

La sociedad capitalista como negación del ocio: historia de una paradoja actual

Simón ROYO HERNÁNDEZ

Resumen

El *reino de la libertad* en la tradición materialista pasa por la liberación del trabajo a través de la reapropiación de las condiciones de existencia y, principalmente, de la tecnología como medio de proporcionar un *ocio* que nada tenga ya que ver con la pereza y el abandono y mucho con la actividad en libertad. Pues ya que el capitalismo se fundamenta en la negación del *ocio* resulta necesaria su consecución ahora que vivimos en una sociedad en la que nunca había habido tantas posibilidades de liberación del trabajo y, a la vez, nunca se había trabajado tanto.

Abstract

The *realm of freedom* in materialist tradition depends on the liberation of work through the reappropriation of the means and conditions of life. The appropriation of technology is especially important. Indeed, it is a means to provide a *leisure* that has nothing to do with laziness and indulgence and has much to do with activity in freedom. Since capitalism is based on the denial of leisure, it is all the more necessary to obtain leisure now that we live in a society where there never had been so many chances of liberation from work and, at the same time, people never had worked so much.

1. Del ocio como pereza y desidia o como actividad y libertad

La polisemanticidad del verbo griego *scholazo* y del sustantivo *scholé* y sus derivados¹ recogen todas las posibles determinaciones de la palabra castellana *ocio*, tanto las positivas (estudio, escuela, ser discípulo de; paz, tranquilidad; estar libre de) como las negativas (pereza, lentitud, dilación, inactividad, estar indeciso, diferir, demorar), lo que prueba que los antiguos contemplaban todas las virtualidades del mismo.

Aristóteles consideraba el *ocio* como indispensable para la condición de ciudadano y el ejercicio de la política². En Grecia el trabajo físico no era bien valorado y la industria necesaria para que surgiese la comodidad y el bienestar de los ciudadanos pasaba por la dominación política y la explotación laboral de los esclavos. El trabajo era algo propio de esclavos y las actividades políticas, entre las que se contaban el ejercicio físico y el entrenamiento destinado a formar parte del ejército, no eran consideradas como trabajo, sino como obligación pública. De allí proviene la descalificación aristocrática del trabajo, que se refleja muy acertadamente en un texto del joven Nietzsche titulado *El Estado griego*; y que se destacará frente a su reivindicación netamente moderna que, surgiendo en el Renacimiento, pasará por el calvinismo hasta llegar al marxismo, en el cual el proletariado alcanzará la máxima dignidad, (aunque el yerno de Marx, Paul Lafargue, escribiese un texto titulado: *El derecho a la pereza*) y al liberalismo (en *La Fábula de las abejas* de Mandeville, donde se distingue entre las laboriosas abejas y los odiados zánganos), llegando hasta el neoliberalismo de nuestro tiempo.

Ya en latín, las acepciones que aglutinaba la palabra griega antes mentada se habrán bifurcado y, respecto a las que aquí nos interesan, vemos que *pereza* se dice *desidia*, *pigritia*, *ignaria ae*; *torpor oris*; mientras que para *ocio* encontramos *otium ii* y el adjetivo *otiosus a um*, con el sentido ya ambos de *alejado de los asuntos del Estado*, de la política y de los asuntos públicos, acepción que recoge Maquiavelo, aunque también se recoge en el latín, pero sólo literariamente, la acepción de *tiempo libre consagrado a las letras*. Es de destacar como la palabra griega de la que partimos dio lugar también al vocablo latino para escuela (*schola ae*), que en cuanto ocio consagrado al estudio acabaría dando nombre al lugar mismo donde se estudiaba.

¹ *Scholaiótes*; *scholaíōs*.

² Cfr. Aristóteles, *Política*, 1337b-1338a; 1334a; 1329a; 1255b; 1273a-1273b; 1332 a; 1333a; 1330a; 1336b; 1252a; 1254a-1255b; 1259b; 1260b; 1263b; 1267b-1268a; 1269a; 1278b; 1280a; 1273b-1274a; 1277a; 1278a; 1283a; 1291b; 1292b-1293a; 1336b.

Y aunque parezca paradójico con Maquiavelo se abre el mundo moderno (aunque condene *lo moderno* en contraposición a lo antiguo o *clásico*) y su consideración del *ocio* (*ozio*) como sinónimo de *pereza*, entendido ahora como *la falta de energía que produciría la ausencia de industria y que derivaría del exceso de comodidades*, lo cual es una muestra de su modernidad, si bien conjuntada con una mentalidad ya existente entre los romanos y que le llega a través de sus estudios en latín: *Labora omnia vincit improbus*³. El escritor y político florentino no sabía leer el griego, de modo que la acepción de *ocio* que recoge es la latina, con las connotaciones de desocupación respecto a los asuntos públicos y de ornamento u alejamiento del mundo mediante el cultivo de las letras. Su condena del ocio está ligada, también, a su condena de la filosofía académica, pues el politólogo florentino pertenecía a la clase media, su padre era jurista, y consideraba a los estudiosos como Marsilio Ficino protegido de los Medici como elitistas protiránicos y antirepublicanos.

La palabra castellana *pereza* tiene dos acepciones, entre las que encontramos la de Maquiavelo⁴. *La falta de energía* para la búsqueda de la *virtud*⁵. En el escritor florentino el ocio se identifica también con el refinamiento y con la paz, lo que le lleva a denominar al cristianismo, corruptor de Italia, *religión del ocio*, si bien mucho nos parece a nosotros que han laborado los religiosos, tanto en la guerra como en la conquista y la dominación de los demás, como para tenerlos por perezosos. El ocio que condena Maquiavelo está relacionado con la palabra *devocio* (devoción religiosa), con el parasitismo de los frailes, curas y monjes, que viven del cuento, y se opone a *neg-ocio* (negación del ocio), cuya acepción burguesa moderna relacionada con la industria y el comercio está naciendo en el Renacimiento. Tal *ocio* remite a pasividad y solipsismo narcisista oponiéndose a la noción de *virtud* entendida como actividad orientada hacia la constitución de la realidad.

El denominado carácter flemático, el del apático, vendría de allí, de la teoría clásica de los humores, como la palabra coloquial francesa *la flemme*,

³ Virgilio, *Geórgicas* I, 145: “Todo lo venció el duro trabajo”.

⁴ DRAE 21ª: *Pereza*: (Del lat. *pigritia*). 1. Negligencia, tedio o descuido en las cosas a que estamos obligados. 2. Flojedad, descuido o tardanza en las acciones o movimientos.

⁵ En Machiavelli es el *uomini oziosi = inhabili a ogni virtuoso esercizio* (*Discorsi* I, 1). Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Ed. Giorgio Inglese. Biblioteca Universale Rizzoli. Milano 1984. También nos dice Maquiavelo que: “El hambre y la pobreza hacen ingeniosos a los hombres” (*Discorsi* I.3). Y que sin la *guerra* sobreviene el *ocio*, que vuelve a la república “afeminada o dividida” (*Discorsi* I, 6), alineando el *ozio* junto a “los enemigos de la virtud”: “los impíos, los violentos, los ignorantes, los ineptos, los ociosos y los viles” (*Discorsi* I, 10).

más próxima al griego, acepción coloquial para *pereza*, nos revela (aunque también se dice que *tiene flema* el que posee sangre fría y no pierde los estribos ante situaciones difíciles que sabe, por eso mismo, enfrentar); y la otra acepción que nos interesa es la que la identifica a *comodidad*. El *ocio* así entendido, como padecimiento e inactividad, como *comodidad* y *relajación*, se opone a la *necesidad*, a la *determinación* y al *vigor*, a la *ananké* griega como motor y madre de la *industria* y de la *civilización*⁶. Desde esta perspectiva, la *razón teórica* queda desposeída de toda *energía* y *potencia*, y sólo de la *prudencia*, o *razón práctica*, como aliada de las *pasiones*, se espera alguna *virtud*.

Sin embargo, la *comodidad* no tiene que ser necesariamente correlativa de *relajación* y *falta de energía* sino que puede ser entendida, su *búsqueda* y *mantenimiento*, como *causa de industria* y *motor de la actividad* antes que como *causa de la falta de energía* y *desincentivador de la actividad*. Todas las *comodidades tecnológicas*, desde la *explotación de la energía hidroeléctrica* (el *agua corriente*), hasta la *lavadora*, el *lavaplatos* o la *máquina de coser*, parecen fruto de la *búsqueda del bienestar* y no de la *de la decadencia* y la *desidia*. No obstante, resultaría posible pensar que una vez alcanzada la *comodidad*, los *hombres se relajarían* y *envilecerían*, *degenerando* y *perdiendo el vigor*, de no ser porque el *mantenimiento del lujo* requiere mucha *industria constante* y su *adquisición* puede *promover tareas no asalariadas* pero no por ello *carentes de desgaste energético* o de *productividad*.

Nuevamente sin embargo, empero, en un Estado donde los *dominadores gozasen de toda clase de lujos* *envilecedores* y los *dominados de toda clase de carencias* y *privaciones*, también sería lógico pensar, como *Maquiavelo*, que los *primeros se harían cada vez más pusilánimes* y *viciosos* mientras que los *segundos se harían cada vez más fuertes* y *virtuosos*, siendo finalmente *reemplazados los primeros por los segundos*, o bien, siendo todos ellos *víctimas de terceros*, de los *bárbaros*, que *acabarían siempre derrocando a la civilización* y *erigiéndose en su lugar en un ciclo sin solución de continuidad*.

Para esto último, para explicar siempre la *degeneración por exceso de lujo* y el *fortalecimiento por condiciones precarias*, habría que tener entonces claro que la *carencia espabila* y el *bienestar envilece*, cosa que afirma el *liberalismo*, pero que esta lejos de ser clara, pues lo que sostiene el *socialismo*, es lo contrario: el *bienestar estimula* y la *carencia entorpece*.

⁶ En el francés actual nada tienen que ver ya etimológicamente *la flemme* o *la paresse* (perezoso es el *fainéant*, quien no hace nada) con *le loisir* o *l'oisiveté* (el ocio y la ociosidad).

2. Del ocio griego al trabajo en la modernidad

Desde Grecia sabemos que el esclavo no puede ser ciudadano, ya que para poder ser ciudadano es indispensable que la comunidad le proporcione *el ocio y la renta* necesarias para poder participar directamente en los asuntos públicos. Por eso, a) respecto a la renta dice Aristóteles: “no somos de la opinión de que deba ser común la propiedad (...) ni de que pueda faltarle a ningún ciudadano el sustento”⁷, es decir, que la política sólo es posible si se permite cierta variación entre las rentas pero sin admitir que ningún ciudadano quede marginado económicamente: “los ciudadanos no deben llevar una forma de vida propia de obreros ni de comerciantes (...) pues se necesita tiempo libre para el nacimiento de la excelencia y para las actividades políticas (...) las propiedades deben recaer también en éstos; pues es necesario que tengan holgura económica los ciudadanos”⁸. Daniel Raventós ha publicado recientemente un libro que se dirige en esta dirección al presentar la viabilidad y necesidad de una renta mínima para la ciudadanía⁹. Ya Rousseau en *El Contrato social* había declarado que el Estado social no resultaría beneficioso frente al estado de naturaleza, y por tanto el pacto no habría de realizarse o hubiera de declararse nulo, de no sustentarse en la igualdad económica: “El estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto que poseen todos algo y que ninguno de ellos tiene demasiado (...). Si queréis, pues, dar al Estado consistencia, aproximad los extremos todo lo posible; no sufráis, ni gentes opulentas, ni mendigos”¹⁰. b) Y respecto al ocio (*scholé*), relacionado indisolublemente con el tema de la igualdad de renta mínima y con la posibilidad de la participación en la comunidad política, Aristóteles nos dice: “Hay que considerar embrutecedor todo trabajo, oficio y aprendizaje que deje incapacitado el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para dedicarse a las prácticas y ejercicio de la excelencia. Por eso llamamos viles a todo ese tipo de oficios que deforman el cuerpo y a las ocupaciones asalariadas, porque privan de ocio a la inteligencia y la degradan”¹¹. La *formación más el ocio* son indispensables para la actividad política, de ahí que el asalaramiento deba anularse o minimizarse¹². En la actualidad, tan sólo en la

⁷ Aristóteles, *Política*. Libro VII, cap. 10, 1329b-1330a.

⁸ Aristóteles, *Política*. Libro VII, cap. 9, 1328b.

⁹ Cfr. Raventós, D., *El derecho a la existencia. La propuesta del subsidio universal garantizado*. Editorial Ariel. Barcelona 1999; y cfr. Basic Income European Network: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/bien.html>.

¹⁰ Rousseau, *Contrato social*, L. I, Cap. IX & L. XI, Cap. XI.

¹¹ Aristóteles, *Política*. Libro VIII cap. 2, 1337b.

¹² Un desarrollo del párrafo antecedente en: *Globalización*. Revista Web Mensual de

Constitución de la República Islámica de Irán (1979), meridianamente en el artículo 43.3, tras cotejarla con todas las españolas, la norteamericana y la francesa, hemos encontrado la contemplación del ocio como algo necesario para la ciudadanía¹³.

En Grecia fue necesaria la esclavitud, pero el desarrollo industrial de la modernidad permitía alumbrar la perspectiva de la liberación de la esclavitud sin necesidad de esclavizar a otros para conseguirla¹⁴. A juicio de Nietzsche era mejor ser esclavo que obrero que se cree igual y libre sin serlo¹⁵. La defensa del individualismo frente a la amenaza de la inmoción por el colectivo tiene sus peligros, pero en la actualidad es necesaria, porque la esclavitud se ha ampliado más que nunca, ya que quien no dispone de las tres cuartas partes de su tiempo para sí mismo es un esclavo, haga lo que haga:

“*El grave defecto de los hombres activos. Lo que les falta ordinariamente a los hombres activos es la actividad superior, es decir, la actividad individual. Actúan en calidad de funcionarios, de hombres de negocios, de expertos, es decir, como representantes de una categoría, y no como seres únicos, dotados de una individualidad muy definida; en este aspecto, son perezosos. La desgracia de los hombres activos es que su actividad resulta siempre un tanto irracional. No cabe preguntar al banquero, por ejemplo, el objetivo de su compulsiva actividad, porque está desprovista de razón. Los hombres activos ruedan como lo hace una piedra, según el absurdo de la mecánica. Todos los hombres, tanto de hoy como de cualquier época, se dividen en libres y esclavos; pues quien no dispone para sí de las tres cuartas partes de su jornada, es un esclavo, sea lo que sea: político, comerciante, funcionario o erudito.*”¹⁶

Al comienzo del opúsculo de juventud de Nietzsche *Schopenhauer como educador*, se nos dice que lo más repartido por el mundo es la *pereza*, pero resulta que hay una *pereza activa*, una actividad febril que corresponde a un tipo peculiar de pereza propia de la sociedad contemporánea y que nos es hoy más conocida y visible en la *sociedad de consumo*, donde el empleo del *ocio*,

Economía, Sociedad y Cultura. *Febrero de 2001*: Simón Royo: *Comunidades de hombres frente a sociedades de mercancías*: <http://www.rcci.net/globalizacion/2001/fg160.htm>

¹³ Nos referimos al apartado tercero del artículo 43 del capítulo IV de la Constitución de Irán, dedicado a la Economía. El texto completo, en inglés, es accesible a través de Internet: <http://www.netiran.com/Htdocs/Laws/000000-LAGG01.html>. Y la integridad del capítulo IV, con comentario, en nuestra traducción española, puede encontrarse en la *Revista La Caverna de Platón*: <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/ecodemo00.htm>

¹⁴ Cfr. Nietzsche, *Humano demasiado humano I*, §439: *La cultura y la casta*.

¹⁵ Nietzsche, *Humano demasiado humano I*, §457: *Los esclavos y los obreros*.

¹⁶ Nietzsche, *Humano demasiado humano I*, §283.

entendido como tiempo libre opuesto al tiempo dedicado al *trabajo asalariado* (que Nietzsche también considerará como *pereza activa*), se consagra a la actividad febril del *consumo conspicuo*; una *pereza activa* adyacente a la *pereza inactiva o de muy baja intensidad* que apreciamos en el tiempo consagrado a la televisión y que se explica en parte por la necesidad de recuperar el desgaste. El filósofo de la vida induce a no aceptar ningún trabajo que no conlleve placer, que sea un medio y no un fin¹⁷, en la línea de un epicureísmo bien entendido y actualizado que limitaría la coacción compulsiva del Estado y del Mercado en busca de una ampliación del reino de la libertad en el sentido griego de la palabra.

Tanto la sumisión absoluta del individuo al Estado, como el consumo de masas son fenómenos de *pereza activa*, como bien detectaron los situacionistas de la revolución de 1968: “La actual liberación del trabajo, el aumento del *tiempo de ocio*, no es en modo alguno una liberación en el trabajo, ni una liberación del mundo conformado por ese trabajo. La actividad enajenada en el trabajo no puede nunca recuperarse mediante la sumisión a los resultados de ese mismo trabajo alienado”¹⁸. Vemos entonces que la época de la imagen del mundo heideggeriana y el poder disciplinario sobre la vida foucaultiano están presentes en la crítica neomarxista de la sociedad del espectáculo: “El espectáculo es el capital en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen (...). Es el momento en el cual la mercancía alcanza la ocupación total de la vida social”¹⁹.

La *igualdad económica (y política) colectiva* (no otra) es *conditio sine qua non* de la *libertad colectiva*. Para conseguir la *libertad colectiva* habría que reducir la jornada laboral a tres horas al día (15 semanales), o menos, dependiendo de la función a desempeñar, y proporcionar a todo ser humano la renta que le corresponde por el mero hecho de nacer, el porcentaje que le corresponde de la riqueza que produce la ciencia, la tecnología o la tierra. Así sería compatible el trabajo forzado y el trabajo libre, no tendrían que inmolarse muchos para que pudieran vivir unos pocos, y la verdadera democracia, la participación directa de todos los ciudadanos en la asamblea ejecutiva y en la asamblea judicial, como la hubo en la Atenas de Pericles, podría realizarse también generalizadamente.

¹⁷ Cfr. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, §42: *Trabajo y aburrimiento*; *Humano demasiado humano I*, §291: *La prudencia de los espíritus libres*; *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*, KSA 9.508: “¡Trabajo libre! ¡Trabajo esclavo!”.

¹⁸ Debord, G., *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos, Valencia 1999, p.48, cursiva nuestra.

¹⁹ Debord, G., *ibid*, p.50 & p.55.

Rousseau nos cuenta respecto a su iniciación en la tarea de ganarse la vida unas cosas muy parecidas a las que podemos escuchar hoy en día. Nos dice que en su juventud, primero, ensayó el trabajo de *procurador*, pero que “la esperanza de ganar dinero por medio de ocupaciones vulgares cuadraba mal a mi carácter altivo; aquella ocupación me parecía fastidiosa, insoportable, la asiduidad y la sujeción acababa por desalentarme, y así es que nunca entré en la oficina sino poseído de un sentimiento de repulsión profunda, que iba creciendo cada día (...). En fin, fui echado ignominiosamente de la escribanía por inepto, y los amanuenses trajeron el fallo de que yo no servía más que para manejar la lima”²⁰. Después, en segundo lugar, indica que le orientaron hacia el trabajo de *grabador*, que le gustaba el trabajo de grabado para relojería y que quizá hubiese logrado perfeccionarse en ése empleo de no ser por la falta de libertad que implicaba: “Quizá lo habría logrado sin la brutalidad del amo y la excesiva sujeción que me lo hicieron enojoso. Dedicábame a hurtadillas a otros trabajos del mismo género, pero con el aliciente de la libertad”²¹, lo que nos muestra la oposición entre necesidad y libertad, entre trabajo libre y trabajo esclavo. Y cuenta que pronto olvidó todo el latín, la antigüedad y la historia, que había aprendido de sus preceptores, ante la brutalidad y zafiedad del disciplinamiento laboral: “ya no me acordaba de que hubiese habido romanos en el mundo (...) Los gustos más viles y la más crasa bribonería suplantaron a mis delicados entretenimientos, de que ni conservé la memoria siquiera”²². Se puede apreciar también que su animadversión al trabajo provenía de su educación temprana, donde estaba “acostumbrado a una perfecta igualdad con mis superiores en cuanto al modo de vivir”²³. La codicia y la impotencia, ante las malas condiciones de trabajo fueron creciendo, según nos dice, y aprendió a codiciar, disimular, mentir y hasta a robar, expresándolo en términos spinozistas: “Siempre conducen a esto la codicia y la impotencia”²⁴.

La renta es necesaria para la supervivencia, pero siempre como medio, nunca como fin, ya que de lo contrario se confunde la adquisición de una cualidad con el pago de una cantidad. Ya Platón advertía sobre el peligro de la soberanía del alma apetitiva²⁵, de la dinámica insaciable del deseo de la cual

²⁰ Rousseau, *Confesiones*, Primera parte, Libro primero, Planeta, Barcelona, 1993, p. 32.

²¹ *Ibid.*, p. 33.

²² *Ibid.*, p. 32.

²³ *Ibid.*, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, p. 34.

²⁵ Platón, *República* IV, 442a-b.

la postmodernidad ha querido leer tan sólo sus virtualidades positivas; ese nomadismo del libertarismo deleuziano tan acorde con el flujo de capitales²⁶. Por eso también Rousseau, antes de Nietzsche, nos advierte que: “Ninguno de mis gustos dominantes puede adquirirse con dinero. Necesito goces puros y el oro los envenena todos. Por ejemplo: (...) Si el ardor de la sangre me excita a los placeres sensuales, mi corazón alterado exige amor. Comprado, perdería a mis ojos todo su encanto, y dudo que pudiese aprovecharlo. Lo propio me sucede con todos los placeres que se hallan a mi alcance, pagados son desabridos”²⁷. Abundante ha sido la analogía entre trabajo asalariado y prostitución, entre tener que vender el cuerpo y tener que vender la fuerza de trabajo, pero poco se ha dicho de la terrible pérdida que supone la mediación del valor de cambio a la hora simplemente de establecer relaciones sociales. Tan sólo pensadores como Santiago Alba Rico han llamado la atención sobre el hecho de que la sociedad capitalista sea una sociedad sin cosas, ni para comer, ni para mirar, ni para usar, que sea exclusivamente un mundo de mercancías en el que desaparece toda comunidad, un mundo sin Cultura; un espacio virtual de no-lugares donde las cosas-símbolo son suplantadas por virtualidades fantasmales. Pero es difícil encontrar alguien, entre los filósofos políticos del momento, que guarde igualmente las distancias respecto al progresismo desarrollista y respecto al tercermundismo tribalista.

La ley antimonopolio del liberalismo fue originalmente inventada por Solón de Atenas²⁸, derogador de la esclavitud por deudas e inventor de la democracia, pero la acumulación desmedida era en la antigüedad un delito y un pecado, *hybris*, contra el que protegía la institución del ostracismo (expropiación incluida), que habría de aplicársele a todo aquel que acapare los recursos necesarios para que o todos o al menos un gran número de los miembros de una comunidad política puedan vivir no sólo *en*, sino también *con* libertad. Sin embargo a Billy Gates sólo se le exige que divida sus posesiones y permita que haya un número reducidísimo de acaparadores en un mundo, el nuestro, en el que el 75% de la población carece de lo mínimo indispensable para una supervivencia digna. La fiebre del oro tiene mucho

²⁶ “Y no deja de ser paradójico (...). Un nuevo y enloquecido nomadismo”. Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible*. 5. “El fin del neolítico. Comer y mirar: La medina intangible”. Editorial Hiru, Hondarribia 2001, p. 234.

²⁷ Rousseau, *Ibid.*, p. 38. En el mismo sentido dirá Nietzsche: “Oro. –Todo lo que es oro no brilla. La más suave radiación es lo propio del metal más precioso” (*Menschliches, Allzumenschliches* II. Zweite Abtheilung: *Der Wanderer und seine Schatten*, §340, KGW IV-3.338).

²⁸ Aristóteles, *Política*, Libro I, Cap. XI, 1259a.

que ver con ello y pretender erradicar el alma apetitiva es algo iluso, el alma irracional no puede ni debe desaparecer sino que, como la libido freudiana, ha de ser encauzada y limitada sin generar represión ni frustración:

“El oro nunca me pareció tan precioso como se supone. Hay más: nunca me ha parecido muy cómodo: por sí mismo para nada sirve; para gozar de su posesión es preciso transformarlo; hay que comprar, regatear, verse engañado muchas veces, pagar bien para ser mal servido (...). Si por ventura hubiese tenido una renta suficiente para vivir cómodamente, de seguro que jamás hubiera tenido la menor sombra de avaricia; disiparía mi renta por entero sin que soñara en aumentarla: pero me tiene con temor mi situación precaria. Adoro la libertad y aborrezco la molestia, la fatiga y la sujeción. Mientras me queda algún dinero no he de temer por mi independencia y me dispensa de empeñarme en procurármelo nuevamente, necesidad que me pareció siempre horrible: así que, temeroso de verlo pronto agotado, lo sepulto. El oro que se tiene es instrumento de libertad; el que se busca lo es de servidumbre. He ahí por qué lo encierro y nada codicio sin embargo. Mi desinterés, por tanto, no es sino pereza; el gusto de poseer no vale el trabajo de adquirir²⁹”.

La pereza rousseauiana no es una pereza inactiva, sino más bien una lucidez, producto del ocio, de un ocio tan sólo epicúreamente arrancado al neg-ocio, milagrosamente alcanzado por unos pocos, cada vez más pocos, en la sociedad capitalista. La paradoja estriba en que “el inmenso potencial de ocio liberado no ha desprendido a la humanidad en absoluto de las cargas del trabajo”³⁰ sino al contrario, resulta que contra más ciencia y más desarrollo, en lugar de mayor libertad, lo que aumenta sorprendentemente es el reino de la necesidad, tornándose cada vez más acuciante y omnipresente. En tales condiciones surge la tentación de volver la espalda a la Ilustración, a ese camino de la Razón como espacio para la libertad que desde Grecia a nuestros días se ha visto sojuzgado y tergiversado, representando hoy la más noble de las sendas perdidas. Pero un análisis de los caminos y las consecuencias de darle la espalda al proyecto de Grecia resulta lo más favorable para retornar a la vía ilustrada, pues en lugar de concluirse que sería mejor ser analfabeto e iletrado (puesto que el saber y el poder como dominación se encuentran coimplicados) se concluye que lo mejor sería lograr que la voluntad de poder de la razón, de la ciencia y de la técnica, se manifestase sobre

²⁹ Rousseau, *Ibid*, p. 38-39 & p. 40.

³⁰ Fernández Liria, C., *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Editorial Hiru, Hondarribia, 2001. Tercera Parte, capítulo I: “Trabajo, ocio y política en la sociedad moderna”, p. 239. Cfr. págs. 182, 211-212, 215-216, y 228.

todo como voluntad de potencia y no de dominio. Algo para lo cual no basta con alejarse a los afueras, sino que pasa por la recuperación de la política de manos del mercado.

3. Nietzsche contra *el reino de la libertad* en sentido romántico. Genealogía del ocio apolítico postmoderno en el afuera del estado

Citando a Schopenhauer y contra el romanticismo que él mismo alentó, un Nietzsche hegeliano e ilustrado nos indicará que: “*La religión no ha contenido nunca verdad alguna, ni directa ni indirectamente, ni como dogma ni como parábola*, pues nació del miedo y de la penuria y se introdujo furtivamente en la vida aprovechando los errores de la razón”, añadiendo que: “Realmente, entre las religiones y la auténtica ciencia no existe ningún tipo de parentesco, ni de amistad, ni tan siquiera de enemistad: viven en mundos diferentes. Toda filosofía que en las tinieblas de sus visiones últimas permita vislumbrar el destello de un cometa religioso, hace recelar de todo lo que propone como ciencia, lo cual no es sino religión, aunque bajo la apariencia de ciencia”³¹. La teología no será más que una artimaña de una religión que cuando duda ya de sí misma intenta asentarse sobre una teoría filosófica, impregnándose de ella y llevando a la “superstición del sentido alegórico”. Nietzsche conoció bien la *idea de reino de la libertad del romanticismo alemán*, que sostendría en su juventud y de la que luego se distanciaría, para retornar en su madurez a ser *anfíbio* (filósofo poeta o artista que filosofa³²). En el §111 de *Humano demasiado humano* I se nos explica que procede la religión de una época en la que era total la ignorancia del ámbito de lo necesario y anterior al descubrimiento de leyes naturales o del concepto de causalidad natural: “faltaba totalmente el concepto de *desarrollo natural*”, idea que sólo comenzó a despuntar entre los griegos “a través del concepto de *moira* (destino) que estaba por encima de los dioses”. La religión fue en sus orígenes “una trama descomunal de arbitrariedades” pues “no existía una lógica en virtud de la cual algo *tenía que ser* de tal o cual modo o *tenía que suceder* de esta o de aquella manera”. En ese entonces “el hombre era la norma; la naturaleza la falta de normas”, el primitivo estaba fuertemente determinado por la cultura, por la tradición, pero para los hombres del siglo XIX era precisamente al contrario, el hombre carecía de normas y era la natu-

³¹ Nietzsche, *Humano demasiado humano* I, *La verdad en la religión*, §110.

³² Nietzsche, *Ibidem*.

raleza la que se consideraba armónica y ordenada. Grave error, si consideramos que el hombre también es naturaleza, como hará finalmente Nietzsche, y si no olvidamos que su condición es *anfibia*³³, recogiendo la hibridación pero ya no en el sentido idealista del poeta-filósofo, sino en el sentido de un proceso de *feedback* entre la necesidad natural (razón necesaria) y la libertad (razón contingente), entre un crear e inventar que sólo puede surgir desde un conocer y descubrir.

En los estadios primitivos el curso de cualquier acontecimiento y la acometida de cualquier acción se consideraba como algo dependiente por completo de las arbitrariedades de la naturaleza, el salvaje no tenía el privilegio de la acción: “Para él la Naturaleza, inconcebible, terrible y misteriosa, debe ser el reino de la libertad, de la arbitrariedad, del poder más manifiesto, que pertenece a un nivel de existencia sobrehumano, al igual que Dios³⁴”. Para poder influir en el curso de los acontecimientos, dominar de algún modo esa Naturaleza incógnita, a fin de “imponer una ley a la naturaleza”, el hombre primitivo concibió la magia y el milagro, siendo el culto religioso el fruto de semejante pretensión. El proceso de consolidación del culto religioso descrito por Nietzsche a continuación es el mismo que narra Sir James Frazer al comienzo de *La Rama Dorada*: 1º súplicas y ruegos; 2º consensos y acuerdos; 3º la magia y los hechizos. Del mismo modo que el grupo más débil puede llegar a someter a los más fuertes en una sociedad: “el individuo más débil cree igualmente poder doblegar a los poderosos espíritus de la naturaleza”.

Las ceremonias o rituales han de estar estrictamente ordenadas, ya que el buen orden del ritual asegura el buen orden del mundo, pero el procedimiento mágico-religioso de habérselas con la naturaleza es el inverso al procedimiento científico: “El sentido del culto religioso es ordenar y disponer la naturaleza en beneficio del hombre, *imprimirle una legalidad que antes no tenía*, mientras que actualmente se quiere *conocer* la legalidad de la naturaleza para penetrar en ella”³⁵. Conocer no es inventar, no es crear algo que no había, sino descubrir, sin que ello implique, en principio, ninguna modificación en lo descubierto. Sólo una vez que se conoce es posible, en virtud de

³³ “El aniquilamiento de los ideales, el nuevo desierto, las nuevas artes para soportarlo, nosotros, los anfibios”. Nietzsche, *La Voluntad de Poder* (2), §617: KGW 1885-1887 VIII 1.320; id. VIII, 7[54].

³⁴ “Ihm muss die Natur – die unbegriffene, schreckliche, geheimnisvolle Natur – als das Reich der Freiheit, der Willkür, der höheren Macht erscheinen, ja gleichsam als eine übermenschliche Stufe des Daseins, als Gott”. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches Das religiöse Leben. El nacimiento del culto religioso*, §111.

³⁵ Nietzsche, *Ibid.*, §111. Cfr. Spinoza, *Ética* I, Apéndice.

ese conocimiento, producir, modificar el mundo que nos constituye, no quedar completamente a merced de las arbitrariedades de la naturaleza y ganar el privilegio de la acción.

La Ilustración se forjó desde Grecia hasta nuestros días en esa precisa línea que identificaba *Razón y Libertad*, el descubrimiento de lo necesario y, por tanto, la posibilidad de modelar lo contingente. Frente al reino de la necesidad de la naturaleza se abrió entonces el *reino de la libertad*, invirtiendo la consideración idealista, espiritualista y animista, que lo planteaba y plantea al revés, cabeza abajo. No es la Naturaleza el ámbito de la libertad y el Arte y la Religión las dos formas por excelencia de acceder a ella, como pensaba el Romanticismo y ha repensado el postmodernismo hermenéutico, sino al contrario, la Naturaleza es el reino de la necesidad y es precisamente a través del dominio de ese reino, a través de las ciencias y la filosofía, como se puede tener acceso, al reino de la libertad, al arte y la creatividad. Sin dejar esta prioridad materialista bien patente, invirtiendo la jerarquía ontológica, se arriba al camino que llevaría desde la idealista *Mitología de la razón* hasta el nacionalsocialismo, generando o bien una *conciencia desdichada* o una *autosatisfacción* ingenua³⁶ en la contemporaneidad.

Pero para la postmodernidad antimoderna el arte es el verdadero ámbito de libertad, no la razón, sino la estética del apartamiento del mundo es la libertad por antonomasia, una libertad en la que no cabe ninguna reconciliación entre el *rey poeta* y el *rey filósofo*; un mundo reivindicado por la ontología hermenéutica, postura patente en *Warheit und Methode* de H. G. Gadamer o en *Oltre l'interpretazione* de G. Vattimo y que también subyacerá a los trabajos de Deleuze. Como en Hölderlin y Schelling el arte es la preparación del *reino de la libertad*, secularización mal realizada del *reino de Dios*. En el arte es posible la realización del reino de la libertad.

Según la retirada romántico-postmoderna de la lucha de clases en el arte es posible la realización libre de cada individuo, el despliegue de todas sus fuerzas. Se retoma en este marco la idea kantiana de lo bello como símbolo de lo bueno. Este proceso tiene su cumbre en el Kant de la *Crítica del juicio* y sobre todo, como hemos visto, en el Romanticismo alemán. La *estética kantiana* se presenta como una finalidad sin fin, como un juego, mientras que la lectura teleológica de la realidad nos acerca al tema de los seres vivos en la naturaleza, y al de la historia en ese *reino de la libertad* que es la natura-

³⁶ Fernández Liria, C., *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Editorial Hiru, Hondarribia, 2001. Tercera Parte, capítulo II: "La lógica del exterminio. Sobre la mitología de la razón", cfr. p. 278-279 ss. y p. 284. Y sobre la posibilidad de su correlato o en una *conciencia desdichada* (cfr. p. 288) o en una *autosatisfacción* ingenua (cfr. p.309, 314, 316), ver las páginas señaladas entre paréntesis.

leza nouménica. Porque de la desconocida raíz común kantiana al *deus absconditus* levinasiano no hay mucha distancia³⁷.

En la *Crítica del juicio* dirá Kant al distinguir entre el *genio* del *sabio*, que el segundo puede exponer todos los pasos que le han llevado hasta el saber, de modo que otros podrán repetirlos, mientras que el segundo no sabrá cómo ha creado la obra de arte. A diferencia de la ciencia –seguirá Kant– el arte no puede aprenderse, se puede aprender todo lo que Newton enseña, pero no puede aprenderse a realizar poesías hermosas, sino que tras aprenderse los preceptos de la poética sólo lo logrará quien haya recibido de la naturaleza dotes para la realización del arte bello. El poeta crea *ideas estéticas* (representaciones de la imaginación sin ningún concepto adecuado) de manera análoga a como el filósofo llega a forjar *ideas de razón* (conceptos de los cuales ninguna *intuición* o representación de la imaginación puede ser adecuada)³⁸. Contra semejante titán del pensamiento surge otro, Hegel, que se yergue contra la idea del genio, recogida de Kant por el Romanticismo, al presentar la verdad como algo que únicamente puede ser fruto del proceso del saber. Por eso en la penúltima parte del *Prólogo* a la *Fenomenología*, Hegel criticará tanto a la *genialidad* como al llamado *sano sentido común*³⁹. El Arte y la Religión, así como la Filosofía, son partes del proceso hacia el *saber absoluto*, no carecen de reglas ni pasos a seguir, pues, por ejemplo, el genio de la poesía ha de someterse a las reglas del lenguaje y de la versificación para producir la obra y estará tan en condiciones de dar clase y explicar los pasos que ha seguido hasta llegar a su producción como Newton respecto de la física clásica.

No hay un afuera del *reino de la necesidad* entendido como ciencia infusa, estética difusa o religión mística, el trabajo es previo a la libertad, si bien la promesa ilustrada de la sociedad del bienestar, y en esa paradoja nos debatimos, se ha convertido en la pesadilla de la sociedad del malestar, en la que nunca se había trabajado tanto y nunca habían existido los tantos medios y posibilidades de liberación del trabajo⁴⁰.

³⁷ Royo, S., “Escatología mesiánica y violencia estructural en la constitución de un mundo hipócrita: la deconstrucción derridiana del pensamiento de Emmanuel Levinas”. Revista *Anales del seminario de metafísica* (1997), nº 31. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, págs. 105-131.

³⁸ Kant, *Kritik der Urtheilskraft* §§ 46-50.

³⁹ A este respecto véase: Revista de Filosofía *A Parte Rei*: Enero de 2002. <http://aparterei.com/page29.html>. Royo, S., “Del Materialismo Histórico a la Ontología Hermenéutica: Anomalías de la Dialéctica Ser-Devenir”. En: <http://aparterei.com/ap197.htm>

⁴⁰ Respecto a como un medio de liberación puede llegar a manifestarse tan sólo (o también) como medio de dominación: Cfr. Royo, S., “La ambigüedad de la escritura”, Revista *Éndoxa* nº12, dos volúmenes, 883 págs.; Universidad Nacional de Educación a Distancia, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* 206
Vol. 35 (2002): 193-222

4. Perspectiva histórica de la jornada laboral en los países más desarrollados. De la utopía a la ley

Estamos acostumbrados hoy en día a que se nos diga que los debates sobre política y economía ya no pueden plantearse desde la dicotomía *liberalismo vs. socialismo*, porque se supone que la dicotomía ideológica habría quedado obsoleta y anacrónica para el mundo en el que vivimos. Pero una ojeada a las argumentaciones actuales de la patronal y a las contestaciones de los sindicatos más rebeldes nos mostrará que la misma lucha y los mismos argumentos se reproducen, quizá a otra escala, y que el mundo no ha cambiado tanto como para que los análisis clásicos de la era moderna hayan quedado inoperantes e inválidos a la hora de comprender los sucesos actuales y proponerse medidas de acción en consecuencia.

En Francia fue necesaria la revolución de 1848 para que surgiese la “Ley de las 12 horas” de jornada laboral. Teniendo en cuenta que no sería necesario prohibir, esto es, legislar desde el Estado limitaciones, lo que nadie hiciese ni desease hacer, vemos en la ley de las 12 horas la limitación-reducción real de jornadas de 16 y 18 horas. En los *General Statutes of Massachusetts*, donde se recogen ordenanzas promulgadas entre 1836 y 1858, leemos: “Ningún niño de menos de 12 años puede trabajar en una fábrica más de 10 horas diarias” (Cap.60.3). Hoy ya no trabajan los niños en Occidente, pero eso, se podría seguir argumentando, nos deja en una condición de inferioridad para competir en el mercado con quien dispone de mano de obra tan barata. El caso de las grandes multinacionales de calzado deportivo, como Nike o Adidas, ha sido suficientemente ilustrativo al respecto. Un vistazo a la prensa actual nos muestra la actualidad de las argumentaciones decimonónicas que apelan a la competitividad para justificar la explotación, que sólo consiguen promover la involución y el retroceso: “Más de ochenta países tenían en el año 2000 una renta *per cápita* inferior a la de 1990. (...). Amnistía Internacional (AI) destaca en su informe presentado ayer en Madrid que ‘la globalización no es una excusa para que los Estados eludan sus responsabilidades’. ‘Muchos Estados afirman que se han visto obligados a adoptar una política económica que mina los derechos sociales, económicos y culturales. Pero ésta es una afirmación falsa, porque los gobiernos tienen poder suficiente para defender a sus ciudadanos frente a las acciones arbitrarias de empresas multinacionales o de la presión de instituciones económicas intergubernamentales’”⁴¹.

Madrid 1999. Artículo, nº3, vol.I, págs. 51-77.

⁴¹ Diario *El País*. Titular: *Amnistía Internacional denuncia que al menos 1300 millones de personas sobreviven con 200 pesetas diarias. La pobreza, la deuda y violaciones de los*

Cuando el protosocialista Robert Owen⁴², no sólo defendió teóricamente la necesidad de una reducción cada vez mayor de la jornada de trabajo, sino que, además, implantó realmente en su fábrica de New Lanarck la jornada de 10 horas, se burlaron de su proyecto calificándolo de utopía comunista. Pero la utopía llegaría a ser Ley en los países más desarrollados.

En la Francia de 1844 a la prostitución de las obreras para poder lograr alimentar a sus hijos se la llamaba “la undécima hora de trabajo”, situación generalizada en la Europa del momento, de modo que todos los que no somos príncipes, nobles y ricos, desde hace cinco o seis generaciones, somos, con perdón, unos hijos de puta. Condición de la que nos hemos olvidado por el simple hecho de no tener que ejercer, los trabajadores de Occidente, hoy en día, en la calle. Pero ese desprecio de los orígenes podría devolvernos a semejante condición y resulta favorable a quienes tratan de imponer regresiones e involuciones, como la OCDE o el FMI, organismos del ultraliberalismo, que preconizan, al igual que ya se hacía en el siglo XVIII, la necesidad de imponer una mayor flexibilidad en el horario de trabajo, lo que significa aumento de los horarios y despido libre o barato; condenando las disposiciones relativas a la seguridad en el empleo, pidiendo la supresión del salario mínimo y la disminución, cuando no la eliminación, de las cotizaciones sociales, exigiendo y logrando una mayor privatización.

En Estados Unidos, el primer fruto de la guerra civil no fue sólo la liberación de los esclavos negros del sur, sino la petición de la jornada de 8 horas (Congreso de Baltimore, 1866). En esto seguían de cerca las reivindicaciones europeas del Congreso de la Internacional socialista: “Proponemos las 8 horas de trabajo como límite legal de la jornada de trabajo” (AIT, Ginebra 1866). En 1888 cuatro obreros anarquistas fueron colgados en Estados Unidos por atreverse a reivindicar la utopía de la jornada laboral de 8 horas. Pero la utopía llegaría a ser Ley en los países más desarrollados.

La evolución de la reducción de la jornada laboral no ha sido igual en todos los países. Así como la abolición de la pena de muerte, sorprendentemente, se produjo antes en España (1978) que en Francia (1981), respecto a los adelantos sociales en materia laboral tampoco los progresos han sido lineales ni simultáneos. En España, en 1873 importantes huelgas y manifestacio-

derechos humanos acompañan a la globalización. Jueves 31 de mayo de 2001.

⁴² Owen no sabía que estaba laborando, sin quererlo, también en la misma dirección que luego propondrá Bentham al ofrecer su *Panopticon*, en la constitución de lo que Foucault denunciará como *poder disciplinario*, dada la paradoja del aumento de dominación en lugar de la liberación a través de la eficiencia higienista y científico-técnica de la fábrica y la empresa. (Cfr. Marx, K., *El Capital*. Libro I, sección IV, capítulo XIII, 9: *Legislación fabril. «Cláusulas sanitarias y educacionales».* Su generalización en Inglaterra).

nes conseguirán, para Cataluña, “la semana de 64 horas”, ante lo cual los empresarios catalanes auguraron la ruina de la región y su futuro atraso respecto a las demás regiones de España. En 1890 se suceden huelgas generales en Bilbao y manifestaciones “pidiendo la jornada de 10 horas”. Entre 1900 y 1901 se moviliza la ciudad de Barcelona “reivindicando la jornada de 8 horas”. Y en 1906 vemos una nueva huelga general en Bilbao que solicita “la jornada de 9 horas”. En 1910 importantes huelgas en varios puntos de España “consiguen la jornada de 9 horas y media”. En 1913 la huelga general de la industria textil de Barcelona, que afecta a 100.000 trabajadores, logra la “implantación de la semana inglesa”. En 1919 los sindicatos UGT (marxista) y CNT (anarquista) al unísono con una campaña internacional por la implantación generalizada de las ocho horas, reclaman que sea “concedido o conquistado” dicho objetivo. Se desarrollan, ese mismo año, durísimas huelgas (como la de “La Canadiense”) y manifestaciones en numerosos puntos de España, lográndose la “reducción generalizada de la jornada laboral a ocho horas” en todo el territorio nacional. Se aprecia claramente que hubo que luchar palmo a palmo la reducción de cada minuto. Nuestra actual jornada de 40 horas fue implantada en 1919, luego desde hace más de 80 años no hemos conseguido reducir la jornada general de trabajo. Inmovilismo no equivale a retroceso, cierto, pero significa que no son los trabajadores los que más se han beneficiado de los grandes desarrollos del siglo XX.

Ya escribió Lord Keynes en su *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936) que “los principales inconvenientes de la sociedad económica en que vivimos son su incapacidad para procurar la ocupación plena y su arbitraria y desigual distribución de la riqueza y los ingresos”, añadiendo que:

“En el momento actual, la gente está excepcionalmente deseosa de un diagnóstico más fundamental; más particularmente dispuesta a recibirlo; ávida de ensayarlo, con tal que fuera por lo menos verosímil. Pero fuera de ese talante contemporáneo, las ideas de los economistas y los filósofos políticos, tanto cuando son correctas como cuando están equivocadas, son más poderosas de lo que comúnmente se cree. Los hombres prácticos, que se creen exentos por completo de cualquier influencia intelectual, son generalmente esclavos de algún economista difunto.”⁴³

Algunas de las utopías teóricas acaban siendo leyes realistas, por más que los que se autoconciben como hombres prácticos sigan diciendo lo que sus

⁴³ Keynes, op.cit. L. VI, cap. 24, I & L. VI, cap. 24, V.

homólogos de los siglos XIX al XX, que hay que competir y que no puede competir el que trabaja menos con el que trabaja más, creyendo estar al día mientras citan lugares comunes del liberalismo dieciochesco, refutados históricamente, e imaginando no ceder a ninguna ideología.

Hoy se está pidiendo en algunos países, como España, y legislando ya en otros, como en Francia, la jornada de 7 horas diarias, pese a que países como Holanda cuentan con la jornada semanal de 35 horas desde los años 60. ¿Acaso los países que han implantado progresivas reducciones de la jornada laboral se han hundido? (como profetizaban y profetizan los empresarios apelando a la imposibilidad de competir con los demás). ¿Acaso no siguen siendo, esos mismos, los países más desarrollados del planeta?. ¿No será que la lógica de la competitividad no lleva hacia un mayor bienestar social, sino que, al contrario, el bienestar social habrá surgido, precisamente, de las progresivas limitaciones y reducciones de la lógica de la competitividad?.

El joven Marx, que era un entusiasta del desarrollo tecnológico-material, esperaba que de la ciencia y de la técnica habrían de venir las condiciones necesarias para el aumento de la liberación del trabajo:

“Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede *tiempo* para *poder* crear y gozar espiritualmente. Los progresos en el organismo del trabajo ganan este tiempo. ¿No ejecuta frecuentemente, en la actualidad, un solo obrero en las fábricas algodoneras, gracias a nuevas fuerzas motrices y a máquinas perfeccionadas, el trabajo de 250 a 350 de los antiguos obreros? Consecuencias semejantes en todas las ramas de la producción, pues energías naturales exteriores son obligadas, cada vez en mayor medida, a participar (X) en el trabajo humano. Si antes para cubrir una determinada cantidad de necesidades materiales se requería gasto de tiempo y energía humana que más tarde se ha reducido a la mitad, se ha ampliado en esta misma medida el ámbito para la creación y el goce espiritual sin ningún atentado contra el bienestar material. Pero incluso sobre el reparto del botín que ganamos al viejo Cronos en su propio terreno decide aún el juego de dados del azar ciego e injusto. Se ha calculado en Francia que, dado el actual nivel de producción, una jornada media de trabajo de cinco horas para todos los capaces de trabajar bastaría a la satisfacción de todos los intereses materiales de la sociedad... Sin tomar en cuenta los ahorros gracias a la perfección de la maquinaria, la duración del trabajo esclavo en las fábricas no ha hecho sino aumentar para una numerosa población.”⁴⁴

⁴⁴ Marx, K., *Manuscritos de París*, 1844. Primer manuscrito. *Salario*: IX-X.

El que para producir, con la ayuda de la maquinaria, sea necesaria menos fuerza de trabajo humana que en el pasado, a quienes más ha beneficiado es a los propietarios de la fuerza de trabajo mecánica, en modo alguno ha disminuido el trabajo y sólo ha aumentado la renta en relación a la inflación y a las necesidades del consumo conspicuo.

El anarquismo tuvo la misma fe en el progreso tecnológico y en el desarrollo productivo que el marxismo: “Más realista que otros reformadores, Kropotkin calcula en 1902 que –para proporcionar una vida cómoda a todos– los miembros de cada comuna deberán trabajar entre cuatro y cinco horas diarias durante dos décadas”⁴⁵. La *propuesta de las treinta horas de Kropotkin* parte de su planteamiento realista, es decir, atendiendo a los medios de su época, ya que si la sociedad llegase a eliminar el despilfarro superfluo de la producción de lujos para los ricos y a disminuir la necesidad de burocracia y vigilancia para los trabajadores, se nos dice, se podrían entonces “utilizar esas fuerzas en el aumento de la productividad de la nación, para limitar las horas de trabajo a cuatro y aun a tres”⁴⁶.

También en el ensayo de Marx *Crítica del Programa de Gotha*, escrito en 1875, constan las observaciones críticas al proyecto del futuro *partido obrero unificado de Alemania*, que giran en torno al problema que nos ocupa. El proyecto pecaba de graves errores y hacía concesiones de principio a las ideas bismarckianas de Lasalle. Marx y Engels, a la vez que aprobaban la creación del partido socialista único de Alemania, se pronunciaron en contra del compromiso ideológico con los lasalleanos y lo sometieron a dura crítica:

“*Primera parte del párrafo*: «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura». El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa

⁴⁵ Escohotado, A., *Caos y Orden*. II Parte, VIII: *El parto del pueblo*, pág.139, nota 9. Editorial Espasa-Calpe, Madrid 1999. Aunque Escohotado no indica la fuente de esa información, ésta seguramente procede de: Kropotkin, *La conquista del pan*. Editorial Zero-Zyx. Madrid 1973. *Vidas y medios* II, p.79. “¿Cuántas horas diarias de trabajo deberá suministrar el hombre para asegurar a su familia una alimentación nutritiva, una casa conveniente y los vestidos necesarios? Esto ha preocupado mucho a los socialistas, los cuales admiten generalmente que bastarán cuatro o cinco horas diarias –por supuesto, a condición de que todo el mundo trabaje–. A fines del siglo pasado, Benjamin Franklin ponía como límite cinco horas; y si la necesidad de comodidades ha aumentado desde entonces, también ha aumentado con mucha más rapidez la fuerza de producción” (Kropotkin, op.cit. *Vidas y medios* II, p.76-77).

⁴⁶ Kropotkin, op.cit. *Vidas y medios* II, p.79.

con los correspondientes objetos e instrumentos. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. Por cuanto el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, por tanto su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y por consiguiente, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural*; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales de [10] trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso.”⁴⁷

Ligado a la simple reivindicación del trabajo que olvida la de las condiciones materiales de trabajo relacionadas con el *plusvalor* está la cuestión de la negación del ocio, del neg-ocio como centro del sistema capitalista, pero previamente, subyaciendo a ambas, nos encontramos con la *teoría del valor*.

Marx distingue entre varias clases de valor⁴⁸, teoría que vamos a intentar clarificar, desarrollar y ampliar subdividiendo el análisis de las fuentes de riqueza de la siguiente manera: 1. El valor en sentido estricto. 2. El valor de uso. 3. El valor de cambio. 4. El valor de la naturaleza y del producto natural. 5. El valor de la vida humana.

1. *El valor en sentido estricto*. Es la energía empleada por el hombre para producir, tanto valores de uso como valores de cambio. Aquello que les es común a los bienes y las mercancías y que se manifiesta en la relación de cambio es el trabajo humano materializado en ellas. Ese es su *valor propiamente dicho*. La magnitud de valor de una mercancía se mide por la *cantidad de trabajo* que contiene, *quantum* de trabajo; que equivale al *tiempo de trabajo* medio necesario para su producción en una sociedad dada.

Bajo el régimen capitalista, la apropiación derivada de la propiedad privada de los medios sociales de producción, tanto de los intelectuales (como las teorías científicas), como de los tecnológicos (maquinaria), y de los naturales (tierras y materias primas); requiere la privatización de la fuerza de trabajo, esto es, su conversión en valor de cambio y su asignación de un precio

⁴⁷ Marx, K., *Crítica del Programa de Gotha* I, 1.

⁴⁸ Marx, K., *El Capital*. Libro I: *El proceso de producción del capital*. Ed. Siglo XXI, Libro I/Vol.I. Madrid 22ª ed. española 1998. Si bien, puesto que su objetivo era analizar la estructura de la sociedad capitalista, se vio obligado a hacer hincapié en el binomio valor de uso / valor de cambio, desatendiendo los demás.

de mercado. De manera que, si bien el trabajo se paga por su valor en sentido estricto, esto es así, una vez expropiadas las condiciones de producción, los medios de producción y los beneficios o excedentes de la producción.

2. *El valor de uso*. Es una medida en parte objetiva y en parte subjetiva del valor de un bien, ya que depende de las necesidades del ser humano que, a parte de las indispensables para la supervivencia, que se pueden considerar objetivas, esto es, por ejemplo, la cantidad de proteínas que por término medio debe ingerir un cuerpo humano para estar suficientemente nutrido; están sujetas al capricho particular, a lo que se considera útil después de deducir lo necesario.

3. *El valor de cambio*. Es una medida objetiva del *valor de una mercancía*, concebida por Marx como la relación cuantitativa de intercambio entre mercancías. De dicha relación y de la oferta y la demanda, depende la determinación del *precio en el mercado*. Es una constante de la economía desde Marx a nuestros días el confundir *valor* y *precio*, cuando lo único que puede tener precio es un valor de cambio.

4. *El valor de la naturaleza y de las producciones de la naturaleza*. Es el valor de las tierras y de los productos no mediados por el hombre. a) En principio, la naturaleza y los productos naturales *no tienen valor en sentido estricto*, ya que sólo tiene valor en dicho sentido, el producto del trabajo humano o actividad humana que produce algo tranvasando energía del sujeto productor al objeto producido. Sin embargo, aunque la naturaleza no tenga valor en sentido estricto y mucho menos precio (valor de cambio en el mercado), sí que posee un valor de uso y, además, genera este valor por sí misma. Un ejemplo de ello es la caza y recolección en las sociedades preneolíticas. Una tierra sin cultivar pero fértil y de abundante fauna genera más valores de uso para los hombres que un desierto. El hombre en cuanto ser natural es también un ejemplo de este tipo de valor, sólo posee un valor de uso en cuanto que puede colaborar socialmente con otros hombres y, a diferencia de las materias primas, es el único objeto natural capaz de generar valor, propiedad que comparte con su madre, la naturaleza. b) Una vez expropiados estos bienes naturales de la propiedad colectiva adquieren un valor de cambio en relación a la cantidad disponible. Teniendo en cuenta su relativa escasez, y la oferta y la demanda que se genera entorno a ellos, adquieren un precio, que aumenta cuando se les incorpora trabajo y se tornan mercancías. Es entonces cuando el hombre, ya en cuanto peculiar objeto de la naturaleza capaz de producir no sólo valores en sentido estricto sino mercancías, es vendido y comprado en el mercado, esto es, adquiere a su vez un precio.

5. *El valor de la vida humana*. La vida humana no tiene un valor deter-

minado ni determinable objetivamente y de manera estable, no lo tiene en su origen y tampoco durante su desarrollo; ni siquiera lo tiene individualmente, ya que hay que tener en cuenta más cosas además de la energía que la sociedad ha empleado en su desarrollo. Bajo ese criterio se podría dar el valor de la vida humana, pero tan sólo a posteriori, es decir, una vez que la vida hubiese terminado y bajo el supuesto, incumplible, de que no hubiese tenido nunca ninguna traba en su desarrollo y hubiese dispuesto de todos los medios existentes para su construcción, obteniéndose así el valor del producto total, que puede dar una imagen imperfecta del valor del productor. Por eso en Heródoto, el sabio Solón le dice al rico Cresos, que de nadie se puede decir que ha sido feliz hasta que no ha acabado el último de sus días. La vida humana no se puede evaluar sino a posteriori y, malamente, ya que las potencias desperdiciadas por nuestra negligencia y nuestro egoísmo no entrarán en el cómputo final, aun representando un valor perdido.

Por eso resulta una medida cambiante, las vidas de los hombres no valen lo mismo, lo cual no quiere decir que se esté a favor de la pena de muerte, ya que no hay ninguna relación necesaria entre diferencias de valor y falta o carencia de valor. Toda vida humana es valiosa, pero unas formas de vida resultan más valiosas que otras. Su *valor* es *social*, y tiene que ver con tantos factores sociales que contribuyen al desarrollo o que lo inhiben, que no es posible enumerar todos los elementos intervinientes. El valor de una vida humana no puede ser sólo el de la energía socialmente necesaria para su construcción, porque la materia orgánica no es moldeable de la misma manera que la inorgánica; en el ser humano es la inversión social una variable entre otras, ya que también es posible, simultáneamente, la autoconstrucción individual, el trabajo gastado en la producción de uno mismo; y el objeto humano no es sólo un valor, sino, junto a la naturaleza, una fuente de valor. Se puede evaluar el valor de los huevos de la gallina que pone huevos de oro, pero no el de la gallina, al menos hasta que haya fallecido, y podemos evaluar cual hubiese sido el valor de toda su producción bajo el supuesto de que se desarrollase sin impedimentos y con la sociedad facilitando sus puestas áureas; lo cual, finalmente, tampoco nos daría el valor del productor sino el de la totalidad producida.

5. El reino de la libertad (*Reich der Freiheit*): el olvido del ocio ante el imperio de la técnica

La reivindicación del trabajo ha sido siempre un engaño, porque no se

reivindica la liberación del trabajo, no se reivindican las condiciones materiales de trabajo necesarias para la consecución colectiva del ocio, sino que, ingenuamente, se han reducido las reivindicaciones, a paulatinas subidas de sueldo, en el estrecho margen privilegiado del exceso de consumo conspicuo de Occidente. Casi nadie se dio cuenta de que “un alza masiva del salario (...) no sería más que una mejor remuneración de los esclavos⁴⁹”, pero es que los obreros del mundo desarrollado acabaron, mayoritariamente, queriendo y reivindicando ser burgueses. Michel del Castillo muestra claramente que los obreros no querían el comunismo, sino ser burgueses: “Tanguy sabía que a los obreros no les preocupaba mucho el comunismo, y que, para ellos, se trataba de ganar más y comer mejor; tal vez incluso trabajar menos⁵⁰”. Lo mismo que más de un siglo y medio antes nos dijese Zola al hablar de los deseos de Ragú, el obrero medio cuya ambición era ser amo y patrono⁵¹. Lo mismo, pero sin que el autor tuviera conciencia de ello, que se refleja en la magnífica trilogía de Arturo Barea, que quiere que su madre deje de ser pobre y se convierta en una *señora*: “Trabajaríamos los tres hermanos en la tienda y yo podría estudiar y llegar a ser ingeniero. Entonces la lavandera va a pasar a ser doña Leonor y tendrá una criada para que le haga la casa⁵²”.

La necesidad de ocio para la política y la teoría, asunto indudable para todo ciudadano de la Atenas de Pericles, es para el obrero medio de los siglos XIX y XX un algo incomprensible. Sólo para teóricos como Marx sería evidente el asunto, aunque otros como Bruno Bauer o Engels y Mao nunca lle-

⁴⁹ Marx, K., *Manuscritos de París*, XXVI, 1844.

⁵⁰ Castillo, M. del, *Tanguy. Historia de un niño de hoy*. Introducción de Antonio Muñoz Molina. Colección Correría, Editorial Ikusager. Vitoria-Gasteiz, noviembre 1999, II, cap.16, p.257-258. (Original: *Tanguy. Histoire d un enfant d aujourd hui*. 1ª edición francesa: Editions René Julliard, 1957; última: Gallimard 1995).

⁵¹ Zola, É., *Trabajo*. (1901). Traducción de Leopoldo Alas «Clarín». Ediciones de la Torre, Madrid 1991. Pág. 203: “Era el obrero del término medio, ni bueno ni malo, el producto estropeado del salario, tal como le hacía la actual organización del trabajo. Gritaba mucho contra el régimen del capital; le enfadaba el peso abrumador del trabajo impuesto, y hasta era capaz de una rebeldía pasajera. Pero el largo atonismo le había encorvado, tenía en el fondo alma de esclavo, respetuoso ante la tradición establecida, envidiando al patrono, dueño y soberano, que poseía y disfrutaba todas las cosas; y no alimentaba más que la sorda ambición de reemplazarle el mejor día, para poseer y disfrutar a su vez. El ideal, en suma, era no hacer nada; ser él patrono para no hacer nada”.

⁵² Barea, A., *La forja de un rebelde I. La forja*. (1ª edic.1951). Bibliotex 2001. Segunda parte. Capítulo VI: *Futuro*, p. 261. Ya fallecida su madre, en 1935, Barea conseguiría combinar su afiliación socialista a la UGT y la consecución de una criada y una segunda residencia con 17 habitaciones, cfr. *La forja de un rebelde III. La llama*. Primera parte. Capítulo I: *El pueblo perdido*, pp.13-14.

gasen a vislumbrarlo bajo la madeja de la necesidad de desarrollo científico y material. En 1845, Marx publicó *La Sagrada Familia*, contra Bruno Bauer y sus hermanos, y resume en sus Tesis sobre Feuerbach su *nuevo materialismo*. En la primera nos dice:

“A los judíos de la masa, a los judíos atados a la materia, se les predica la doctrina cristiana de la libertad espiritual, de la libertad teórica, esa doctrina espiritualista que, cargada de cadenas, se imagina ser libre y halla su felicidad en la idea, sintiéndose simplemente molesta por toda existencia con carácter de masa. «Actualmente los judíos están emancipados en la medida en que son avanzados en teoría; son libres en la medida en que quieren ser libres». Esta frase nos permite medir inmediatamente el abismo que separa al comunismo y al socialismo vulgares y profanos del socialismo absoluto. El primer principio del socialismo absoluto rechaza, como una ilusión, la emancipación puramente teórica y reivindica para la libertad real, además de la voluntad idealista, condiciones absolutamente tangibles, absolutamente materiales. ¡Qué inferior es, pues, a la santa crítica esta masa que cree necesarias las transformaciones materiales y prácticas, aún si no se tratara más que de *conquistar el tiempo y los medios simplemente indispensables para cualquiera que desee ocuparse de teoría!*⁵³”.

Al igual que en el anterior, en su escrito sobre *La Cuestión judía* (1844), Marx, siguiendo a Feuerbach y contra el pretendido criticismo de Bruno Bauer y sus hermanos, distingue entre la *libertad política*, simple emancipación en la teoría, declaración idealista (formal) de derechos universales, y la *libertad humana*, o emancipación humana, como realización efectiva y material de lo esgrimido a nivel de la conciencia. El ocio y las condiciones materiales son claramente indispensables para el acceso a la reflexión teórica y para la participación política, siendo los primeros los que condicionan primariamente a las segundas, aunque con posterioridad pueda darse la influencia de la teoría mediante un proceso de *feedback* o retroalimentación. De la misma época es la famosa *Tesis 11 sobre Feuerbach*: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es *transformarlo*”, donde deja clara su vinculación entre *teoría* y *práxis*. La necesidad de interpretar adecuadamente la realidad para poder llegar a transformarla, no como mero ejercicio intelectual⁵⁴. En un texto tan tardío como

⁵³ Marx, K. & Engels, F., *La sagrada familia*. 1845. Cap.VI. I. b.

⁵⁴ Cfr. Revista *A Parte Rei*, nº18, noviembre de 2001: *¿Qué es el materialismo?*: <http://aparterei.com/mate.htm>

el Libro III del Capital, nos sigue diciendo Marx, ya más consciente teóricamente, que la empresa de la modernidad es la libertad entendida como liberación del trabajo y consecución de ocio activo y creativo: “De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; (...). Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica⁵⁵”.

Engels no acabó de comprender semejante finalidad, concentrándose en la idea de que bastaba una economía planificada y un dominio creciente de la naturaleza a través de la técnica para realizar el comunismo:

“Con la toma de posesión de los medios de producción por la sociedad se elimina la producción mercantil y, con ella, el dominio del producto sobre el productor. La anarquía en el seno de la producción social se sustituye por la organización consciente y planeada. Termina la lucha por la existencia individual. Con esto el hombre se separa definitivamente, en cierto sentido, del reino animal, y pasa de las condiciones de existencia animales a otras realmente humanas. (...). A partir de ese momento harán los hombres su historia con plena conciencia; a partir de ese momento irán teniendo predominantemente y cada vez más las causas sociales que ellos pongan en movimiento los efectos que ellos deseen. Es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad.”⁵⁶

Nada se volverá a decir de liberación del trabajo, el stajanovismo será la necesaria determinación histórica tomada por los dirigentes de los países del socialismo real obligados por la dialéctica de bloques de la guerra fría y el dominio sobre la naturaleza y la historia, (control mucho menor de lo que creyeron y hoy aún se piensa, pero que sería ya suficiente para un reino de la libertad entendido como formación y ocio⁵⁷), no traerá consigo ni mayor

⁵⁵ Marx, K., *El Capital*. Libro III. Sección séptima: Los réditos y sus fuentes. Capítulo XLVIII: La fórmula trinitaria, 3, [1044-45]. MEW Band 25, 828.

⁵⁶ Engels, F., *Anti-Dühring*. (1877, 1ª). Sección Tercera: *Socialismo*. II. *Cuestiones teóricas*. Tercera edición, corregida y aumentada por Engels, 1894. “Las leyes de su propia [158] actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa y, por tanto, sometidas a su poderío. (...) Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad”. (Engels, F., *Del socialismo utópico al socialismo científico*, III [158], 1892).

⁵⁷ Para la necesidad de la indisoluble tríada de *formación, renta y ocio*, cfr. *Comunidades de hombres frente a sociedades de mercancías*, op.cit. & *Educación contra mercado: La filo-*

libertad ni mayor participación, tan sólo una mayor protección social.

El maoísmo y ese país exitoso llamado China en el que aún viviendo en él una tercera parte de la humanidad no padece las hambrunas, miserias y explotaciones de la mayoría, tampoco llegaría a recordar la idea marxiana de ocio como libertad en contraposición a trabajo como necesidad, llegando también a identificar libertad y necesidad en un determinismo ingenuo.

Sin embargo, el avance del maoísmo respecto a Engels y el joven Marx vendrá del reconocimiento de la infinitud de la dialéctica y, por tanto, de la inexistencia del paraíso absoluto, de la imposibilidad del reino de la libertad como reino de Dios en la tierra. Naciendo desde ese momento la posibilidad aún no manifiesta de una política realista, discriminatoria de grados de libertad o aproximaciones a la liberación del trabajo.

“La historia de la humanidad es la historia del continuo desarrollo del reino de la necesidad al reino de la libertad. Este proceso no tiene término. En las sociedades en que existen clases, la lucha de clases no tiene fin. En la sociedad sin clases, jamás terminará la lucha entre lo nuevo y lo viejo, y entre lo justo y lo erróneo. En los terrenos de la lucha por la producción y de la experimentación científica, la humanidad está en constante progreso y la naturaleza en constante desarrollo; nunca se quedan en un nivel determinado. Por lo tanto, el hombre necesita sintetizar constantemente sus experiencias, y descubre, inventa, crea y avanza. Todas las ideas en favor del estancamiento, el pesimismo, la inercia o la complacencia son erróneas. Lo son porque no corresponden ni a los hechos históricos del desarrollo de la sociedad humana a lo largo de cerca de un millón de años, ni a los hechos históricos de la naturaleza conocidos por nosotros hasta la fecha (por ejemplo, la naturaleza tal como se refleja en la historia de los cuerpos celestes, de la tierra, de la vida y de otros fenómenos naturales).”⁵⁸

Ciertamente la técnica al adueñarse de la naturaleza se adueña también

sofía y la formación política de la ciudadanía. <http://www.filosofia.net/materiales/num/num11/num11s1.htm>.

⁵⁸ *Las Citas del Presidente Mao Tsetung*. Publicado: Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, 1972. Edición Digital: Biblioteca de Escritores Marxistas. Preparado para el MIA: Juan Fajardo, noviembre 1999. XXII. *Métodos de pensamiento y de trabajo*. [Pasaje citado en el Informe del Primer Ministro Chou En-lai ante la I Sesión de la Asamblea Popular Nacional (tercera legislatura) sobre la labor del Gobierno (21 y 22 de diciembre de 1964)]. “Las ciencias naturales son una de las armas del hombre en la lucha por su libertad. Con el fin de lograr la libertad dentro de la sociedad, el hombre utiliza la ciencia social para comprenderla, transformarla y realizar la revolución social. Con el objeto de lograr la libertad en la naturaleza, el hombre utiliza las ciencias naturales para comprenderla, conquistarla y transformarla, y así logrará la libertad en ella”. [Discurso en la reunión inaugural de la Sociedad de Investigaciones de Ciencias Naturales de la Región Fronteriza de Shensi-Kansú-Ningsia (5 de febrero de 1940)].

del ser humano, como parte que es de la naturaleza. Pero no se puede sino caer en el maniqueísmo cuando se considera que la razón, la ciencia, la justicia y la técnica son los instrumentos del mal y han generado todos los medios de destrucción, cuando se considera que toda la modernidad y la ilustración desde Grecia a nuestros días no es más que un movimiento de progresión hegeliana hacia el Capital, cuyo fin de la historia coincidiría con el imperio de una maquina de guerra autosuficiente. Semejante posicionamiento conduce al escapismo, al naturalismo, tercermundismo o rousseauianismo, a doctrinas de la evasión, al no-ser de Hamlet; en lugar de a la confrontación política con los aspectos indeseables y el aliento de los deseables. Sin negar la relación entre Modernidad y Auschwitz, Razón y genocidio, se puede, con plena conciencia de los extravíos de la técnica, proseguir las sendas perdidas de Grecia, sin ceder al abandono, el elitismo epicúreo o la evasión, sin ceder del todo, al menos. Cobrando también plena conciencia de las maravillas de la Razón y de la Modernidad, de la posibilidad de recuperar la política o el privilegio de la acción, de la constante irrupción de la belleza, la bondad y la verdad en un mundo que, visto desde el sólo prisma del nihilismo, aparece como oscurecido y como si el *aidós* y la *diké* hubieran desaparecido de la faz de la tierra. Pero la justicia y el honor, hay que decir con Protágoras y en contra del pesimismo de Hesíodo, no son erradicables, al menos mientras haya hombres, como no lo son sus contrarios, con lo cual seguirá la pugna dialéctica, sin solución de continuidad, lográndose espacios y tiempos en los que prime la justicia sobre la injusticia. ¡Esos son los que nos interesan! ¡Felices quienes puedan alcanzar, por su virtud y fortuna, un grado de existencia en el cual el saldo sea positivo! No hay paraíso, luego no hay más que hacer para los individuos y los pueblos que arrancar el máximo espacio posible al reino de la necesidad y vivir lo más plena y resueltamente posible en el reino de la libertad.

6. El trabajo entre el ocio y la pereza: su apoteosis neoliberal y la generación de satisfacción o sufrimiento

En la época del New Deal norteamericano “el banquero J. P. Morgan advertía, prestando testimonio ante un comité del Senado: «Si se destruye la clase ociosa (*the leisure class*), se destruye la civilización». Cuando los periodistas le pidieron más tarde que identificase a la clase ociosa, dijo: «Todos aquellos que pueden permitirse pagar una sirvienta»⁵⁹. *La idea del ocio bur-*

⁵⁹ Galbraith, J. K., *La cultura de la satisfacción*. Editorial Ariel. Barcelona 1992, Cap.1,

guesa sigue siendo la que implica la esclavización de los otros para la comodidad propia, sólo se concibe la liberación propia mediante el sometimiento ajeno, y mientras se cargan tanto unos como otros de tareas extenuantes, el ocio griego desaparece sustituido por dos grupos: el que puede comprar y consumir, dedicarse a *la pereza activa*, y el que no puede, el obrero, parado o marginado. Por eso dice Galbraith que: “A muchos que les va bien, quieren que les vaya mejor. Muchos que tienen suficiente, desean tener más. Muchos que viven con desahogo, se oponen enérgicamente a lo que pueda poner en peligro su comodidad”⁶⁰.

De Estados Unidos se dice que es una sociedad es sin clases, pero eso es falso, una subclase, formada principalmente por miembros de grupos minoritarios (negros, hispanos, etc) yace bajo la idealización de la sociedad de las oportunidades: “lo que no se admite y, de hecho, es poco mencionado, es que la subclase forma parte integrante del proceso económico más general y, sobre todo, que contribuye al nivel de vida y al desahogo de la comunidad más favorecida. El progreso económico sería mucho más incierto y, sin duda, mucho más lento sin ella. Los económicamente afortunados, sin excluir a los que más se lamentan que exista esa clase, dependen fuertemente de su presencia”⁶¹. Sin embargo el trabajo es un placer para los miembros más favorecidos en ingresos y ocio (como pereza activa), se asigna la remuneración más alta al trabajo más prestigioso y menos desagradable, y viceversa: “La apreciación de esta realidad comienza, obligadamente, con la definición popular del trabajo. El trabajo, según la óptica convencional, es agradable y beneficioso, es algo que los favorecidos por la ocupación disfrutan en diferentes grados variables. La persona normal está orgullosa de su trabajo. En realidad, gran parte de los trabajos son repetitivos, tediosos, penosamente agotadores, mentalmente aburridos o socialmente degradantes”⁶². Los trabajos menos deseables pero necesarios llevan a que los países industrializados se nutran de una subclase de inmigrantes que van desplazando a los nativos de tales tareas, pues los hijos de la clase obrera tradicional van pasando a la clase media, y de no ser así les espera un peor futuro que el pasado de sus ancestros. Se habla de que todo *buen* trabajador disfruta con su trabajo sin discriminar entre unas labores u otras y, en momentos de sinceridad, se recuerda la expresión carcelaria *trabajos forzados* y que la palabra misma procede de un instrumento de tortura: *trepalium*.

pág.17. (Galbraith, J. K., *The Culture of Contentment*. Hughton Mifflin Company. New York 1992, Ch.1, p.5-6).

⁶⁰ Galbraith, Ibid, Cap.2, pág.30.

⁶¹ Galbraith, Ibid. Cap.3. *La subclase funcional*, pág.46.

⁶² Galbraith, Ibid. Cap.3, 46-47.

Al tema del *esclavo satisfecho* se adhiere la cuestión del *privilegiado satisfecho*, conformándose en definitiva una *cultura de la satisfacción* o auto-satisfacción. “Considerando la vida sórdida a la que está abocada la subclase moderna, sobre todo si se la compara con la de la mayoría satisfecha, es asombroso en realidad que el descontento y sus manifestaciones más violentas y agresivas no sean mayores de lo que son”⁶³. Galbraith sugiere que una de las razones es que aún con la vejación a la que se llega en las ciudades la vida de la subclase es mejor de aquella de la que escaparon. Por otra parte, como hemos visto, indica que la intervención pública para contrarrestar el infortunio choca con la oposición sistemática de la mayoría electoral satisfecha. Pero por el contrario al diagnóstico de Galbraith que da título a su libro, al contrario de la *cultura de la satisfacción*, que explica el apoliticismo y que trata sobre la autosatisfacción de los dominadores y privilegiados, la satisfacción de las clases medias e incluso la satisfacción de las subclases escapadas de una miseria que se considera mayor; un diagnóstico en el que la gran mayoría parece satisfecha y sólo habría insatisfacción en unas minorías en situaciones límite, el diagnóstico de Toni Negri apuntará hacia la *cultura de la insatisfacción*, en las clases populares, en los desheredados, en las clases medias y también entre los dominadores, explotadores y capitalistas, en la línea que va desde la impotencia spinozista hasta el *malestar en la cultura* freudiano, bajo la cual se muestra que la gente sufre porque no es consciente de su propia potencia: “La miseria es siempre el no ver satisfecha la propia potencia (...). En el momento en el cual te ves reducido a instrumento de producción te vuelves miserable”, sufrimiento mucho mayor ahora que antaño, pues, sigue Negri: “mi abuelo no era desdichado, era una bestia”⁶⁴. Esto es, el desarrollo es también desarrollo de la sensibilidad y de la potencia y mayor percepción de la contradicción y de la impotencia.

A medida que aumenta la polaridad socioeconómica aumenta irremediablemente la conflictividad, proceso que no hemos visto más que acelerarse en los últimos 20 años pero que se oculta mediante unas inéditas fuerzas de estabilización policial: “En 1980, los principales directores ejecutivos de las trescientas empresas más grandes del país (EEUU) tenían ingresos veintinueve veces superiores a los del trabajador industrial medio. Diez años después, los ingresos de esos mismos directivos eran noventa y tres veces mayores”⁶⁵.

⁶³ Galbraith, *Ibid*, pág.53.

⁶⁴ *Luego del fin del mundo*. Entrevista a Toni Negri, por Gabriel Albiac. Tomada de Internet el 28-4-99 en: <http://www.civila.com/hispania/autonomia/negri.htm>. (Hoy página Web desaparecida).

⁶⁵ Galbraith, *Ibid*, Cap.5, pág.72-73.

William Graham Summer, George Gilder, Arthur Laffer y Charles A. Murray, son algunos de los teóricos del darwinismo social, dedicados a la justificación de las desigualdades y a proporcionar cobertura ideológica a la satisfacción de los ricos, mediante manipulaciones del legado teórico de Adam Smith y tergiversaciones del evolucionismo trasladadas a lo social⁶⁶.

Si atendemos al postmodernismo lo mejor será olvidarse de la economía y dedicarse a leer la literatura de la paradoja, esa de la que surge la literatura misma y de la que habla Deleuze en *Lógica del sentido*. Pero para poder desentenderse de la economía y vivir extáticos en el cristalino y amoroso afuera de *Carretera perdida* de David Lynch, cuya diva Laura Elena-Harring, de *Mulholland Drive*, llevaba en la 74 edición de los Oscar unas sandalias con brillantes de un millón de dólares; o para ser como los *Idiotas* de Lars von Trier y aprovecharse del sistema de protección social danés, hay que tener la barriga bien llena y haber pagado ya el alquiler. El escapismo post-moderno no es más que una consecuencia del capitalismo contemporáneo, la ideología del nuevo Imperio: “el postmodernismo es, sin embargo, la lógica con la que opera el capital global”⁶⁷. Y aunque Toni Negri haya adoptado el vocabulario y las categorías de Deleuze para exponer a Marx, apuesta atrevidísima, no ha dejado por ello de mostrar que una veta modernidad, la de la ilustración inmanente, es la que se trata de rescatar del olvido en que la sumió la ilustración trascendente y formalista de la modernidad hegemónica.

Recordar que la finalidad de la ilustración inmanente es la liberación del trabajo, la recuperación sin esclavitud del ocio griego, significa también estar de acuerdo con Heidegger en que *donde está el peligro está también lo que salva*; significa que la globalización al igual que la modernidad es un Jano bifronte cuya cara es la dominación y sujeción al trabajo y la máquina, y cuyo envés es la liberación y la consecución del ocio griego y de la vida política.

⁶⁶ Cfr. Royo, S., “Sobre evolucionismo y comportamiento humano”. Madrid. Diciembre de 2001: <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/simondar-win1.htm>

⁶⁷ Hardt, M. & Negri, A., *Empire*. Harvard University Press 4ª, 2001. 2.4. *Symtoms of Passage: The Ideology of the World Market*, p. 151. Cfr. p. 34 (nota 29, p. 425); p. 35; p. 90; p. 146-150.