ejercicio de emancipación.¹³ Así, la función de la labor es también proveer descanso, ello da lugar a la reflexión y la vida contemplativa.

4. Distinción entre ocio y ociosidad en Walter Benjamin.

En su pensamiento crítico de la modernidad, Benjamin elabora una importante y poco trabajada distinción entre ocio y ociosidad,¹⁴ presente principalmente en el legajo m del *Libro de los pasajes*, como ya hemos indicado. Tal distinción conceptual nos atañe aquí para abordar su contraste con Arendt y sus entrecruces con Benjamin en torno a los conceptos de labor, trabajo y ocio. Para incursionar entonces en la crítica de Benjamin, es preciso analizar las condiciones materiales que sirven de base para la distinción en cuestión.

Nuevamente, el concepto de trabajo moderno marca el punto de partida de la distinción y las problemáticas que de este emanan. Es imprescindible enfatizar que el trabajo moderno surge como un resultado de los avances tecnológicos. En ese

¹³ Pensar la emancipación de la labor es abogar por la reivindicación de su valor: “La emancipación de la labor y la concomitante emancipación de las clases laborantes de la opresión y la explotación, sin duda alguna significó un progreso hacia la no violencia” (Arendt, 2016, p.137). La vigencia de Arendt en esto es imprescindible para repensar en nuestra actualidad el valor del trabajo y la labor, pues nos da pautas para combatir la explotación y precariedad laboral, así como las injusticias y perjuicios derivadas de ella.

¹⁴ Para profundizar sobre la distinción entre ocio y ociosidad en el pensamiento de Benjamin recomendamos la lectura de: Cuenca, J. (2021). *Proveer o transformar. En torno a el autor como productor de Walter Benjamin*. Madrid: Dykinson. S.L. Léase el capítulo 1. (pp. 17-106)

sentido, el desarrollo técnico fue de gran relevancia para los cambios de valorización modernos que dieron lugar a nuevas nociones y condiciones de trabajo, así como a la desvinculación de éste con el valor de la labor, la imposibilidad del ocio clásico y el surgimiento de la ociosidad burguesa. Es importante recordar, además, que, el concepto trabajo moderno emana de la primera revolución industrial, lo cual significó un avance tecnológico que implicó ganar tiempo para el trabajo, la producción y la circulación de mercancías, personas, recursos y su transformación.

El avance tecnológico distinguió a la modernidad industrial en cuanto a los cambios en la organización social del tiempo y las experiencias de vida. Tal avance tenía su razón de fin en la necesidad de ganar tiempo para la producción, a saber, reducir el tiempo de trabajo para acelerar la producción. De esa manera, el trabajo industrial y la división de este afectaron los modos de uso del tiempo en lo relativo a la socialización de éste y los modos de vida. “El ocio también está determinado por el sistema productivo que lo hace posible. Pero hay que dejar en claro lo profundamente que han quedado inscritos en la ociosidad los rasgos del sistema económico capitalista donde esta surgió” (Benjamin. 2013, p. 805). La organización del tiempo de los obreros marcaba su vida y rol social limitado y subordinado a su condición laboral. Las extenuantes jornadas y sus indignas condiciones hicieron ver la necesidad de derechos para los trabajadores. Se había ganado tiempo, sin embargo, eso no significaba una liberación, sino la posibilidad de una mayor dominación y así el capitalismo industrial comenzó a conquistar el tiempo de la clase trabajadora.

En efecto, si bien el trabajador de la industria moderna sometido a la división del trabajo, experimenta la continuidad durante las monótonas horas en las que permanece haciendo la misma operación, lo hace de modo alienado. En cuanto a la sistematicidad y necesidad de su acción en el proceso productivo, estas no son perceptibles desde su posición individual, sino solo desde una perspectiva general de la planificación del trabajo, la cual le resulta inaccesible. (Cuenca, 2021, p. 59).

La división del trabajo propició entonces una división social del tiempo. Benjamin supo ver en ello la consumación de una incompatibilidad entre el ocio clásico y el ocio moderno. En ese sentido, para él, el ocio clásico quedaba imposibilitado por la

inversión de la subordinación de la vida contemplativa sobre la vida activa. “Los rasgos del paradigma anterior se invierten, realizándose ahora en vivencias privadas, libres, gozosas y autotéticas, que el mercado de consumo se encarga de suministrar. El individuo halla ese género de vivencias en el ocio de un modo eminente, lo que lo convierte en el paradigma de toda experiencia” (Cuenca, p. 40). La contemplación había perdido valor frente a la actividad, la acción y el imperativo del valor instrumental que fundaban los valores de la eficacia y la utilidad, habían sepultado aquella noción aristotélica de elogio a lo improductivo. Por ende, para Benjamin el ocio clásico ya no era posible por su incompatibilidad con la división social del tiempo impuesta por el trabajo moderno a razón de la manufactura y la producción de mercancías. De ahí, que planteara un remanente de aquel ocio clásico, que tomaba como único rasgo en común con éste un afán por desvincularse del trabajo, esto es, pues, la ociosidad burguesa.¹⁵ Benjamin no ve el ocio clásico como una oposición al trabajo, como sí sucede en el ocio moderno que lo concibe como “ociosidad”, más bien, entiende el ocio a sí mismo como una actividad, una que se encuentra estrechamente ligada a la experiencia.

Asimismo, es importante señalar la aparente dicotomía entre trabajo y ocio, no desde una relación de opuestos sino de cómo el ocio se transformó en una extensión de la producción a través del consumo. Esto es apreciable también en la obra de Arendt (2016), en *La condición humana* plantea el fundamento de lo humano anclado en la acción y su estamento fundamental puesto en la labor y extendido en el trabajo, que no encuentra un reducto emancipatorio en el ocio.¹⁶

¹⁵ Benjamin ubica el surgimiento de la ociosidad burguesa a partir de la manufactura de mercancías y la división del trabajo, sin embargo, en ese momento de la modernidad surge la noción de tiempo libre, que es libre en función del trabajo y que fue ganado como un derecho exigido por los trabajadores a raíz de las luchas por la reducción de las jornadas. En ellas destacó el anarquista cubano francés Paul Lafargue, yerno de Karl Marx, quien como se mencionó aquí antes, también abogó por la reducción de las jornadas de trabajo, pensando en que también el tiempo disponible (libre) implica libertad y por ende riqueza, dado que, el tiempo es lo que se expropia a los trabajadores para que con su fuerza de trabajo den lugar a la producción de mercancías.

¹⁶ En el capitalismo de la segunda mitad del siglo XX el ocio fue convertido, más que en un derecho, en una ostentación y un privilegio de clase. Lo cual en gran medida deviene de una precarización del trabajo, de modo que éste es comúnmente entendido como una actividad que genera sufrimiento y explotación, como si fuese la única manera en la que pudiera llevarse a cabo el trabajo, de ahí que el tiempo libre y el ocio funcionen como momentos para la alienación por medio de la evasión. (Maldonado, 2022, p. 87)

En ello, vemos cómo la misma Arendt señala un detrimento del ocio como actividad al momento que éste es determinado por el consumo: “Desde el punto de vista de ganarse la vida, toda actividad no relacionada con la labor se convierte en hobby” (Arendt, 2016, p. 137). A raíz de la instauración del trabajo moderno como régimen de actividad productiva el ocio ya no constituye una actividad liberadora en sentido amplio, sino solo en virtud del trabajo. De ahí su identificación común como tiempo libre, pues solo suscita un paliativo de pausas acorde a su propia condición y capacidad para el consumo. Benjamin también ve un detrimento en el ocio como actividad desde el hecho de que éste no es posible en su forma clásica, sino en su forma moderno-burguesa, la ociosidad.

En la ociosidad el rasgo fundamental no es la liberación, el desarrollo o la realización a través de la virtud y el mejoramiento como lo fue en el ideal clásico, sino la evasión a través de la desvinculación con el trabajo. En ese sentido, la ociosidad ha de proveer emociones distintas al talante de obligación que determina tanto a la labor como al trabajo que, al estar desprovistas de placer siembran en los individuos la necesidad de éste en actividades opuestas. Es decir, como en el trabajo generalmente hay más necesidad y obligación que placer, el placer mismo se vuelve una necesidad que se limita a entretener, esto es, a evadir a quienes se ven abrumados por el trabajo.¹⁷ Benjamin logra percibir esto en el *Libro de los pasajes*:

La ociosidad se puede ver como un antecedente de la distracción o de la diversión. Se basa en la disposición a disfrutar meramente de una serie arbitraria de sensaciones. Pero tan pronto como el proceso productivo comenzó a involucrar a grandes masas, surgió en los que libraban la necesidad de distinguirse masivamente de los que trabajan. A esta necesidad respondió la industria recreativa (2013, p. 803).

Esa disposición a buscar sensaciones arbitrarias y distractoras se encuentra en el consumo de mercancías, es la piedra de toque de la industria del entretenimiento, dar respuesta a una necesidad nociva de evasión al tiempo de trabajo, esto es al tiempo libre, a fin de hacer de éste un tiempo desprovisto de toda posibilidad de

¹⁷ De la continuidad y la sistematicidad perversas del trabajo industrial se hace necesario escapar y es precisamente en la ociosidad donde se encuentra esa vía de escape... En la ociosidad el trabajador busca las vivencias opuestas a las de su actividad laboral, de ahí la necesidad y afán por la evasión, el goce y la desmesura (Cuenca, 2014, p. 503).

emancipación. En ese sentido, el ocio del consumo relativo al mero goce, la evasión, y el entretenimiento, quedaría más conceptualizado dentro de lo entendido por Benjamin como ociosidad burguesa. Por tanto, la ociosidad es relativa a la vivencia.¹⁸ “Las vivencias, según Benjamin, «no tienen ninguna sucesión, y carecen de sistema. Son producto del azar, e incorporan el esencial inacabamiento por el que se distinguen las metas preferidas del ocioso»” (Cuenca. 2014, 503). De ahí que la ociosidad tenga que ver más con las sensaciones sucesivas e incluso desordenadas, como lo son las vivencias. En cambio, el ocio será más relativo al orden de la experiencia.¹⁹ De modo análogo a ello, el trabajo moderno corresponde a la ociosidad burguesa, así como el ocio y la experiencia a la labor²⁰.

Ahí donde el trabajador artesanal hallaba una experiencia sistemática y necesaria, que le insertaba en una transmisión de saberes sancionada por las tradiciones de narración oral, el trabajo industrial solo encuentra la rutina de una actividad desgajada del

¹⁸ En este punto es importante reparar en la distinción que hace Benjamin entre experiencia y vivencia: “Lo que distingue a la experiencia de la vivencia es que no se puede separar de la noción de continuidad, de una sucesión. La vivencia poseerá un acento tanto más fuerte cuanto menos tenga que ver con el trabajo de quien tiene esa vivencia, trabajo caracterizado precisamente por saber por experiencia lo que para un outsider constituye una vivencia” (2013, p. 801). Es apreciable entonces que la vivencia remite al goce que el trabajo no permite, pues el trabajo es en contraparte relativo a la experiencia, incluso depende de ella tanto como la propicia.

¹⁹ El ocio es relativo a la experiencia como parte del fruto del trabajo que afirma Benjamín, así como lo será también el trabajo: “Debe notarse que Benjamin reconoce en términos generales un vínculo insoslayable entre experiencia y trabajo: afirma tajantemente que «la experiencia es el fruto del trabajo» (Cuenca. 2014, p. 501).

²⁰ Así pues, la experiencia no depauperada aparece propiamente como el fruto del trabajo preindustrial, libre todavía de esa división que habrá de desmenuzar las energías del trabajador en direcciones divergentes. Este importante matiz, que no queda del todo claro con la lectura aislada del *Libro de los pasajes*, es consecuente, sin embargo, con la importancia que concede Benjamin en *El narrador* a las corporaciones gremiales de artesanos como auténticas escuelas de la narración oral. La experiencia se devalúa tras la división del trabajo porque desaparece el contexto social de la narración —la convivencia laboral en los talleres o en el campo— y uno de sus principales estímulos: la transmisión de los saberes comunitarios acumulados en la práctica de un trabajo percibido como sistemático, necesario y continuado. (Cuenca. 2014, p. 501).

producto de su trabajo, que apenas requiere formación especializada o da margen a la enseñanza y en la que no hay nada que contar; en definitiva: una experiencia devaluada, depauperada, alienante. (Cuenca. 2021, 69-70)

El trabajo artesanal es análogo a la labor, en el pensamiento de Benjamin no se distingue este del trabajo industrial, como sí sucede con Arendt. El trabajo artesanal se identifica con la labor por su carácter manual, cotidiano e incluso repetitivo. En contraste, el trabajo industrial recae en la desvalorización que hay en él como “experiencia devaluada y alienante” por su distancia con el producto final y los medios mismos de producción. Benjamin, por su parte, encuentra una relación fundamental entre experiencia y trabajo.²¹

El trabajo industrial bien puede diferenciarse del trabajo artesanal en su sistematicidad como proceso productivo y explotador de recursos naturales y humanos, en él influye fuertemente el uso de la tecnología, que es uno de los factores que lo separan del trabajo artesanal. Trabajo y técnica son inherentes a los cambios y concepciones de sus prácticas de acuerdo con el sistema vigente que legitima su desarrollo. Así, incluso el trabajo moderno industrial asalariado transforma el ocio en ociosidad, en lo que Benjamin denuncia que: “Marx habla del triunfo de la industria sobre la heroica pereza.” (2013, p. 800) Dicho triunfo de la industria trajo consigo una fuerte proliferación de la totalitarización del trabajo.

En *Tesis sobre el concepto de la historia*, concretamente en la tesis XI, Benjamin expone una crítica a la concepción del trabajo expresada por el marxismo ortodoxo de la socialdemocracia de la clase obrera alemana, la cual tenía por vocero a Josef Dietzgen, cuya interpretación de las ideas de Marx relativas al trabajo y su relación con la riqueza quedaba enmarcada en la tradición del culto al trabajo y la necesidad de este para el dominio sobre la naturaleza. Su Crítica alude también a la moral protestante del trabajo que lo consideraba como “fuente de toda riqueza y toda

²¹ Benjamin reconoce en términos generales un vínculo insoslayable entre experiencia y trabajo: afirma tajantemente que la experiencia es el fruto del trabajo. Ahora bien, este vínculo cabe matizarlo si se desciende al detalle: no toda forma del trabajo da lugar al mismo tipo de experiencia. Según Benjamin, la experiencia se caracteriza por ser sistemática, no azarosa e inseparable de la noción de continuidad y es un tanto dudoso que el trabajo después de la manufactura presente precisamente esos atributos (Cuenca, 2021, p. 59).

cultura” a la que coloca en una misma posición de explotación, sea de la naturaleza, sea del proletariado, por ello, el trabajo moderno asalariado que crítica ahí Benjamin no queda de ninguna manera exento de su rasgo explotador.

En cuanto a la sistematicidad y la necesidad de su acción en el proceso productivo, estas no son perceptibles desde su posición individual, sino sólo desde una perspectiva general de la planificación del trabajo, la cual le resulta inaccesible. Esta planificación, precisamente, es para Benjamin el remedio que aparece en el momento en que la experiencia pierde su fuerza motivadora y configuradora: «En vez de ese campo de fuerzas que se le escapa a la humanidad con la desvaloración de la experiencia, crea uno nuevo bajo la figura de la planificación.» (2013, p. 800)

El trabajo asalariado limita la percepción de la posición individual bajo un sesgo alienante en el que no es posible ver más allá de la misma posición individual. Es decir, el obrero en su dimensión individual desconoce que su sufrimiento es parte de un sistema de planificación y explotación. Benjamin remarca que Marx señaló esa condición de los proletarios hacia la explotación por su posición social pauperizada al no poseer nada más que la propia fuerza de trabajo.²² Sin embargo, tal afirmación fue utilizada de manera opuesta al sentido emancipador que Marx pretendía y contrario a él, la idea del trabajo como esencia humana se usó para manipular a los trabajadores. La idea de que sólo el trabajo trae riqueza y es necesario su continuo mejoramiento, justificaba el desarrollo técnico para el dominio de la naturaleza sin tomar en cuenta la injusticia social que implicaba la explotación del proletariado.

²² A pesar de ello, la confusión continúa difundiéndose y poco después Josef Dietzgen proclama: “Trabajo es el nombre del mesías del tiempo nuevo. En el (...) mejoramiento (...) del trabajo (...) estriba la riqueza, que podrá hacer ahora lo que ningún redentor pudo lograr.” Esta concepción del marxismo vulgar sobre lo que es el trabajo no se detiene demasiado en la cuestión del efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores cuando estos no pueden disponer de él. Sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad. El trabajo tal como se entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, explotación a la que se le contraponen con ingenua satisfacción la explotación del proletariado. (Benjamin, 2008, p. 46)

No obstante, una objeción moderna se hace presente en Benjamin, como es común en él, no de manera directa, sino a través de la denuncia sobre la narración y el detrimento sobre lo valioso. Esto es, la objeción de que se ha desvinculado el placer de la actividad,²³ esta permite observar la idea de que lo valioso no está en los bienes materiales y sus condiciones sino en la capacidad de transformarlos por medio de la laboriosidad. La labor es la parte activa del trabajo que supone la presencia de la capacidad humana en la acción de trabajar, la labor en sí, la laboriosidad,²⁴ hacen valer a quién la lleva a cabo. Dicha valía puede dar orgullo, placer o bien generar experiencias transmisibles como una condición de posibilidad que se vería obnubilada de acuerdo con Benjamin por el trabajo moderno.

En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Sólo tienen que cavar. Cavaron, pero ni rastro del tesoro. Sin embargo, cuando llega el otoño, la viña aporta como ninguna otra en toda la región. Entonces se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro, sino en la laboriosidad (1980, p. 167).

Para Benjamin, lo valioso de la laboriosidad se hace presente en la acción misma y su agente, no en el producto final ajeno a éste como sucede con el trabajo moderno asalariado. Benjamin remonta la pérdida de experiencia a los violentos acontecimientos de la primera guerra mundial: “las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable” (1986, 190). Sin embargo, la pérdida de experiencia es también asociada a la manufactura en conjunto con la aparición de la ociosidad burguesa, que como Benjamin señala, es un parteaguas en la distinción entre ocio y ociosidad. Así, valdría decir que la labor presente en los antiguos era una negación del ocio, lo cual, tras los cambios modernos equivale a que el trabajo supone una desvinculación con la ociosidad: “Benjamin encuentra en la esforzada oposición al trabajo (a todo proceso de trabajo) uno de los rasgos determinantes de la ociosidad.

²³ Un señalamiento hecho antes por Schiller en sus *Cartas a la educación estética*, y también recuperada por Marcuse en *Eros y la civilización*.

²⁴ Así pues, la experiencia no depauperada aparece propiamente como el fruto del trabajo preindustrial, libre todavía de esa división que habrá de desmenuzar las energías del trabajador en direcciones divergentes (Cuenca, 2021, p59).

(Cuenca, 2021, p. 85-86). Benjamin plantea la desvinculación entre la acción del trabajador moderno y la del ocioso de esta manera: “La ociosidad intenta evitar cualquier contacto con el trabajo del ocioso, y en general con cualquier proceso de trabajo. Eso es lo que la diferencia del ocio”. (2013, p. 802). La ociosidad burguesa se desliga del trabajo, a diferencia del ocio clásico que para ser posible requería del trabajo de los esclavos y artesanos.

Benjamin comenta que: “En la sociedad feudal, el ocio del poeta es un privilegio reconocido. Es en la sociedad burguesa cuando el poeta se convierte en un ocioso” (2013. p. 802). Para Benjamin, esto es un signo fuerte de la pérdida de la experiencia que va de la mano del aumento en la producción de mercancías que trajeron los cambios en las condiciones del trabajo y la vida de la gran mayoría de las personas, al menos en el mundo occidental. “El proceso de la atrofia de la experiencia empieza ya con la manufactura. Dicho de otra manera, coincide en sus inicios con los de la producción de mercancías” (p. 803, cita de *El capital de Karl Marx*).

En la idea anterior parece ser claro que para Benjamin el sistema económico capitalista permitió y estimuló más la ociosidad que el ocio. Ambas, entonces, “se distinguen por el contexto social en que se enmarcan, pero también en el modo en que se experimentan” (Cuenca. 2014, p. 503). Por consiguiente, Benjamín plantea un vínculo entre la ociosidad burguesa y la producción y consumo de mercancías, en tanto que la ociosidad burguesa da lugar al fetiche²⁵ y la alienación por implicar la mediación de las mercancías. “Este Dios del séptimo día es el que el burgués ha tomado como modelo para su ociosidad” (Benjamin, 2013, p. 804). Las jornadas de trabajo y las horas o días de descanso habrían de terminar como actividades análogas de producción de valor. La socialización del tiempo ganado en el trabajo gracias al desarrollo técnico aplicado a la producción no constituyó una mejora del todo a las condiciones de los trabajadores.

A partir de la sistematización de las experiencias y vivencias, los mismos dueños de los medios de producción buscaron las formas de ofertar determinadas actividades a los trabajadores. Sigfried Kracauer, quien fuera buen amigo de Benjamin, enfatiza en su obra *Los empleados*, la necesidad del descanso del trabajo bajo la

²⁵ “La experiencia es el fruto del trabajo, la vivencia es la fantasmagoría del ocioso” (Benjamin, 2013. p. 800).

forma de la diversión en el tiempo de ocio, cuya separación guarda una estrecha relación con el trabajo y el surgimiento de la industria del entretenimiento: “Cuanto más dominada por la monotonía se encuentra la jornada laboral, tanto más necesitan las horas de ocio alejarse de su proximidad; presuponiendo que la atención deba ser desviada de los trasfondos del proceso de producción” (2008, p. 212). No obstante, es evidente que en el pensamiento de Kracauer se cumple la premisa de Benjamin sobre la ociosidad burguesa y su separación del trabajo. Además, que se hace notable que “el burgués ha comenzado a avergonzarse del trabajo” (Benjamin, 2013, p.801). Surge entonces la necesidad de entretenerse, de pasar el tiempo, de consumir ese tiempo en el que el trabajador busca por todos los medios posibles alejarse y evadirse de sí y de su obligación y necesidad que le marca el trabajo. Es así, como la industria del entretenimiento pretende dar respuesta a esa necesidad de evasión que es asimismo un embate contra el aburrimiento, pues pretende evitarlo a toda costa y con ello imposibilita no sólo el ocio, sino que también aminora la posibilidad de la experiencia y la narración y en su lugar oferta las vivencias.

Benjamin vincula la experiencia con el arte de contar historias: la narración. Durante su estancia en Ibiza se cuestiona sobre la crisis de la narración, de cómo estaba llegando a su fin y con ello el detrimento de la experiencia.²⁶ “Para Benjamin, quien no se aburre no sabe narrar” (Valero, 2017. p. 47). Cabe destacar que la ociosidad burguesa busca combatir el aburrimiento toda vez que pueda surgir de éste una actividad que sea evasiva, por ello, muestra la necesidad de vivencias placenteras a través del consumo y el entretenimiento. La ociosidad estaba entonces asociada a vivencias pasajeras en menoscabo de la pérdida de la experiencia,²⁷ esto es, se vinculaba más a la distracción errática y evasiva que a las

²⁶ Véase Noeggerath y el arte de narrar en Valero, 2017, p. 39: “Pero el aburrimiento ya no tiene cabida en nuestro mundo. Han caído en desuso aquellas actividades secretas unidas a él. Ésta y no otra es la razón de que desaparezca el don de contar historias, porque mientras se escuchan, ya no se teje ni se hila, se rasca o se trenza.” (Valero. 2017. p. 47)

²⁷ Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica. Y el reverso de esa pobreza es la sofocante riqueza de ideas que se dio entre la gente —o más bien que se les vino encima— al reanimarse la astrología y la sabiduría yoga, la Christian Science y la quiromancia, el vegetarianismo y la gnosis, la escolástica y el espiritismo. Porque además no es un reanimarse auténtico, sino una galvanización lo que tuvo lugar... la pobreza

experiencias transmisibles y valiosas por su durabilidad. En definitiva, en la modernidad, tanto el trabajo como el ocio pierden su rasgo de actividad valiosa en sentido clásico.

5. Conclusiones

En las distinciones de ambos autores en cuestión encontramos una crítica a la modernidad, y más concretamente a su etapa industrial marcada por una determinada concepción del trabajo. Así, la falta de distinción entre trabajo y labor se traduce en una infravaloración del trabajo que aún nos alcanza hasta nuestros días. La ociosidad burguesa como un último reducto del ya imposibilitado ocio clásico, nos hace evidente la necesidad de la valoración misma del trabajo y la labor ante la urgencia de un escape que disipe los sufrimientos e injusticias que estos causan, por ejemplo, la injusticia social que implica la precariedad laboral. Las distinciones conceptuales en el diálogo aquí presentado conforman un aparato crítico que sirve para repensar no solamente la crítica a la modernidad y su concepto de trabajo industrial asalariado, sino también la manera en la que actualmente entendemos el trabajo. Asimismo, el pensamiento de Benjamin en relación con la ociosidad nos supone una eminente necesidad de volver a ésta un resquicio de emancipación en lugar de un divertimento evasivo.

Las temáticas propuestas por ambos autores y que se siguen de la crítica a la modernidad industrial, muestran que, a pesar de la aparente emancipación en la época contemporánea nunca se habían presentado tantos problemas respecto a la valoración del trabajo. La labor sigue estando en un estamento infravalorado, un ejemplo actual de ello son las labores domésticas y relativas al cuidado. Asimismo, el trabajo automatizado bajo la línea del extractivismo nos obliga a repensar el trabajo y el mundo en el que trabajamos. Ante ello, es importante pensar cómo repercute el trabajo en nuestro mundo. De igual manera, el trabajo virtual en casa o teletrabajo ha expropiado a los trabajadores cualquier resquicio de privacidad en su descanso y tiempo libre, esto nos muestra una vez más el carácter totalitario del

de nuestra experiencia no es sino una parte de la gran pobreza que ha cobrado rostro de nuevo —y tan exacto y perfilado como el de los mendigos en la Edad Media. ¿Para qué valen los bienes de la cultura si no nos une a ellos la experiencia? (Benjamin, 1980, p. 168).

trabajo en analogía al predominio moderno de la *vita activa* sobre la *vita contemplativa* y que guarda una relación muy estrecha con los criterios de valoración para con los individuos.

En conclusión, podemos apreciar que la vigencia de nuestros autores está más viva que nunca, en tanto sus señalamientos hacia la desvalorización del trabajo, de la labor y el ocio, que contribuyen también a un detrimento de la sensibilidad y capacidades creativas y espirituales de los seres humanos. Parte de la vigencia de estos autores contiene la intención de recuperar de manera crítica el análisis de Marx²⁸ en torno a la desvalorización del trabajo, causada por solo valorar su producto final y no la capacidad humana de quienes llevan a cabo la acción del trabajo. Esa misma idea guarda en el fondo una denuncia por la infravaloración de la acción humana. En el pensamiento filosófico de Arendt y Benjamin dicha idea se nos muestra como un acto de instrumentalización del trabajo, de la labor y el ocio. Se trata de una pérdida de valor de la actividad humana, de la acción, es decir, de una desvalorización de la dignidad humana.

²⁸ No obstante, aquí es necesario reiterar el matiz en que Arendt hace alusión a Marx y esto es que no parte tanto de lo que Marx planteó sobre el trabajo, sino de lo que no concibió con claridad de él, es decir, de lo que no dejó claro: la distinción entre trabajo y labor. Por su parte, Benjamin retoma a Marx de otra forma, no con la misma toma de distancia a la tradición, como lo hace de manera peculiar Arendt, sino que lo recupera en un sentido metodológico, tal cual lo hacen los marxistas actuales, de ahí su heterodoxia. Por lo tanto, podría afirmarse que Benjamin avizora aquello que Marx no alcanzó a percibir en su época. Por ejemplo: los alcances del fetichismo de la mercancía en la formación de las urbes y cómo la división del trabajo afectaría el ocio y las maneras en qué se experimenta, mismas que vendrían a convertirse en mercancías de consumo.

Referencias

Arendt, H. (1972). *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Paris: Editions Gallimard

Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.

Arendt, H. (1999). *De la historia a la Acción*. Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (2014). *La condición humana*. Barcelona: Paidós

Aristóteles. (1985). *La Metafísica*. Madrid. Editorial Gredos.

Benjamin, W. (2013) *Libro de los pasajes*. España. Akal.

Benjamin, W. (2019) *Le capitalisme comme religion*. París: Éditions Payot & Rivages.

Benjamin, W. (2008) *Tesis sobre el concepto de la historia*. México: Itaca.

Benjamin, W. (1980) *Experiencia y pobreza en Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires. Taurus.

Benjamin, W. (1986) *El narrador en Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. México. Obras maestras del pensamiento contemporáneo.

Cuenca, J (2008). Ocio líquido, un nuevo paradigma de experiencia. En La experiencia de ocio: una mirada científica desde los Estudios de Ocio. Monteagudo Sánchez María de Jesús. (Ed.) Bilbao: Instituto de Estudios de Ocio, Universidad de Deusto.

Cuenca, J. (2014). Hacia la ociosidad interrumpida. Transmisión literaria y crisis de la experiencia en Walter Benjamin. Revista: Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica, 70 (264), 495-514.

Cuenca, J. (2021). *Proveer o transformar. En torno a El autor como productor de Walter Benjamin*. Madrid: Editorial Dykinson, S.L.

Engels F. (2010) *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. México: Colofón.

Estrada Saavedra, M. (2003). *Pensando y actuando en el mundo*. México: UAM-Plaza y Valdés

GUSTAVO ADOLFO MALDONADO MARTÍNEZ, HEIDI ALICIA RIVAS LARA.

«Labor, trabajo y ocio: diálogo entre Hannah Arendt y Walter Benjamin».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt: Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, septiembre 2023, pp. 275-306

Jappe, A. (2016) *Las aventuras de la mercancía*. Logroño, España: Pepitas de calabaza.

Kracauer, S. (2008) *Los empleados*. España: Gedisa.

Maldonado, G (2022). *Revalorización del ocio en la experiencia edificante*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Chihuahua.

Marx K. (1980) *Manuscritos económico-filosóficos*. Madrid: Ed. Alianza.

Marx K. (2010) *El Capital*. México: Fondo de cultura económica.

Muñoz, M. (2020). *Hannah Arendt: Nuevas sendas para la política*. Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores.

Lenz, C. (2003) “¿El fin o la apoteosis de la labor? La vida buena y la labor en la modernidad tardía” En Estrada Saavedra, M. (2003). (Ed) *Pensando y actuando en el mundo*. México: UAM- Plaza y Valdés.

Sánchez Madrid, N. (2021), *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*. Madrid: Alianza Editorial

Sarlo, B. (2007) *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Valero, V. (2015) *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza*. España. Editorial Periférica.

Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons le Magnànim.