

Concepciones del trabajo: de las ambigüedades medievales a las paradojas actuales*

Enric SANCHIS GOMEZ

Universitat de València
Departamento de Sociología i Antropología Social
enric.sanchis@uv.es

RESUMEN

Este artículo analiza la evolución de la concepción del trabajo en la sociedad occidental desde la Edad Media hasta nuestros días. Tanto la tradición greco-romana como la judeo-cristiana legaron a la Edad Media una idea predominantemente negativa del trabajo. La Reforma y la Ilustración descubrieron el trabajo como vocación y fuente última de toda riqueza alumbrando la sociedad del trabajo, en la que éste se convierte en un valor positivo. Entre finales del siglo XIX y principios del XX esta nueva concepción caló en todos los estratos sociales. Con el progreso tecnológico y el advenimiento de la sociedad de consumo, el trabajo va perdiendo posiciones tanto en el plano estructural como (según se dice) en el subjetivo y se produce otro punto de inflexión. Sin embargo, investigaciones recientes encuentran que el trabajo sigue teniendo un significado profundo para mucha gente que va más allá de lo puramente instrumental; y sigue sin estar claro cuál puede ser el nuevo vínculo que conecte al individuo con lo colectivo en una sociedad que —según algunos— se caracteriza ya por el «fin del trabajo».

Palabras clave: valores, mentalidades, ilustración, consumo, postindustrialismo.

Different views on work: from medieval ambiguities to modern paradoxes

ABSTRACT

This article analyses the evolution of the concept of work in Western society from the Middle Ages to the present time. Both Greco-Roman and Judeo-Christian traditions bequeathed to the Middle Ages a prevailing negative idea of work. The Reformation and the Enlightenment revealed the idea of work as a vocation and the ultimate source of all kinds of wealth, thus giving birth to the society of work in which this became a positive value. Between the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries this new perception penetrated into all social strata. With the advent of the consumer society and the technological advances, work starts to lose its position, both at a structural and, as it is said, at a subjective level, and a new point of inflection appears. However recent research shows that to many people work still has a deep meaning that goes beyond what is purely instrumental for many people and it is still unclear what the new link connecting the individual to the community could be, in a society which —according to some people— is characterised now by «the end of work».

Key words: values, mentalities, enlightenment, consumption, post-industrialism.

* Agradezco a Fernando Díez la rigurosa lectura de la primera versión de este trabajo y los correspondientes comentarios críticos.

REFERENCIA NORMALIZADA

SANCHIS, Enric 2004. «Concepciones del trabajo: de las ambigüedades medievales a las paradojas actuales». *Cuadernos de Relaciones Laborales*. Vol. 22 Núm. 1

SANCHIS, Enric. 2004. «Different views on Work: From Medieval Ambiguities to Modern Paradoxes». *Cuadernos de Relaciones Laborales*. Vol. Núm. 1

SUMARIO: 1. Las ambigüedades medievales. 2. La excepción española. 3. La sociedad del trabajo. 4. La sociedad del consumo. 5. Las paradojas actuales. 6. Conclusión. 7. Referencias bibliográficas

La gran transformación que supuso la irrupción del capitalismo en la historia de Occidente (Polanyi, 1989) afectó no sólo a las formas concretas de trabajar y de organizar el trabajo, sino también al lugar que ocupa en la escala de valores sociales. Mientras la sociedad capitalista es la primera que puede definirse como *sociedad del trabajo* y lo valora positivamente, las formaciones sociales anteriores no estaban estructuradas por el trabajo y tenían una concepción negativa de lo que hoy entendemos por trabajo (Naredo, 2001). Este artículo analiza la evolución de las concepciones del trabajo desde la Edad Media. La Reforma protestante impulsó una idea del trabajo que desembocó en la sociedad del trabajo del pensamiento ilustrado. La consolidación de la sociedad de consumo en gran parte de Occidente desde las primeras décadas del siglo XX, minó las bases materiales en que se sustentaba la ética del trabajo y alumbró una ideología hedonista, centrada en la exigencia de disfrutar el presente, en cierto sentido contradictoria con las necesidades del ámbito de la producción. Esta contradicción es una de las fuentes que alimentan las paradojas en torno a la idea de trabajo que encontramos en la situación actual.

1. LAS AMBIGÜEDADES MEDIEVALES

Según Le Goff (1983), las diversas tradiciones mentales legadas a los hombres de la alta Edad Media oscilan entre el desprecio y la valoración del trabajo. Son tres las herencias que alimentan el imaginario medieval: la greco-romana, las bárbaras y la judeo-cristiana. En la Grecia clásica, partiendo de una concepción del trabajo como algo intrínseco a la naturaleza humana que hacía posible el reconocimiento social de ciertas ocupaciones agrícolas y artesanales, con la generalización de la esclavitud comenzó a distinguirse entre actividades intelectuales y manuales, y estas últimas acabaron perdiendo todo prestigio. Para Aristóteles, ni los esclavos ni los campesinos ni los comerciantes podían ser felices. Para Platón el ocio era la condición *sine qua non* de una vida virtuosa. No tener que trabajar para vivir era valorado como un mérito y sólo podía considerarse plenamente hombre —ciudadano— quien estaba liberado de la necesidad de trabajar. A diferencia del esclavo, el hombre libre era el que podía dedicar su tiempo a actividades nobles como la política o el cultivo del espíritu. Cuanto más importante fuese el esfuerzo físico necesario para desempeñar el trabajo, mayor era el desprecio que inspiraba. Pero este desprecio afectaba también a aquellas actividades que requerían menos fuerza física y la aplicación de ciertos conocimientos, habilidades y el uso de técnicas relativamente

sofisticadas. Según Aristóteles todas las ocupaciones manuales carecían de nobleza (Aizpuru y Rivera, 1994: 14-15). Esta concepción negativa se mantiene vigente en gran medida en el mundo romano. La misma etimología de la palabra es un buen indicador de ello. *Trabajo* procede del latín *tripalium*, al que se sujetaba al condenado para someterlo a tortura, y *torturar* es precisamente el significado del verbo derivado *tripaliare*. En todo caso, «no era tanto la manualidad o el esfuerzo físico exigido por las actividades lo que hacía calificarlas de serviles o degradantes, sino el carácter dependiente de quienes las practicaban. Se consideraba actividades libres aquellas que se realizaban por el placer mismo de ejercitarlas y no por finalidades o contrapartidas ajenas a ellas mismas [...] Al mismo tiempo se estimaba indigno de personas libres desarrollar sus capacidades para obtener una ganancia» (Naredo, *ibid.*: 14-15).

Por lo que se refiere a las herencias bárbaras, en líneas generales puede distinguirse entre el viejo fondo mal romanizado (itálico, ibérico, céltico) y las tradiciones de los invasores, sobre todo germánicos. Tanto en un caso como en otro encontramos indicios del prestigio atribuido a ciertas actividades artesanales: entre los galos, Lug, el dios de las técnicas y de los oficios, ocupaba una posición dominante; en la mitología germánica, el lugar ocupado por el herrero y el orfebre implica reconocimiento de su virtuosidad técnica y artística y prestigio social de los artesanos metalúrgicos (artesanos sagrados). Lo que sin embargo no se muestra incompatible con el desprecio del guerrero por las actividades económicas y el trabajo manual (Le Goff, *ibid.*: 108).

Pero es en la tradición judeo-cristiana donde las ambigüedades y ambivalencias de las concepciones del trabajo aparecen más claras y sistematizadas. Por una parte, ya desde el *Génesis* la idea de trabajo aparece relacionada con la de pecado, castigo y padecimientos. Por otra, del mismo *Génesis* puede deducirse que Dios fue el primer trabajador, pues la Creación fue un auténtico trabajo del que tuvo que descansar al séptimo día. Además Dios puso a Adán en el Paraíso para que lo cultivase y guardase, es decir, le dio un trabajo como vocación. Hubo pues un trabajo feliz bendecido por Dios antes de que, como consecuencia de la Caída, se convirtiese en penitencia. Más ambivalencias: la invitación evangélica a abandonarse en manos de la Providencia sin dejarse abrumar por los problemas cotidianos; si Dios vela por los lirios del campo y las aves del cielo que consiguen su belleza y sustento sin afanarse, ¿cómo no ha de ocuparse de nosotros? Y, en el otro extremo, la admonición paulina —«quien no trabaje que no coma»— y los textos en que el apóstol se ofrece como ejemplo de trabajador y de trabajador manual. En todo caso, en el contexto cultural de la Antigüedad, debe subrayarse la excepcionalidad del Cristianismo como religión abierta al trabajo.

Como las demás herencias —señala Le Goff— «la herencia judeo-cristiana ofrecerá a los hombres de la Edad Media un arsenal ideológico que contiene armas en apoyo de todas las posiciones, a favor tanto del trabajo como del no trabajo». Dado que estas herencias, en la alta Edad Media, eran más «una yuxtaposición de textos sin contexto» que «un conjunto cuyas contradicciones internas debían, si no ser resueltas, al menos ser explicadas», al final se convirtieron en una especie de tesoro inerte de donde sacar a capricho lo que se buscaba antes

que en una tradición viva a respetar. En resumen, esta ambivalencia dotó al discurso religioso al respecto de una flexibilidad que le habría permitido oscilar entre la exaltación más arrebatada y el desprecio más absoluto del trabajo. En líneas generales, durante la Edad Media se fue evolucionando desde una concepción absolutamente negativa hacia otra más matizada que, en torno al siglo XIII, permitiría que la concepción del trabajo penitencia comenzara a ceder el paso a la idea del trabajo como medio positivo de salvación, anticipando el punto de inflexión que se produciría tres siglos más tarde con el Renacimiento y la Reforma protestante de Lutero.

La sociedad medieval estaba organizada de acuerdo con tres categorías u órdenes básicos: los clérigos, los guerreros y los trabajadores. El orden de los trabajadores es el último en la escala de prestigio. Pero, lejos de ser valorado de manera homogénea, es objeto de toda clase de matices y diferenciaciones internas de acuerdo con el desarrollo de la división del trabajo y de la vida urbana. La sociedad necesita que alguien se ocupe de las funciones religiosa y militar, pero alguien debe desempeñar también la función económica. Ésta implica diversidad de oficios y, correspondientemente, diferenciación de categorías de prestigio. En un contexto de economía predominantemente agraria, en el que la Iglesia es el mayor propietario de tierra, la primera distinción es entre rústicos y villanos, y las actividades agrarias gozan de mayor prestigio que las urbanas. Sin embargo tampoco puede negarse cierto reconocimiento social a la pericia técnica de los artesanos que producen armas u objetos relacionados con los oficios religiosos. El resultado es una prolíja diferenciación entre oficios lícitos e ilícitos, prohibidos y permitidos, que un cristiano puede o no desempeñar, que confieren cierta categoría o, por el contrario, envilecen a quienes se procuran el sustento desempeñándolos. Más allá de tal diferenciación, lo que empaña el prestigio de quienes se ocupan en las actividades económicas es una vez más su carácter dependiente, la necesidad de ganarse la vida con ellas, su calidad de obras *serviles* que en otro tiempo eran ejecutadas por esclavos. La historia de las concepciones del trabajo durante la Edad Media es la de una lenta evolución desde una situación inicial en la que, para un cristiano, casi todos los oficios estaban prohibidos hacia otra en la que casi todo era lícito (aunque vil) al tiempo que se ampliaba la lista de ocupaciones que escapaban al estigma de indignas.

Le Goff relaciona las ocupaciones prohibidas o despreciadas con la supervivencia de los viejos tabúes de las sociedades primitivas: el de la *sangre*, el de la *impureza* o *suciedad* y el tabú del *dinero*, desempeñando este último «un importante papel en la lucha de sociedades que vivían en un marco de economía natural contra la invasión de la economía monetaria» y estimulando la hostilidad hacia los mercaderes y, en general, todos los manipuladores de dinero. A esta herencia atávica el cristianismo añadió sus propias condenas proscribiendo o despreciando todas aquellas ocupaciones que difícilmente podían ejercerse sin caer en alguno de los pecados capitales. Pero también la ociosidad invita a la pereza y es enemiga del alma; por eso el trabajo manual puede recomendarse a obispos y sacerdotes y exigirse a los monjes, llegando a ocupar una parte significativa de la vida cotidiana en los monasterios medievales. Ciertamente, se trata de una actividad sobre todo penitencial que con-

vierte a quien la practica en ejemplo de mortificación. Pero, independientemente de su sentido, el hecho de que el tipo más elevado de perfección cristiana se entregue a ella, le confiere una parte del prestigio social de quien la practica: «El monje que se humilla en el trabajo cleva a éste».

Tenemos pues, al mismo tiempo, exaltación de la vida contemplativa y desprecio de la laboriosidad, sobre todo cuando ésta conduce a la riqueza, el amor a la cual está absolutamente condenado; elogio de la pobreza, cuya existencia es fruto de los designios de Dios y permite que los ricos puedan santificarse ejerciendo la caridad, y preocupación por el aumento de la mendicidad entre las gentes aptas para el trabajo, lo que lleva a mirar con recelo la ociosidad (puerta abierta al diablo). Estas representaciones contradictorias hicieron posible un cambio en la valoración del trabajo que no significó tanto su apreciación como un valor positivo cuanto su aceptación como un mal necesario: algo que tiene que hacer la gente para vivir pero que se debe evitar en la medida de lo posible. Ahora bien, este cambio no afectó al trabajo en su conjunto, porque respetó las viejas distinciones y alimentó la escisión entre actividades intelectuales y manuales, artes mayores y menores, liberales y mecánicas, oficios honrados y viles, limpios y sucios, retribuidos con honorarios o con sueldos o salarios.

Tras este cambio hay una conjunción de factores diversos: el incipiente desarrollo de la vida urbana, la diferenciación de las actividades económicas, la necesidad de aumentar el rendimiento y docilidad de los trabajadores desmotivando la huida hacia la mendicidad. Pero también subyace la angustia transmitida durante la confesión por muchos artesanos, mercaderes, etc. que quieren saber si están poniendo realmente en peligro su salvación al desempeñar su oficio. La presión de los nuevos oficios urbanos en aumento probablemente obligó a la Iglesia a revisar su posición ante el trabajo. Estamos asistiendo al nacimiento de nuevos estratos sociales que comienzan a imponerse en el plano económico y aspiran al reconocimiento social. De ahora en adelante la historia de muchos oficios urbanos organizados en gremios será la historia del esfuerzo por conseguir respetabilidad mediante la incorporación de elementos religiosos distintivos de la profesión y la exigencia de requisitos cada vez más duros para acceder a la misma, lo cual a su vez les protegerá de la competencia.

Ha sido Weber (1973) quien mejor ha sabido explicar el proceso a través del cual el trabajo se convierte no sólo en un valor positivo sino también central en la vida del individuo. El origen de este proceso se sitúa en la reforma luterana de las primeras décadas del siglo XVI, en el desarrollo posterior del puritanismo y en las consecuencias prácticas de la ética calvinista. En la nueva concepción religiosa, frente al trabajo castigo católico, va tomando cuerpo la idea de que el trabajo es una forma de participar en la obra del divino creador para perfeccionarla. Para el puritano, la fatiga mundana es una especie de sacramento, mientras que la indolencia, las diversiones y el placer son rechazados por ser fuente de tentaciones. El hombre dedicado en cuerpo y alma a su trabajo, autoexigiéndose disciplina absoluta y perfección, practicando la austeridad y reinvertiendo todas sus ganancias, era el capitán de industria que necesitaba la incipiente sociedad capitalista para desarrollarse sin las trabas que le imponían las concepciones religiosas tradicionales.

2. LA EXCEPCIÓN ESPAÑOLA

Esta concepción no es radicalmente nueva, pues como se ha visto está presente en la tradición cristiana medieval y tiene su origen más remoto en el mismo *Génesis*. Pero se había mantenido latente durante siglos en un discreto segundo plano frente al predominio del trabajo penitencia. Es una concepción que implica asimismo cierta actitud vital ante la técnica y la ciencia, cuestión que ha preocupado tradicionalmente a los estudiosos de las causas del atraso de la revolución industrial en España; el esfuerzo científico es valorado como el camino que permite profundizar en el conocimiento de la obra de Dios, mientras la técnica es el instrumento que permite transformar y mejorar la naturaleza. La historiadora uruguaya Canessa (2000) ha esbozado una explicación de las barreras con que habría tropezado esta nueva mentalidad en la Península Ibérica, dando lugar a la excepción española. No es éste el lugar adecuado para analizar críticamente la tesis de Canessa, que probablemente es objeto de polémica entre los historiadores. Se trata en todo caso de una tesis muy sugerente en relación con el objetivo de este artículo. Veámosla pues con cierto detenimiento.

Si bien la aspiración a vivir una vida noble (que incluye el desprecio del trabajo) se dio en mayor o menor medida en todas las sociedades del Antiguo Régimen, fue en la española donde adquirió una importancia de tal naturaleza que llegó a constituirse en la de toda la nación. Al alba del Renacimiento, cuando al norte de los Pirineos comienza a debilitarse la noción de *limpieza de oficios* y a abrirse paso una mentalidad que desembocará en la exaltación de la vida burguesa, centrada en una relación positiva con el trabajo, en España aparece la noción de *limpieza de sangre*, que refuerza la de oficios y el deseo de vivir una vida noble. Todo ello acabará bloqueando el acceso a la primera modernidad.

El concepto de «vida noble» no se reduce al de vivir «como un aristócrata», pues incluye la idea de vida *honorable*, un estilo de vida que debían seguir tanto el noble como el plebeyo para lograr la estimación propia y ajena. La nobleza es sólo un aspecto de la vida noble, ya que ésta incluye conceptos como honor, honra, dignidad, que tienen un significado espiritual y, por tanto, desbordan el plano puramente material, haciendo posible que pueda afirmarse con la frente muy alta que uno es pobre pero honrado.

En las Españas del Medioevo y del Renacimiento los oficios viles estaban reservados a judíos y musulmanes, aunque nunca faltaron cristianos pobres que no tenían más remedio que ganarse la vida ejerciéndolos. Pero el anhelo de éstos fue siempre acceder a oficios honrados en los que su honor y dignidad no estuvieran permanentemente cuestionados. A la nobleza se podía acceder por herencia, por méritos de guerra o mediante el estudio y posterior desempeño de algún cargo al servicio del rey en la administración del Estado (nobleza de toga); pero también pagando por ello, como hicieron muchos burgueses enriquecidos en el capitalismo comercial y financiero que había comenzado a desarrollarse durante la baja Edad Media. Quienes no podían o querían entrar en la burocracia real, en el ejército o hacer las Américas, podían intentar acceder al orden clerical que, a diferencia de las castas asiáticas, era relativamente abierto al resto de la sociedad y permitía cierta movili-

dad social. Era una sociedad «que honrando el ideal noble deshonraba el trabajo manual» (Canessa, *ibid.*: 41). A partir del siglo XVI, la aspiración a vivir noblemente disfrutando de los privilegios de la aristocracia o el clero tuvo mucho más vigor en España que en otras sociedades del Occidente europeo. La presión por escapar del estado llano fue tan grande que a finales del siglo XVIII llegó a haber medio millón de nobles. Esto provocó la aparición de distinciones dentro de la aristocracia y la paradoja de que el estatus de nobleza no garantizaba la inmunidad frente a la pobreza. Así, muchos nobles pobres acabaron refugiándose en la Iglesia para poder vivir sin perder la honra, donde coincidieron con muchos plebeyos que pretendían ganarla, pues allí era posible encontrar «un modo de vivir con honor y que sin mucha fatiga asegure un pasar decente» (testimonio de finales del siglo XVIII). Cuanto más larga era la lista de oficios declarados viles, más gente pretendía acceder al estado clerical, y los plebeyos que no podían escapar de su condición siempre tenían la posibilidad de aproximarse al ideal de vida noble sencillamente renunciando a trabajar, ya que la mendicidad llegó a estar mejor valorada socialmente que el trabajo vil, propio de judíos, moros o moriscos.

Los estatutos de limpieza de sangre eran un procedimiento que instituciones de todo tipo se consideraron autorizadas a llevar a cabo para comprobar el linaje de quienes aspiraban a ingresar en ellas. Nacen en Toledo a mediados del siglo XV y cien años después son práctica generalizada y oficializada, primero en Castilla, luego en toda la península, finalmente en América. Estuvieron vigentes cerca de cuatro siglos y tuvieron su principal valedor en la moderna Inquisición española. Su nacimiento hay que relacionarlo con las expulsiones o conversiones forzosas de judíos, moros y moriscos y con las sospechas acerca de la autenticidad de las convicciones religiosas de los cristianos conversos; pero también con la pretensión de escapar del estado llano o, al menos, de acceder a un oficio honrado.»Se exigió la probanza de antigüedad cristiana para ocupar infinidad de cargos y oficios (de Corte o municipales), ingresar a las órdenes religiosas y militares, ejercer determinadas profesiones, integrar corporaciones, estudiar en universidades y colegios» (Canessa, *ibid.*: 183). Así, más allá del estamento, oficio o riqueza, en sustitución de la vieja distinción entre judíos, moros y cristianos, apareció una nueva casta privilegiada de carácter también racial: la de los cristianos viejos en oposición a los cristianos nuevos, que junto a sus descendientes constituyeron una nación aparte.

En resumen, cuando en los países protestantes el trabajo está dejando de ser medio de expiación para convertirse en medio de salvación, en España el ideal de vivir noblemente (a ser posible sin trabajar) saldrá reforzado mediante los estatutos de limpieza de sangre y será una aspiración popular muy extendida. Cualquier cristiano viejo se considerará acreedor a la nobleza. «En tiempos que demandaban cambios radicales en los conceptos valorativos de la división del trabajo, caminando a contramano España sumaba la limpieza de la sangre cuando tendría que haber mitigado en algo la negativa incidencia socioeconómica de la de oficios» (Canessa, *ibid.*: 26).

La excelente salud de la mentalidad medieval en pleno Renacimiento es uno de los factores que, según Cipolla (1981: 247-49) explican la profunda depresión en que se sumió el país durante el siglo XVII tras una centuria de expansión ficticia

provocada por la afluencia de metales preciosos desde América. Ya a comienzos del siglo XVI un observador italiano informa de que

...la pobreza es allí grande, y creo que procede no tanto de la cualidad del país como de que por su naturaleza no quiere darse al ejercicio; más bien mandan a otras naciones las materias primas que nacen en su reino para comprarlas después elaboradas por otros, como se ve en la lana y la seda que venden a los otros para después comprarles telas y paños.

El sistema productivo, salvo la construcción, no supo aprovechar la expansión de la demanda inducida por la disponibilidad de oro y plata a causa sobre todo — señala Cipolla— de la «carencia de fuerza de trabajo cualificada, escalas de valores desfavorables para la actividad artesana y mercantil, los gremios y su política restrictiva». Así, la riqueza de las Américas sirvió sobre todo para estimular el desarrollo de Holanda, Inglaterra, Francia y otros países europeos. Pero es que «La mentalidad *hidalga* predominante consideraba las importaciones más bien como motivo de orgullo que como una posible amenaza para la economía del país. En 1675 Alfonso Núñez de Castro escribía:

Dejemos a Londres producir esos paños tan queridos de su corazón; dejemos a Holanda producir sus telas, a Florencia sus sedas, a las Indias sus pieles y vicuñas, a Milán sus brocados, a Italia y Flandes sus linos, durante tanto tiempo cuanto nuestro capital pueda disfrutar de ellos; lo único que eso prueba es que todas las naciones trabajan para Madrid y que Madrid es la reina de los Parlamentos, porque todo el mundo la sirve a ella y ella no sirve a nadie».

Cuando el filón americano comenzó a agotarse se puso en evidencia que la excepcional prosperidad del siglo XVI sólo era aparente. Muchos habían abandonado el campo. «las escuelas se habían multiplicado, pero habían servido para producir un semieducado proletariado intelectual que rechazaba las industrias productivas y el trabajo manual y buscaba puestos en el clero y en la hinchada burocracia estatal, los cuales servían sobre todo para disfrazar la desocupación. La España del siglo XVII careció de empresarios y artesanos, pero tuvo superabundancia de burócratas, leguleyos, curas, mendigos y bandidos. Y el país se hundió en una descorazonadora decadencia».

Ya desde mediados del siglo XVI es posible escuchar las voces preocupadas de una minoría que ve en esta mentalidad el origen de muchos males y en concreto de la parálisis del país. Pero el hecho es que los ilustrados del siglo XVIII se encontrarán con un estado de cosas muy similar, y no será hasta 1783 cuando Carlos III abolirá la viejísima limpieza de oficios y, por tanto, la vileza del trabajo mecánico. Sólo a partir de ese momento oficios como el de curtidor, zapatero, herrero, sastre y otros similares son declarados honestos y honrados, su ejercicio ya no envilecerá al artesano ni a su familia, ni será obstáculo para acceder a empleos públicos, ni perjudicará la hidalguía de quien la tuviere. Al mismo tiempo se eliminan las barreras de limpieza de sangre y otras que vetan el acceso a determinados oficios. Pero las iniciativas ilustradas tenían demasiados enemigos, incluidas las universidades, y los

estatutos de limpieza de sangre sólo pudieron ser abolidos definitivamente en la Constitución de 1876, después de cien años de avances y retrocesos y un cuarto de siglo más tarde de la abolición de la Inquisición.

Así pues —concluye Canessa—, hubo aproximadamente cuatro siglos en los que convivieron limpieza de oficios, limpieza de sangre e Inquisición. Cuatro siglos durante los cuales el ideal de vivir noblemente tuvo como consecuencia inevitable la imposibilidad de que se constituyera una burguesía orgullosa de serlo; en los que la aspiración de todo burgués enriquecido era invertir sus capitales en la compra de un título nobiliario o de un cargo para entrar al servicio del rey en el ejército o en la burocracia. Cuatro siglos durante los cuales hasta el trabajo intelectual estuvo al menos parcialmente devaluado. Cuatro siglos que no pudieron desterrar una mentalidad que, por el contrario, arraigó en Iberoamérica sobreviviendo a los procesos de independencia y a los valores de la Revolución francesa, que se tradujo en la distinción entre criollos, etnias indígenas, mestizajes y extranjeros no españoles, y que «tiende más a contrariar que a favorecer los anhelos y esfuerzos dirigidos al desarrollo».

La pregunta que cabe hacerse ahora —y a la que no se pretende dar aquí respuesta concluyente— es hasta qué punto esta mentalidad sigue formando parte de nuestro subconsciente colectivo. Según Maurice (1996: 281-282), desde el siglo XIX y hasta la actualidad entre las clases populares españolas ha predominado una valoración positiva del trabajo, que lo concibe como fuente de dignidad y rasgo distintivo de la condición humana, frente a la valoración negativa que enfatiza su carácter alienante y embrutecedor. Esto hay que entenderlo —señala— en el marco de escasez crónica de trabajo que sigue caracterizando la economía española. En cambio, «entre las élites políticas y económicas las cosas son más complejas y parece ser que la evolución de las mentalidades ha sido más bien tardía». Maurice apunta hacia el Opus Dei, ya durante los primeros años del franquismo, como elemento modernizador en este ámbito, y probablemente acierta. Para Moya, «los más decisivos intentos de reformular una ética católica ajustada a las nuevas exigencias seculares del mundo moderno van a partir de la Compañía de Jesús» a principios del siglo XX, aunque estaban lastrados con un exceso de tradicionalismo. En ese contexto fue fundamental el papel desempeñado por el Opus, «con su nueva espiritualidad religiosa centrada en el principio de la santificación dentro del mundo desde el propio trabajo profesional. [...] Y supuesto el tradicionalismo éticoprofesional del catolicismo español, el Opus Dei iba a suponer una considerable modernización. La espiritualidad de 'Camino' —el libro fundamental de su fundador, Monseñor José María Escrivá de Balaguer— ha cumplido, para el desarrollo de una ética burocrático-empresarial en la católica sociedad española, la misma función impulsora que Max Weber señalaba para la ética calvinista con relación al desarrollo del 'espíritu del capitalismo'» (Moya, 1975: 173, 175-176).

3. LA SOCIEDAD DEL TRABAJO

Despreciativas o valorizadoras, las concepciones del trabajo vistas hasta ahora están fuertemente integradas en una visión religiosa o mágica del mundo. Con la

Ilustración nace una ética secularizada del trabajo vinculada a la posibilidad de alcanzar la felicidad en este mundo; una idea moderna del trabajo que dará lugar a la sociedad del trabajo, construida en torno a la actividad laboral. Díez (2001) sitúa el nuevo punto de inflexión en el período que va desde finales del siglo XVII hasta finales del siglo XVIII. El riguroso análisis que hace este historiador de la idea de trabajo a lo largo del Siglo de las Luces permite trazar el puente que conecta las ambiguas formulaciones medievales con las paradojas que presenta la situación actual.

El pensamiento económico de la Ilustración tiene, entre sus principales preocupaciones, la de analizar las causas de la riqueza de las naciones. Por diversos caminos se llega al descubrimiento de que la fuente de la riqueza es el trabajo: la aplicación de un esfuerzo a la transformación de cosas que al final se convierten en una mercancía que vale más de lo que ha costado hacer. El producto neto que incorpora esa mercancía significa un aumento de riqueza que sólo el trabajo puede generar. A condición de que el trabajo sea productivo. Porque también hay actividades laborales improductivas, tanto útiles como inútiles. Así pues, el descubrimiento del trabajo como fuente de riqueza lleva a una primera clasificación de las ocupaciones en tres grandes grupos: trabajo productivo, el que crea riqueza; trabajo improductivo útil, no aumenta la riqueza pero es necesario para la sociedad; trabajo inútil, actividades no necesarias y, por tanto, total o parcialmente prescindibles. A partir de las primeras formulaciones, la relación de ocupaciones productivas se va ampliando hasta comprender buena parte de los oficios mecánicos despreciados por la mentalidad medieval: El pensamiento ilustrado supone, pues, una reivindicación de la importancia económica del trabajo manual y, en sentido contrario, una carga de profundidad contra el ideal de vivir noblemente. Dicho en palabras de Prieto (2000: 25, 26), quizás sazoadas con un punto de exageración: «La actividad anterior de las clases privilegiadas, la de los grandes señores y el clero, pierde el lugar privilegiado que había ocupado y lo hace precisamente porque no es trabajo y deja de ser considerada, por lo tanto, como socialmente útil. [...] Nos encontramos de este modo, por primera vez en la historia, con el trabajo situado en el corazón mismo de un orden social».

Otra implicación lógica es que una sociedad que quiera aumentar su riqueza debe tener una configuración laboral adecuada. Nace una teoría de la sociedad ocupada que acabará cristalizando en el concepto de sociedad del trabajo. La única forma de asegurar la prosperidad nacional es promover el aumento del trabajo productivo y limitar el número de efectivos ocupados en actividades improductivas. ¿Cómo conseguir sociedades ocupadas, es decir que la oferta de trabajo se distribuya de acuerdo con el objetivo de aumentar la riqueza de la nación? El núcleo de la reflexión ilustrada sobre el trabajo no es sólo el trabajo *manual*, sino el trabajo manual *asalariado*, ya que se intuye que éste acabará siendo la forma dominante de prestación laboral. Así pues, el problema consiste en cómo conseguir una oferta suficiente de trabajo manual asalariado que garantice el progreso de la nación. Sólo hay dos soluciones posibles: o la gente lo busca voluntariamente en respuesta a una motivación subjetiva, o hay que forzarla indirectamente al trabajo asalariado.

Frente a quienes sospechan que los trabajadores manuales tienen predilección por el ocio, defendiendo así la utilidad de la pobreza y la necesidad de que los sala-

rios se mantengan en el nivel de subsistencia, los ilustrados descubren lo que Díez llama el *trabajo animado*: una idea del trabajo subjetivamente motivado que tiene su origen en una nueva concepción del trabajador asalariado como *hombre completo*; un individuo con la suficiente complejidad psicológica y moral para elaborar una ética positiva del trabajo vinculada a la posibilidad y a la legitimidad de conseguir la felicidad terrenal que permitirá no tener que recurrir al trabajo directa o indirectamente forzado.

Desde finales del siglo XVII, en ciertas regiones una parte de las clases populares está accediendo a un nivel de consumo superior al de pura subsistencia. En este contexto la filosofía ilustrada desarrolla una apología del lujo desde la doble óptica de la producción para el mercado y del consumo. Una parte no despreciable del progreso técnico tiene lugar en los sectores productores de bienes no necesarios que, además, requieren trabajo cualificado de oficio y contribuyen a conseguir la sociedad ocupada. El ser humano no sólo necesita consumir bienes básicos, sino también de comodidad y de emulación que le permitan vivir mejor y distinguirse de los demás. Detrás de esta necesidad está el deseo de conseguir gratificaciones efectivas e imaginarias (fantásticas) que tienen que ver con la autoestima y con la pretensión de ser valorado y estimado por los demás. El deseo impulsa la laboriosidad, una motivación subjetiva al trabajo que está en constante renovación en la medida en que el deseo sólo se satisface efectivamente en parte, mientras que la meta a conseguir es permanentemente redefinida y desplazada. Precisamente en eso consiste la felicidad, en la realización efectiva del deseo y en la expectativa de poder satisfacer deseos mayores en el futuro. La felicidad se consigue mediante la acción laboriosa, el placer que provoca el disfrute de lo que se ha conseguido con el trabajo, y el descanso reparador que permite reemprender la acción. Y es legítimo aspirar a una vida feliz en la medida en que es consecuencia del esfuerzo productivo, del cual dependen el descanso y el placer ordenados, que no pueden confundirse con la ociosidad y el tedio propios de la aristocracia.

Frente a la sociedad estamental que legitima la separación entre riqueza y trabajo, la sociedad burguesa es una sociedad ocupada en la que el trabajo y las profesiones regulan la distribución de la riqueza y en la que el trabajo útil será el fundamento último de la riqueza personal y familiar. Un trabajo asalariado no forzado por el hambre, sino motivado por una laboriosidad que nace en el interior de un hombre psicológicamente complejo que pretende mejorar su vida accediendo a unos lujos permitidos por salarios reales crecientes. Así pues, el pensamiento ilustrado proclama la utilidad pública y privada del consumo de lujos, que además hará posible alcanzar «una sociedad del trabajo productivo alejada de la ociosidad y la indolencia que son el patrimonio de las sociedades donde prevalecen las ocupaciones improductivas» (Díez, *ibid.*: 131).

Se trata de un consumo, en todo caso, que debe someterse a la virtud de la prudencia. Frente al consumo ostentoso y desordenado propio de la aristocracia ociosa, la elegancia y el buen gusto del estilo de vida burgués harán compatible el consumo de comodidad y emulación con el ahorro y la inversión. Y a los ilustrados tampoco les preocupa el debilitamiento de la laboriosidad como consecuencia de salarios relativamente elevados, sino lo contrario. Porque la laboriosidad es una fuerza arra-

sadora que si no se controla puede convertirse en una amenaza para la salud física, psíquica y moral del trabajador animado. En una sociedad liberada de los vínculos señoriales, abierta al esfuerzo y al talento, el problema ya no es la persistencia de la laboriosidad sino, como en el caso del deseo de consumir, su prudente administración. En efecto, la laboriosidad se alimenta de la posibilidad de satisfacer inmediatamente el deseo accediendo al consumo, pero sobre todo de la expectativa de realizar un deseo (fantástico) mayor en el futuro mediante el esfuerzo, el ahorro y la renuncia al consumo en el presente. Si ese deseo no se controla, la laboriosidad puede acabar siendo enfermiza. De hecho, tiempo después la (moderada) ética ilustrada del trabajo se convertirá, por los motivos más diversos, en «una ética del trabajo propia de *trabajadores de carácter*, perfilados con los rasgos duros y fuertes de *productores* dispuestos a la posposición sistemática de los deseos y a una recia disciplina laboral» (Díez, *ibid.*: 142).

Todo esto permite comprender cómo el ideal nobiliario fue desplazado históricamente por el ideal burgués, hecho de represión del deseo y renuncia a la satisfacción inmediata, que encontró su máxima encarnación en el empresario industrial moderno, figura clave del desarrollo capitalista (Sombart, 1993). Ahora bien, la moral puritana del trabajo que ve en él la posibilidad de desarrollar la propia vocación y una obligación moral sólo tenía sentido entre quienes podían vivir sin trabajar. Por tanto, el hecho de que las clases subalternas dejaran de concebir el trabajo sólo como una necesidad imperiosa de la que era legítimo intentar escapar debe ser explicado. Porque a lo largo del siglo XIX la clase obrera hizo suya una concepción del trabajo coherente con la visión protestante y el discurso ilustrado. En principio este cambio de valoración puede atribuirse a la influencia de la ideología dominante y a la posibilidad más o menos cierta de mejorar el nivel de vida, pero además intervinieron otros factores.

El paso de la sociedad tradicional a la moderna puede ser explicado también en clave de autonomía creciente del individuo. Al romper los vínculos feudales, la industrialización capitalista también disolvió las relaciones sociales y familiares tradicionales, debilitó creencias religiosas y culturas campesinas. El individuo adquiere más autonomía, pero a su vez está más desorientado, aislado, menos protegido por el entorno social y necesitado de encontrar otros puntos de referencia que den sentido a su vida. El trabajo, que por otra parte ocupaba cada vez más días al año y más horas al día durante un tiempo definido exclusivamente como de trabajo, acabó convirtiéndose en la fuente principal de identidad. Dicho en palabras de Naredo (*ibid.*: 21): «una vez eliminadas las instituciones que daban sustento y cobijo al individuo en las sociedades anteriores al capitalismo, una vez reducida a la mínima expresión la familia, la tribu, la ciudad... o el gremio, como elementos que arropaban física y socialmente al individuo, el trabajo cobró cada vez más importancia como medio para relacionarse y promocionarse en el terreno profesional, económico y social».

El XIX es el siglo en que el nuevo proletariado industrial comienza a organizarse en sindicatos, en sociedades de socorro mutuo, en asociaciones culturales de todo tipo para conseguir respetabilidad social. Nacen las ideologías obreras y se descubre el potencial emancipador del acceso a la educación. Se denuncian las formas embrutecidas de ocio, en particular todas las relacionadas con el consumo desme-

surado de alcohol. Se fomenta la politización del trabajador y su conciencia de clase, para lo cual es necesario en primer lugar conseguir la autoestima, una conciencia de la propia dignidad como persona que, entre otras cosas, no pasa por el desprecio del trabajo sino por el orgullo del trabajo bien hecho propio de los antiguos artesanos, muchos de los cuales son ahora dirigentes sindicales. Se reivindica en definitiva un nuevo sistema de valores que en parte reflejan la moral burguesa y en parte son originales. En España, desde mediados de siglo y hasta bien entrada la centuria siguiente, en las casas del pueblo socialistas, los ateneos libertarios y otras instituciones similares se reivindica la escuela frente a la taberna, la lectura frente a los toros, la música coral frente al flamenco, se abomina del prostíbulo en un ambiente de exaltación del obrero respetable, trabajador y sacrificado que es la antítesis de los caricaturizados representantes del Capital, el Ejército y la Iglesia (Morales, 1996). Ahora el trabajo ya no es sólo una penosa manera de ganarse la vida sino una actividad esencialmente humana que moviliza manos y cerebro y permite al hombre crecer incluso espiritualmente. Hace más de medio siglo Steinbeck (2001: 153) supo encontrar palabras muy hermosas para expresar esta nueva manera de entender el trabajo:

músculos que buscan trabajar, mentes que pugnan por crear algo más allá de la mera necesidad: esto es el hombre. Levantar un muro, construir una casa, una presa y dejar en el muro, la casa y la presa algo de la esencia misma del hombre y tomar para esta esencia algo del muro, la casa, la presa: músculos endurecidos por el trabajo, mentes ensanchadas por la asimilación de líneas nítidas y formas que fueron parte de la concepción de la obra. Porque el hombre, a diferencia de cualquier otro ser orgánico o inorgánico del universo, crece más allá de su trabajo, sube los peldaños de sus conceptos, emerge por encima de sus logros.

En las nuevas ideologías obreras, ese hombre que encuentra su dignidad en el trabajo será además el actor principal de una transformación que acabará alumbrando una sociedad de hombres plenamente emancipados que ya no trabajarán sólo para ganarse la vida sino sobre todo para seguir desarrollándose como hombres. Estamos ante una especie de nueva religiosidad, esta vez laica porque la Tierra Prometida no está en el más allá sino en el más acá, que da sentido a la vida y al sacrificio individual en el presente, porque con él se está sirviendo a la humanidad del futuro.

No es necesario remitirse al productor estajanovista soviético para reconocer que, al menos hasta la segunda mitad del siglo XX, entre la clase obrera ha estado muy extendida una concepción fuerte del trabajo que incluye conciencia de la importancia que se tiene en el proceso productivo, sentido del deber y de la propia responsabilidad, abnegación, orgullo de la habilidad exhibida en el desempeño del oficio y de unos conocimientos cuyo dominio capacita hasta para explicar al jefe cómo pueden hacerse mejor las cosas. Todo esto es lo que encontraron Mietto y Ruggerini (1988) en su investigación sobre un grupo de militantes comunistas ocupados en una fábrica metalúrgica de Reggio Emilia en los años cincuenta. Para ellos trabajar no es un destino adverso sino algo connatural al hombre, una inclinación que se posee desde la infancia y que se va desarrollando naturalmente a lo largo de

la vida. Pero nada permite pensar que todo esto no fuera compartido por otros muchos trabajadores. Lo que quizás es característico del obrero militante es su compromiso moral con un proyecto emancipador que incluye un compromiso profesional. El buen comunista ha de ser también un buen obrero, tiene que representar ante sus compañeros la imagen del «hombre nuevo» que también debe ser ejemplo de trabajador competente. «No resulta extraño que en una misma persona, en el dirigente sindical, coincidiera el obrero más capaz, inteligente y próspero, con el más respetado y temido por los patronos y por el resto de los trabajadores» (Aizpuru y Rivera, *ibid.*: 115). De hecho, uno de los metalúrgicos italianos recuerda que, cuando se despidió de la fábrica, el empresario le dijo: «como hombre político te fusilaría, como obrero lamento que te vayas»; según otro, el mismo empresario se veía obligado a reconocer sin entusiasmo que los mejores obreros eran los comunistas, y que al mismo tiempo odiaba y elogiaba la sección de modelistas en la que trabajaba, a la que llamaba el Kremlin; finalmente otro afirmaba que entre los compañeros (de partido) era un honor y un estímulo ser obreros competentes (Mietto y Ruggerini, *ibid.*: 194-96).

Ahora bien, todo esto no implica la entronización del trabajo como valor absoluto ni su idealización ingenua. El trabajo es un deber y pasión, estimula la creatividad y la inteligencia, requiere capacidades manuales y mentales, procura emociones y satisfacción. Por tanto permite expresar una parte de sí mismo y es fuente de orgullo y un elemento de identidad social. Pero el trabajo es también algo insoportable y aburrido, fuente de explotación, y la conciencia profesional no va en detrimento de la conciencia de clase. Al contrario, la profesionalidad es una baza que se juega en el conflicto industrial y que refuerza y legitima la propia posición; permite el aprecio del patrón, ser considerado indispensable para la buena marcha de la empresa, pero también la visión crítica de quien sabe que cuanto mejor lo haga más beneficios obtendrá otro a su costa. Estamos pues ante una valorización relativa del trabajo que no mitifica el esfuerzo y limita la disponibilidad del trabajador. En cualquier caso, para todos estos obreros la introducción de la cadena de montaje supondrá un momento de ruptura en su relación con el trabajo. Se trata de algo que en teoría puede admitirse como el precio quizás inevitable del progreso, pero con lo que personalmente no se quiere tener nada que ver. «La cadena es contemplada como un instrumento capaz de crear nuevas formas de dependencia para el obrero, privándole de aquella relación entre capacidades físicas e intelectuales en la cual residía el elemento principal de valorización del trabajo mismo. [...] significa el fin de una figura profesional que podía actuar con márgenes de autonomía y también, en consecuencia, de cierta clase obrera a la cual sentían pertenecer con orgullo» (Mietto y Ruggerini, *ibid.*: 202).

Más fácil resulta explicar la presencia de una concepción positiva del trabajo entre las clases medias asalariadas de la sociedad industrial, que eran más receptivas a la ideología dominante si es que no contribuyeron decisivamente ellas mismas a su construcción. Así pues, poco a poco la idea dominante durante siglos en la cultura occidental —que en su formulación más radical concebía el trabajo como un instrumento de esclavizamiento y en la más moderada como una fatalidad a la que el hombre no puede ni debe sustraerse, concepción esta última que de alguna mane-

ra se vio reforzada por el moralismo calvinista—, entre finales del siglo XIX y principios del XX fue sustituida por otra. La economía política de la Ilustración, el pensamiento socialista, la fe ilimitada en el progreso de la ciencia (fruto del trabajo) y aun el catolicismo social de León XIII, convirtieron el trabajo en medio de liberación social y signo de dignidad individual. Al menos en esto, socialistas y liberales, obreros y burgueses, agnósticos y creyentes, protestantes y católicos, todos estaban de acuerdo.

Ahora bien, ya sea de inspiración religiosa o laica, tanto entre las clases medias como en la clase obrera parece que llega un momento a partir del cual la ética del trabajo comienza a perder vigencia. Al menos ésta es la tesis que viene sosteniendo, más allá de escuelas e ideologías aunque no necesariamente con los mismos argumentos, una parte relevante del pensamiento sociológico desde los años cincuenta del siglo XX. Una tesis según la cual aquella sociedad en la que el trabajo definía las posiciones sociales y se convirtió en el elemento básico de la identidad individual, se transformó en otra donde cada vez es más difícil definirse a partir del trabajo y donde las posiciones sociales parecen determinadas cada vez más por el consumo y por la forma de utilizar el tiempo (creciente) no dedicado al trabajo. En su formulación más radical, esta tesis podría expresarse como el paso de una concepción según la cual el trabajo es, entre otras cosas, una actividad humana que tiene sentido en sí misma a otra que sólo ve en él un medio de ganar dinero. Podría decirse que hemos pasado del trabajar para vivir al trabajar para consumir.

4. LA SOCIEDAD DEL CONSUMO

El taylorismo y la cadena de montaje también introdujeron cambios radicales en el dominio del consumo. La reducción de los costes de producción hizo posible que millones y millones de personas accedieran a un nivel de bienestar material impensable para la generación de sus padres. Por fin podían satisfacerse las necesidades básicas a la vez que el tiempo de trabajo requerido para ello se reducía cada vez más, y la economía de la escasez iba quedando atrás sustituida por la economía de la abundancia.

Ahora bien, la máquina industrial capitalista pronto se encontró con un problema: su creciente capacidad productiva tendía a desbordar la capacidad de consumo. Ciertamente, a medida que el hombre iba cubriendo sus necesidades básicas —biológicas y por tanto limitadas— descubría nuevas necesidades, esta vez de orden psicológico y por tanto potencialmente ilimitadas. Pero el ritmo «natural» al que iban apareciendo esas nuevas necesidades no era suficiente, había que infundirle más vitalidad; la sociedad de consumo no llegaría por sí sola, era necesario desbrozarle el camino. La psicología económica, los estudios de mercado y la industria de la propaganda se encargaron de ello.

Bell ha explicado cómo se desarrolló en Estados Unidos lo que a partir de los años veinte se dio en llamar «nuevo capitalismo» y el cambio que provocó en la concepción del trabajo. En el contexto de su argumentación, Bell (1977: 25, 47) entiende por cultura los esfuerzos que tratan de explorar y expresar los sentidos de

la existencia humana en alguna forma imaginativa: «cómo se hace frente a la muerte, la naturaleza de la tragedia y el carácter del heroísmo, la definición de la lealtad y de la obligación, la redención del alma, el sentido del amor y del sacrificio, la comprensión de la piedad, la tensión entre la naturaleza animal y la humana, los reclamos del instinto y los frenos. Históricamente, pues, la cultura se ha fundido con la religión». A lo largo de la historia la mayor parte de las sociedades han sabido mantener unidos de forma coherente los ámbitos estructural y cultural. A comienzos de los tiempos modernos, la cultura burguesa y la estructura social burguesa encontraron su acoplamiento alrededor del tema del orden y el trabajo. La sociedad norteamericana hizo suyos desde el principio el temperamento puritano y la ética protestante. Benjamin Franklin encarna mejor que nadie la figura del protestante pragmático y utilitario. Según él hay trece virtudes útiles, que son: templanza, silencio, orden, resolución, frugalidad, laboriosidad, sinceridad, justicia, moderación, limpieza, tranquilidad, castidad y humildad. Para Bell quizás no haya mejor inventario del credo norteamericano, que se resume en la voluntad de mejorar a base del propio esfuerzo. Este credo comienza a tambalearse ya en el siglo XIX. En primer lugar con el declive de la creencia en un alma inmortal, que coloca al hombre ante el vértigo de la nada. A continuación con el desarrollo del modernismo, movimiento cultural que rompe la secuencia lógica que vinculaba pasado presente y futuro dando sentido a la vida: la tradición ya no sirve para nada, el futuro no existe, sólo queda el presente. Un presente en el que el instinto y la experimentación sensorial dominan a la razón, en el que sólo es real lo impulsivo y el placer. Así, el racionalismo y la sobriedad típicos del estilo de vida burgués tradicional se quedaron sin defensores. Pero fue la aparición del consumo de masas lo que le dio la puntilla.

Con el dominio de la industria sobre la agricultura, de la gran ciudad sobre la pequeña y la vida rural, «estaba surgiendo una sociedad de consumo [...] que socavaba el sistema valorativo tradicional». Ahora «los lujos del pasado son constantemente redefinidos como necesidades». Tres invenciones sociales hicieron posible el desarrollo del consumo masivo: la cadena de montaje; los estudios de mercado, que racionalizaron «el arte [...] de estimular los apetitos del consumidor; y la difusión de la compra a plazos, lo cual, más que cualquier otro mecanismo social, quebró el viejo temor protestante a la deuda». La compra a plazos tenía dos estigmas: era utilizada sobre todo por los pobres, y para las clases medias significaba contraer deudas, vivir por encima de las propias posibilidades, lo que no podía traer nada bueno. «Si se deseaba comprar algo, era necesario ahorrar para ello. La artimaña de la venta a plazos fue evitar la palabra 'deuda' y destacar la palabra 'crédito'». Así, «contra la frugalidad, la venta exaltaba la prodigalidad; contra el ascetismo, la pompa dispendiosa». Y con las facilidades bancarias para comprar a crédito la idea de ahorro fue perdiendo atractivo. Frente a la ética del trabajo, se comienza a predicar una ética del consumo que se apoya en la valorización del hedonismo, el placer y el juego, y en la idea de que hay que gozar de la vida mientras se pueda (Bell, *ibid.*: 72, 73, 76).

El sorprendente resultado de todo esto «es la radical separación entre la estructura social (el orden técnico-económico) y la cultura. [...] La estructura de carácter heredada del siglo XIX [...] aún responde a las exigencias de la estructura tecnoc-

conómica; pero choca violentamente con la cultura, donde tales valores burgueses han sido rechazados de plano, en parte, paradójicamente, por la acción del mismo sistema económico capitalista». Con la sustitución del puritanismo y el protestantismo por el hedonismo, el capitalismo se queda sin ninguna moral o ética trascendente y se enfrenta a una extraordinaria contradicción dentro de la estructura social. «Por una lado, la corporación de negocios quiere un individuo que trabaje duramente, siga una carrera, acepte una gratificación postergada, [...] Sin embargo, en sus productos y su propaganda, la corporación promueve el placer, el goce del momento, la despreocupación y el dejarse estar. Se debe ser 'recto' de día y un 'juerguista' de noche». En resumen, el ámbito de la economía es gobernado por el principio axial de la eficiencia, el de la cultura por el principio axial de la autogratificación. «Los principios del ámbito económico y los de la cultura llevan ahora a las personas en direcciones contrarias» (Bell, *ibid.*: 28, 48, 63, 78). «Con la producción y el consumo masivos, [el capitalismo] destruyó la ética protestante promoviendo con ardor un modo hedonista de vida. A mediados del siglo XX, el capitalismo trataba de justificarse a sí mismo no por el trabajo y la propiedad, sino mediante los símbolos de *status* representados por las posesiones materiales y por la promoción del placer». En consecuencia, «en el terreno del consumo, fomenta la actitud de *carpe diem*, la prodigalidad y la ostentación, y la búsqueda compulsiva de diversiones» (Bell, 1976: 550). El nuevo capitalismo perdió así su legitimidad tradicional. El trabajo y la acumulación dejaron de ser fines en sí mismos y se convirtieron en medios para el consumo y la ostentación. Para Fromm (1970: 140) la necesidad de promover el consumo masivo «ha tenido un papel instrumental en la creación de un rasgo del carácter social del hombre moderno, que constituye uno de los contrastes más sorprendentes con el carácter social del siglo XIX. Me refiero al principio de que *todo deseo debe ser satisfecho inmediatamente, no debe frustrarse ninguno*».

La lógica del nuevo capitalismo alcanza su punto culminante cuando se comprueba que el credo hedonista tampoco consigue llevar la demanda al nivel de la capacidad productiva. El resultado final es la configuración de un nuevo tipo de individuo dispuesto a consumir por el hecho mismo de hacerlo. Frente a la concepción ilustrada de un consumo siempre moderado por la virtud de la prudencia, frente al consumo hedonista mediante el cual se expresa una identidad que ya no se sustenta en el trabajo sino en la gratificación inmediata y en el deseo de aparentar lo que no se es, ahora nos encontramos ante una actividad compulsiva que no conduce a nada porque se agota en sí misma y que permite ocupar el tiempo sin pensar en lo que se es, un consumo patológico cada vez más desvinculado de un esfuerzo laboral previo y de la capacidad de disfrutar de las cosas que se adquieren.

Un nuevo tipo de individuo en una sociedad que ya a mediados de los años cincuenta Fromm no dudó en calificar de enferma: «El acto de consumo debiera ser un acto humano [...] en el que debemos intervenir *nosotros* como seres humanos concretos, sensibles, sentimentales e inteligentes; [...] Pero nuestra ansia de consumo ha perdido toda relación con las necesidades reales del hombre. [...] Cada empresa quiere vender más y más [...] La consecuencia de esta situación económica es que la

industria emplea todos los medios a su alcance para excitar el apetito de compras de la población, para crear y reforzar la orientación receptiva, que tan dañosa es para la salud mental. [...] Nuestro sistema económico está organizado de tal manera, que amenace una crisis cuando las gentes no deseen comprar más y más cosas mejores.» El profundo humanismo que recorre todo el pensamiento de Fromm le lleva a reclamar un sistema económico en el que la producción se dirija «a campos en que existen necesidades reales que aún no han sido satisfechas, y no a aquellos en que hay que crearlas artificialmente». Mientras tanto tenemos un hombre enajenado del trabajo que hace y de las cosas y placeres que consume, cuya actitud hacia el consumo determina el uso del tiempo libre y que, paradójicamente, ha encontrado una nueva motivación para trabajar: «El hombre moderno no sabe qué hacer de sí mismo, cómo gastar con algún sentido su tiempo, y se ve impulsado a trabajar a fin de evitar un tedio insoportable» (Fromm, *ibid.*: 115, 116, 118, 152-53, 273-75).

El análisis crítico de la sociedad de consumo tiene una larga tradición en sociología que se remonta a los grandes autores clásicos de finales del siglo XIX y principios del XX. Ya Tönnies (1979) señalaba que el interés de los capitalistas y los industriales, anticipándose a todas las necesidades, incitaba a dar al dinero los usos más diversos; Simmel (1999) apuntaba que en la gran ciudad quien ofrece algo tiene que intentar despertar en sus clientes potenciales nuevas y peculiares necesidades; y según Veblen (1987) el consumo ostentoso se había convertido en norma de vida como único criterio de distinción. Esta visión crítica alcanza el paroxismo más adelante con Baudrillard (1974), para quien hasta el propio cuerpo es ahora (el más bello) objeto de consumo, en la medida en que se ha convertido en signo exterior del propio valor de cambio; el tiempo libre sólo es tiempo de consumo, la lógica mercantil ya no regula sólo el proceso de trabajo, sino hasta las pulsiones individuales; en la sociedad de consumo todo se ha reducido a un sistema integrado de signos detrás de los cuales no hay nada, así que paradójicamente se trata de una sociedad dominada por la escasez, porque sólo poseemos los signos de la abundancia. En este tipo de sociedad el consumo individual diferenciado no es expresión de libertad, porque responde a la coacción emanada de las exigencias del sistema económico.

Más recientemente, Lasch (1992) considera que los efectos perversos de la degradación de la noción de trabajo son uno de los peligros más importantes a los que tiene que hacer frente la sociedad americana a finales del siglo XX. «Cuando los individuos ya no pueden ver en el trabajo una fuente de satisfacción [...] se vuelven incapaces de asumir sus deberes de ciudadanos o padres. Ya no son más que consumidores de bienes en busca de experiencias totalmente nuevas en cada ocasión». América ya «no ofrece empleos que ofrezcan a los trabajadores dignidad y respeto hacia sí mismos, que den un sentido a su 'vocación' y al trabajo bien hecho. [...] Para la economía capitalista, la creciente dependencia de la producción de bienes inútiles erosionó aún más la esperanza de que las personas pudieran dar a su trabajo un sentido moral. [...] La industria americana [...] ahora produce bienes y servicios que las personas no necesitan realmente, y además estos bienes y estos servicios están elaborados de forma que se desgasten y pierdan su atractivo rápidamente para poder ser sustituidos por el modelo de última moda. [...] Una economía basada en el consu-

mismo ha engendrado una actitud cínica hacia la noción de trabajo. [...] Los hombres que no sacan ni placer ni orgullo de su trabajo necesitan juguetes para seguir funcionando. [...] Y las personas que admiten que la mayor parte de los empleos disponibles se articulan en torno a la producción de bienes inútiles y del consumismo tienen aún más dificultades para tomarse en serio su trabajo».

5. LAS PARADOJAS ACTUALES

Todas estas reflexiones en gran medida son hijas del pleno empleo virtual que conocieron las sociedades avanzadas durante la llamada edad dorada del capitalismo. La cuestión que ahora se plantea es si la nueva concepción del trabajo ha llegado a ser dominante en el mundo occidental. A mi parecer el panorama es más complicado. No sólo porque cuando se esfumó el pleno empleo la antigua maldición divina de trabajar se convirtió para muchos en un privilegio, sino porque hay algo más que indicios que permiten afirmar que el trabajo sigue siendo muy importante para la vida de la gente, incluso para la de muchas personas cuya supervivencia no depende de manera crítica de él. Ahora bien, si queremos entender qué posición ocupa hoy el trabajo tanto en la configuración de la sociedad en su conjunto como en la vida cotidiana, tendremos que incorporar algunas complicaciones al discurso hasta aquí desarrollado.

Hasta ahora se ha venido hablando de concepciones del trabajo para referirse sobre todo a las construcciones teóricas dominantes en las distintas etapas históricas, pero también al significado que tiene la actividad laboral para los individuos. De ahora en adelante, inspirándonos en Carboni (1991: 160-63) vamos a distinguir entre estos dos planos para referirnos sobre todo al *sentido del trabajo* para las personas, entendiendo por tal «el conjunto de significados, finalidades, utilidades y valores que constituyen la representación que cada individuo tiene de su espacio-tiempo laboral y que interactúa con su representación de la realidad social en su experiencia inmediata y cotidiana». Además tenemos que distinguir entre el aspecto técnico y el aspecto social del trabajo. El contenido del trabajo puede ser intelectualmente estimulante o anodino; pero el trabajo es también una forma de relación social que puede resultar atractiva o frustrante, que puede dar lugar o no a otro tipo de relaciones más allá del ámbito laboral; y puede estar mejor o peor valorado socialmente. En resumen, un trabajo técnicamente atractivo puede resultar socialmente poco interesante, y viceversa. Por otra parte, como bien sabe la psicología social, toda actividad humana puede responder a orientaciones expresivas o instrumentales. Finalmente, la heterogeneidad creciente de la población trabajadora impide seguir hablando genéricamente de individuo y obliga a articular el discurso considerando variables como el sexo y la edad.

Teniendo en cuenta algunas de estas complicaciones, Carboni hace una reflexión sobre los cambios en el significado del trabajo centrada fundamentalmente en la experiencia italiana de los años setenta y ochenta. Concluye que se ha acentuado la pluralidad de sentidos del trabajo, que el trabajo está perdiendo importancia como elemento constitutivo de la identidad social de los individuos y que la orientación

instrumental ocupa un espacio cada vez mayor. En todo caso, identifica seis tipos fundamentales de sentido del trabajo (*ibid.*: 210 y ss.):

- 1) El tipo *neotradicional*. El trabajo lo es todo puesto que es indispensable para el sustento de la familia, la cual representa el mundo vital. Tiene sus orígenes en el ámbito rural y está bastante difundido entre los obreros de las pequeñas y medianas empresas. Es más frecuente entre los trabajadores adultos y maduros.
- 2) El tipo *funcional* a los mecanismos de control y a las necesidades de un sistema laboral dado. Está presente en particular entre quienes buscan en el trabajo una realización individual profesional. Probablemente ejerce cierto predicamento entre los obreros y empleados favorecidos por el cambio tecnológico.
- 3) El tipo *individualista-emprendedor*. Propio de quienes buscan en el sistema económico-laboral éxito individual y una realización de estatus; en este caso hay cierto distanciamiento de los contenidos del trabajo, que son valorados más bien en términos instrumentales, y las relaciones sociales derivadas del ámbito laboral tienden a ocupar todo el tiempo vital. Lo encontramos sobre todo entre empresarios, gerentes, políticos, trabajadores autónomos y personal dependiente con perspectivas de carrera.
- 4) El tipo *instrumental*, que afecta a quienes sólo obtienen del trabajo la retribución necesaria para el tiempo de la vida. Ahora el distanciamiento de los contenidos del trabajo es elevado: es suficiente con tener cualquier tipo de empleo digno, seguro y adecuadamente retribuido. La realización del yo se produce fuera de la órbita laboral mediante el consumo o buscando otro tipo de actividades y relaciones sociales. Es propio de gran parte de los trabajadores dependientes, por lo que quizás sea el más difundido en la actualidad.
- 5) El tipo *comunicativo* es propio de los que disfrutan de relaciones laborales de calidad o tratan de mejorar la calidad de la vida laboral. El tiempo de trabajo no es visto sólo como tiempo instrumentalmente vendido por tiempo de vida, sino también como espacio de lo cotidiano en el que se establecen una comunicación gratificante y relaciones sociales que pueden ser prolongadas en el tiempo de la vida. Está presente en la llamada economía alternativa y en muchas iniciativas emprendedoras puestas en marcha por jóvenes durante los años ochenta.
- 6) El tipo del *no trabajo* está presente ante todo entre quienes llevan mucho tiempo fuera del mercado de trabajo, los trabajadores ocasionales y aquellos que perciben rentas a pesar de no trabajar. En este caso la desvinculación del trabajo es casi total. La crisis del empleo y el retraso de la edad de ingreso en el mundo del trabajo estarían desdibujando a los jóvenes para el trabajo y alimentando la idea de que es posible vivir sin trabajar o, a lo sumo, desempeñando ocasionalmente algún trabajo precario. Para Carboni, el aspecto más grave de este sentido del no trabajo en ascenso es que no ha sido contrarrestado «ni por un proyecto institucional dirigido a

relanzar el trabajo como fuente de sentido y de bienestar individual, ni por un proyecto de renta mínima garantizada para los parados asociado a un relanzamiento de las llamadas actividades socialmente ‘útiles’».

Carboni no deja de subrayar que los seis tipos expuestos sólo constituyen una aproximación simplificadora a una realidad más compleja que no entra, por ejemplo, en el mundo de las relaciones entre mujer y trabajo, que requiere instrumentos conceptuales específicos. Las mujeres pueden ser adscritas a los diferentes tipos, pero por otra parte su relación con el trabajo debe ser analizada considerando otras dimensiones que se resisten a ser asimiladas a la orientación expresiva o instrumental puras. En el trabajo, la mujer busca también la posibilidad de definir su yo al margen de la familia, relaciones sociales alternativas, complementarias o sencillamente diferentes a las que encuentra en el ámbito familiar, emocionalmente sobrecargadas, con todo su potencial expresivo y gratificante pero también claustrofóbico; independencia del marido no sólo económica; el deseo de definir su identidad social sin subordinarla a la unidad familiar, porque no quiere disolver su individualidad en la familia sino expresarla *también* a través de ella. Pero también es posible que se esté viendo obligada a entrar en el mundo del trabajo remunerado precisamente para, con su doble presencia, evitar el desmoronamiento de la familia tradicional. En todo caso, no deja de ser paradójico que se hable de pérdida de importancia del trabajo cuando el referente del ama de casa ha entrado en crisis y la voluntad femenina de incorporarse al trabajo extradoméstico parece haber llegado a un punto de no retorno. ¿Dónde incluimos, por otra parte, a los trabajadores compulsivos de Fromm que trabajan para huir del tiempo de no trabajo? (Y en Estados Unidos hoy se trabaja más que entonces.)

Para Carboni, esta constelación de los sentidos del trabajo —que incluye un distanciamiento creciente entre individuo y trabajo en al menos tres de los seis tipos detectados— hay que relacionarla con cambios estructurales (entre otros muchos, el hecho de que en Italia más de la mitad de los trabajadores de los servicios ocupan empleos descualificados), pero sobre todo con cambios en el ámbito cultural y motivacional que tienen que ver también con la creciente invisibilidad y manipulación del mundo del trabajo en los medios de comunicación de masas. Sea como fuere, el autor tiene muy claro que su reflexión ofrece más preguntas relevantes que respuestas concluyentes, y que la crisis del trabajo no quiere decir tanto pérdida absoluta de su importancia como transformación de la orientación expresiva en instrumental. A mi entender es sobre todo en este sentido como hay que interpretar su afirmación de que «los derechos políticos, civiles y sociales, más bien que el trabajo [...] constituyen una referencia central para los itinerarios y los destinos individuales. [...] También el debilitamiento de las fronteras de clase [...] y la emergencia de las posiciones de ciudadanía social [...] dan fe de los cambios en curso. El estatus de ciudadanía social es candidato a sustituir al estatus laboral como referencia para la configuración de las políticas sociales y del trabajo. [...] En los años noventa, nuestro *welfare state*, al igual que los otros europeos, tendrá que centrarse más en la ciudadanía social (universalismo) que en la ciudadanía ocupacional-industrial (corporativismo) y la estructura familiar (asistencialismo y clientelismo)» (*ibid.*: 194, 224).

Offe (1992: 17-51) ha avanzado unas reflexiones especulativas en torno a la crisis de la sociedad del trabajo, en el sentido de que éste va perdiendo la calidad subjetiva de ser el centro organizador de la actividad vital, de la valoración social de uno mismo y de los demás y de las orientaciones morales. Asimismo, en el plano macrosociológico, el trabajo asalariado explica cada vez menos la sociedad en su conjunto. Ahora la experiencia laboral tiene que ser explicada cada vez más a partir de la experiencia extralaboral, no al revés; los datos socioeconómicos son cada vez menos adecuados para explicar el comportamiento político y electoral; y en las sociedades occidentales los conflictos sociales y políticos están cada vez menos determinados por la contraposición entre trabajo y capital y las relaciones de distribución que de ello se derivan.

Offe plantea una serie de cuestiones en función de las cuales se podría afirmar que ya no vivimos (o estamos dejando de vivir) en la sociedad del trabajo. Se trata de diversos cambios estructurales que estarían acompañando, reforzando o promoviendo transformaciones en la percepción subjetiva del trabajo. Es cierto que hay cada vez más trabajadores, pero el hecho de ser trabajador asalariado dice cada vez menos cosas acerca de la persona que trabaja a causa de la creciente heterogeneidad de la experiencia laboral: segmentaciones en el mercado de trabajo, generación de bienes y servicios al margen de la esfera institucional (en la familia, en la economía sumergida, en organizaciones voluntarias), proliferación de posiciones laborales intermedias, distancia creciente entre la racionalidad que orienta el ámbito de la producción de bienes y el de la prestación de servicios. Todo ello hace discutible que el trabajo asalariado en cuanto tal pueda seguir teniendo una significación precisa y distinta para los trabajadores, para la percepción de sus intereses sociales, para su conciencia y para su comportamiento organizativo y político. En cuanto al significado subjetivo del trabajo, en términos sociológicos es posible imaginar dos mecanismos que podrían provocar que el trabajo fuese el núcleo en torno al cual se organiza la existencia personal: la consideración del trabajo como un *deber moral* o como un *imperativo* del que depende la supervivencia física. Factores como los apuntados a lo largo de estas páginas y otros que tienden a banalizar la experiencia laboral estarían provocando la «desmoralización» de los trabajadores. Por lo que se refiere al segundo mecanismo, que explicaría la orientación instrumental (moralmente neutra) frente al trabajo, las instituciones del Estado de Bienestar y otras circunstancias dejan «poco margen para confiar en la acción disciplinante y sancionadora individual e inmediata de la necesidad económica como uno de los mecanismos de integración de la sociedad del trabajo». Así pues, tanto objetivamente como subjetivamente, el trabajo se ha visto relegado de su condición como hecho vital central y autoevidente, habiendo perdido asimismo esa posición en el interior del fondo motivacional de los trabajadores.

En 1989 se llevó a cabo una encuesta en once países industrializados (Beretta, 1995): Alemania (D), Austria (A), Estados Unidos (USA), Gran Bretaña (GB), Holanda (NL), Hungría (H), Irlanda (IRL), Irlanda del Norte (NIRL), Israel (IL), Italia (I) y Noruega (N). El objetivo era contrastar la teoría de la sociedad postindustrial, la cual, en esencia y en relación con el tema que nos ocupa, sostiene que la importancia del trabajo (objetiva y subjetivamente) se ha reducido de manera signi-

ficativa en favor de los aspectos extralaborales de la vida individual y social. La fuerte necesidad de autorrealización ampliamente difundida en la sociedad moderna se explica por la pérdida de la importancia atribuida a los aspectos «adquisitivos» de la vida social, cuya forma principal de expresión concreta sería el trabajo. Es decir, el trabajo es un aspecto fundamental de la vida mientras es percibido como un medio para satisfacer las necesidades de subsistencia, mientras que perdería importancia en una nueva fase (postmaterialista) caracterizada por la expansión de las necesidades de autorrealización. En consecuencia, nos encontraríamos en una sociedad en que la reproducción social y cultural se produce fundamentalmente en el ámbito extralaboral.

De todas las preguntas incluidas en la encuesta, nos interesan particularmente dos. Son las que aparecen en las tablas 1 y 2 con las respuestas correspondientes desagregadas por países.

Tabla 1. El trabajo es sólo una forma de ganar dinero y nada más

	D	GB	USA	A	H	NL	I	IRL	NIRL	N	IL
Sí (%)	36,2	30,4	22,5	29,5	40,2	22,2	23,9	32,6	36,9	19,5	32,0
Indecisos y contrarios (%)	63,8	69,6	77,5	70,5	59,8	77,1	76,1	67,4	63,1	80,5	68,0
No sabe, no contesta	95	88	35	82	38	149	4	5	42	124	23
N	1575	1297	1453	1997	1000	1650	1028	972	780	1848	1133

Fuente: elaboración propia a partir de Beretta

Tabla 2. Quisiera tener un trabajo remunerado aunque no necesitase el dinero

	D	GB	USA	A	H	NL	I	IRL	NIRL	N	IL
Sí (%)	52,0	59,1	62,5	62,8	60,9	49,0	51,5	67,1	65,8	72,5	66,6
Indecisos y contrarios (%)	48,0	40,9	37,5	37,2	39,1	51,0	48,5	32,9	34,2	27,5	33,4
No sabe, no contesta	218	125	61	216	39	250	26	11	61	176	29
N	1575	1297	1453	1997	1000	1650	1028	972	780	1848	1133

Fuente: elaboración propia a partir de Beretta

Combinando las respuestas (positiva o negativa) a estas dos preguntas, Beretta elabora cuatro tipos «ideales» de actitudes hacia el trabajo:

- 1) *Realizado* (no a 1, sí a 2). Este tipo —el más extendido— sería la expresión de una actitud que niega al trabajo el significado de pura instrumentalidad económica y al mismo tiempo reconoce en él la posibilidad de que suponga una experiencia significativa y válida en sí misma. Su presencia oscila entre un mínimo del 40'7% en Alemania y un máximo del 61'9% en Noruega.
- 2) *Alienado* (sí a 1, no a 2). Es el tipo opuesto. Concibe el trabajo exclusivamente como instrumento de adquisición de rentas y desea prescindir de él en cuanto desaparezca la necesidad económica. Describe fielmente el concepto de trabajo alienado de la teoría de Marx. Su presencia oscila entre un mínimo del 8'6% en Noruega y un máximo del 23'7% en Alemania.
- 3) *Marginal* (no a ambas). Atribuye a la experiencia laboral un significado relacional y formativo no reducible a pura instrumentalidad monetaria, pero en última instancia tiende a valorar sobre todo la dimensión de adquisición de recursos. Su presencia oscila entre un mínimo del 15'5% en Irlanda y un máximo del 38'3% en Holanda.
- 4) *Integrado* (sí a ambas). El trabajo es sólo una fuente de ingresos, pero se desea tenerlo aunque no se necesite el dinero. Esta actitud indica —según Beretta— una propensión a la identificación con un puesto de trabajo particular (cosa a mi entender discutible) o bien que ganar dinero tiene sentido en sí mismo. En todo caso es una actitud que revela una fuerte identificación con el sistema y la estructura del trabajo en la sociedad. Su presencia oscila entre un mínimo del 7'6% en Italia y un máximo del 19'5% en Irlanda del Norte.

Destaquemos algunas de las conclusiones que deduce Beretta de la encuesta. Independientemente de las particularidades culturales presentes en los distintos países, los resultados muestran que el trabajo encierra una multiplicidad de significados, y el estrictamente monetario no es el que prevalece. El deseo de un trabajo desvinculado de las necesidades materiales representa una actitud que tendencialmente atribuye al trabajo un valor en sí más que como instrumento de adquisición de recursos. Esta actitud se mantiene estable en todas las clases de edad, en todos los países, con la excepción de los más mayores (más de 60 años), entre los cuales predomina la opinión opuesta. La identificación fuerte con el trabajo se explica por sus elementos extraeconómicos, la identidad personal a través del trabajo no se explica por los ingresos que proporciona. La autorrealización no excluye el trabajo; la exigencia de más tiempo libre procede sobre todo de quienes viven el trabajo en términos expresivos, cuanto más gratificante es la experiencia laboral mayores son las exigencias e intereses extralaborales, la liberación de las energías psíquicas y de los intereses culturales no se produce totalmente en el ámbito extralaboral sino en continuidad con la experiencia de trabajo. Por tanto, la sensibilidad respecto a los valores postmaterialistas no comporta una reducción de la importancia del trabajo en el

ámbito de la experiencia vital. Por lo que se refiere a los jóvenes, aunque se aprecian ciertas particularidades nacionales, en general no puede decirse que presenten diferencias significativas respecto a las generaciones adultas. Entre ellos están más difundidos los valores postmaterialistas y el trabajo no es considerado el aspecto más importante de la vida, pero las peculiaridades juveniles son en cierta medida un hecho vinculado al ciclo vital y están destinadas tendencialmente a atenuarse con la edad. Finalmente, la posición laboral continúa siendo una condición particularmente importante para la formación de la identidad personal y para la reproducción social y cultural. La identificación ideológica y de clase de los individuos es el resultado de un mecanismo profundamente radicado en la condición laboral. Tanto la percepción subjetiva de la realidad social en términos conflictuales como las distintas formas de identificación política están fuertemente conectadas con la experiencia ocupacional. Dicho en pocas palabras: en la sociedad actual el trabajo sigue siendo una cosa muy importante.

6. CONCLUSIÓN

No es necesario enfatizar las perplejidades y paradojas que se derivan de las conclusiones de Beretta en cuanto a la supuesta crisis de la sociedad del trabajo. Ahora bien, si la encuesta fuese una réplica de otra hecha tres décadas antes, ¿reflejaría una tendencia hacia la reducción de la importancia del trabajo que permitiría explicar la que sin duda todavía tiene como un residuo del pasado? Si el trabajo ha perdido posiciones en el plano objetivo, ¿hay que contribuir a que las pierda también en el plano subjetivo para que dicha pérdida provoque menos malestar? ¿Ha llegado el momento de desempolvar los viejos panfletos de Lafargue reivindicando el *derecho a la pereza* y el antiproductivismo anticapitalista? Este ideólogo del socialismo, a finales del siglo XIX denuncia la «extraña pasión» que ha prendido en la clase obrera de los países donde reina la civilización capitalista: el amor al trabajo; y «en vez de reaccionar contra esta aberración mental, los curas, los economistas y los moralistas han sacro santificado el trabajo». Sólo en naciones como España, que «puede aún vanagloriarse de poseer menos fábricas que nosotros prisiones y cuarteles», el odio al trabajo todavía no ha podido ser erradicado; pero, «¡ay!, también va degenerando» (Lafargue, 1973: 91, 93). El trabajo no es un derecho de los obreros, sino una imposición capitalista. Reivindicar la pereza es revolucionario, porque implica una concepción contrapuesta de la organización social y de los fines de la vida humana. El objetivo de la revolución es construir una sociedad en la que se pueda trabajar lo menos posible y disfrutar intelectual y físicamente lo más posible. Esa sociedad es más respetuosa con la naturaleza humana, que desprecia el trabajo y ama el placer. La única manera efectiva de evitar las crisis capitalistas de sobreproducción es reducir la jornada laboral a seis y aun a tres horas. Esto es posible incorporando al trabajo productivo a todos aquellos que el capitalismo tiene ocupados en actividades improductivas. Por este camino se conseguirá la plena realización humana, concluye Lafargue. Así pues, ¿hay que dar por perdida la batalla del trabajo, aceptando que éste no se puede cambiar, y buscar la emancipación del hombre al

margen del trabajo? ¿Es concebible una nueva sociedad del no trabajo en la que el individuo se conectará con la colectividad a través de otras vías como ocurría en las sociedades preilustradas, cuando la sociabilidad no dependía de manera crítica del trabajo?

Quien escribe no se atreve a aventurar respuestas contundentes a todas estas cuestiones. Por una parte se siente tentado a contestar afirmativamente a las preguntas en buena medida retóricas que formulara Fromm (*ibid.*: 239) hace muchos años: «¿No es el trabajo una parte tan fundamental de la existencia humana que nunca podrá reducirse, ni se reducirá, a una insignificancia casi total? ¿No es el modo de trabajar en sí mismo un elemento esencial en la formación del carácter de una persona?» Asimismo, no puede dejar de compartir la reflexión de Levi cuando proclama que «si se excluyen instantes prodigiosos y singulares que el destino nos puede deparar, amar el propio trabajo (que desgraciadamente es privilegio de pocos) constituye la mejor aproximación concreta a la felicidad en la tierra»; y aunque es cierto que muchos trabajos no son gratificantes, quien odia el trabajo se condena de por vida a odiarse a sí mismo y al mundo (1978: 81). Por otra parte, cabe la posibilidad de que esta posición no sea tanto fruto de la reflexión científica como de un romanticismo alimentado por una socialización vivida en una época que está desapareciendo.

El hecho cierto es que la experiencia de trabajo está cargada de una fuerte ambivalencia, porque el trabajo contiene una dimensión emancipadora y otra alienadora (la nueva posición social que poco a poco van conquistando las mujeres no ofrece dudas al respecto). Es difícil imaginar qué tipo de sistema productivo avanzado podría mantenerse con unos trabajadores entre los que se hubiese generalizado una actitud antiproductivista y que hubiesen relegado la experiencia laboral a una posición marginal dentro de su mundo vital; porque el aparato productivo requiere cada vez más una masa de asalariados fuertemente implicados y por tanto subjetivamente movilizados en el trabajo. Y más difícil aún sugerir cuál puede ser la actividad socialmente valorada llamada a sustituir al trabajo en tanto que fuente de autoestima y de identidad social del individuo. Las reflexiones de Méda (1995) esbozan posibles respuestas a todas estas aporías.

La filósofa comienza destacando que el trabajo no es un rasgo de la naturaleza humana sino una construcción histórica. Hace dos siglos el pensamiento ilustrado y el capitalismo inventaron el concepto de trabajo tal como hoy lo entendemos reduciendo a éste todas las actividades humanas. En consecuencia, cuando pensamos que lo que hoy llamamos trabajo ha existido siempre estamos siendo víctimas de una ilusión retrospectiva. Doscientos años no son nada en comparación con la historia de la humanidad, aunque bastan para hacernos muy difícil concebir otra vía de integración social y de realización individual. Difícil pero no imposible. Los problemas que plantea la reducción tendencial del trabajo y la ampliación concomitante de la exclusión social sólo podrán ser afrontados si comenzamos a dar menos importancia al trabajo, la producción y la economía, y comenzamos a pensar otros criterios de distribución de la riqueza, a dar valor a hechos como que haya personas con buena salud, amantes de la paz, cívicas, felices, tolerantes o no violentas, que pueda establecerse una «buena sociedad», justa, capaz de mantener la paz, cohesionada, culti-

vada... Ello implica repartir el trabajo entre todos los activos y desarrollar en el espacio y en el tiempo así liberados otras actividades tanto privadas como públicas, es decir, políticas en el sentido más noble de la expresión: la discusión colectiva de los fines que se persiguen, los medios que deben utilizarse para alcanzarlos, cómo repartir las riquezas y las actividades, etc. Sólo así podremos conseguir sociedades más democráticas y cohesionadas en las que el vínculo que conecta al individuo con la sociedad ya no estará construido exclusivamente en torno a lo que hoy entendemos por trabajo.

Mientras tanto, vivimos en una época en la que se invita a la gente a buscar el éxito fácil y a conseguir la riqueza por cualquier medio. No están los tiempos para reivindicar una nueva ética o moral del trabajo, pero al menos debería tenerse conciencia del efecto socialmente regenerador que podría tener la defensa de una cultura del trabajo, del esfuerzo por algo que valga la pena y que estimule el sentido de la responsabilidad ante uno mismo y la colectividad. A quien escribe le gustaría pensar que fuera cierto que la sociedad en que vivimos sería más habitable si entre las elites económicas hubieran desaparecido las actitudes señoriales ante el trabajo, si gozara de mayor prestigio el éxito conseguido mediante el trabajo bien hecho en el capitalismo productivo que el alcanzado en el capitalismo financiero-especulativo, y si esta mentalidad calara hondo entre quienes viven de su trabajo. Si lo definiéramos de otra manera, estigmatizando todas aquellas actividades que no por estar remuneradas dejan de ser menos estúpidas y revalorizando aquellas otras que, por no estarlo, no son consideradas trabajo a pesar de que ninguna sociedad puede existir sin que alguien las haga, quizás conseguiríamos que el hombre y la sociedad acabaran reconciliándose con el trabajo.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIZPURU, Mikel y Antonio RIVERA

1994 *Manual de historia social del trabajo*, Madrid, Siglo XXI.

BAUDRILLARD, Jean

1974 *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza y Janés.

BELL, Daniel

1976 *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza.

1977 *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.

BERETTA, Claudio

1995 *Il lavoro tra mutamento e riproduzione sociale. Indagine sugli atteggiamenti verso il lavoro in 11 nazioni*, Milán, Franco Angeli.

CANESSA, Marta

2000 *El bien nacer. Limpieza de oficios y limpieza de sangre: raíces ibéricas de un mal latinoamericano*, Montevideo, Taurus.

CARBONI, Carlo

1991 *Lavoro e culture del lavoro*, Bari, Laterza.

CIPOLLA, Carlo M.

1981 *Historia económica de la Europa preindustrial*, Madrid, Alianza.

DÍEZ, Fernando

2001 «El discurso del trabajo en el Siglo de las Luces», *Sociología del trabajo*, n.º 42, pp. 119-145. Un tratamiento más detenido de todas estas cuestiones en (2001), *Utilidad, deseo y virtud. La formación del discurso moderno del trabajo*, Barcelona, Península.

FROMM, Erich

1970 *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica.

LAFARGUE, Paul

1973 *El derecho a la pereza*, Madrid, Fundamentos. Estudio preliminar de M. Pérez Ledesma.

LASCH, Christopher

1992 «Ética del trabajo y cultura del 'sólo lo justo'», *Debats*, n.º 41, pp. 26-29.

LE GOFF, Jacques

1983 *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus.

LEVI, Primo

1991 *La chiave a stella*, Turín, Einaudi. (Hay traducción española.)

MAURICE, Jacques

1996 «El trabajo en la España contemporánea: ¿castigo bíblico o bien escaso?», en S. Castillo (coord.), *El trabajo a través de la historia*, pp. 281-295, Madrid, UGT - Centro de Estudios Históricos, Asociación de Historia Social.

MÉDA, Dominique

1995 *Le travail, une valeur en voie de disparition*, París, Aubier.

MIETTO, Marco y Maria Grazia RUGGERINI

1988 *Storie di fabbrica. Operai metallurgici a Reggio Emilia negli anni '50*, Turín, Rosenberg & Sellier.

MORALES, Manuel

1996 «Cultura y militanismo obrero en España, 1843-1917», en S. Castillo (coord.), *op. cit.*, pp. 401-409.

MOYA, Carlos

1975 *El poder económico en España (1939-1970)*, Madrid, Tucur Ediciones.

NAREDO, José Manuel

2001 «Configuración y crisis del mito del trabajo», *Archipiélago*, n.º 48, pp. 13-23.

OFFE, Claus

1992 *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Madrid, Alianza.

POLANYI, Karl

1989 *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Ediciones de La Piqueta.

PRIETO, Carlos

2000 «Trabajo y orden social: de la nada a la sociedad de empleo (y su crisis)», *Política y Sociedad*, n.º 34, pp. 19-32.

SIMMEL, Georg

1999 «Las grandes ciudades y la vida intelectual», en *Qué es la ciudad. Teorías sociales*, Víctor Urrutia, pp. 89-96, Estella, Editorial Verbo Divino.

SOMBART, Werner

1993 *El burgués*, Madrid, Alianza.

STEINBECK, John

2001 *Las uvas de la ira*, Barcelona, RBA Promociones Editoriales.

TÖNNIES, Ferdinand

1979 *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona.

VEBLEN, Thorstein

1992 *Teoría de la clase ociosa*, México, Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max

1973 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.