

## Del Derecho al Ocio al Reino de la Libertad

**Simón Royo Hernández**

siroyo@rocketmail.com

El presente artículo fue ya publicado en una versión anterior, que ha sido corregida y aumentada (motivo de que la demos nuevamente a la luz pública), en la Revista *Logos* (Anales del Seminario de Metafísica) Vol.35, Madrid 2002, bajo el título: «La sociedad capitalista como negación del ocio: historia de una paradoja actual», págs.193-222. Facultad de Filosofía. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid.

### Abstract:

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

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

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

La polisemia del verbo griego *scholazo* y del sustantivo *scholé* y sus derivados<sup>1</sup> recogen todas las posibles determinaciones de la palabra castellana *ocio*, tanto las positivas (estudio, escuela, ser discípulo de; paz, tranquilidad; estar libre de) como las negativas (pereza, lentitud, dilación, inactividad, estar indeciso, diferir, demorar), lo que prueba que los antiguos contemplaban todas las virtualidades del mismo.

Aristóteles consideraba el *ocio* como indispensable para la condición de ciudadano y el ejercicio de la política<sup>2</sup>. En Grecia el trabajo físico no era bien valorado y la industria necesaria para que surgiese la comodidad y el bienestar de los ciudadanos pasaba por la dominación política y la explotación laboral de los esclavos. El trabajo era algo propio de esclavos y las actividades políticas, entre las que se contaban el ejercicio físico y el entrenamiento destinado a formar parte del ejército, no eran consideradas como trabajo, sino como obligación pública. De allí proviene la descalificación aristocrática del trabajo, que se refleja muy acertadamente en un texto del joven Nietzsche titulado *El Estado griego*; y que se destacará frente a su reivindicación netamente moderna que, surgiendo en el Renacimiento, pasará por el

<sup>1</sup> *Scholaiótes*; *scholaíōs*.

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

calvinismo hasta llegar al marxismo, en el cual el proletariado alcanzará la máxima dignidad, (aunque el yerno de Marx, Paul Lafargue, escribiese un texto titulado: *El derecho a la pereza*) y al liberalismo (en *La Fábula de las abejas* de Mandeville, donde se distingue entre las laboriosas abejas y los odiados zánganos), llegando hasta el neoliberalismo de nuestro tiempo.

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

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

La palabra castellana *pereza* tiene dos acepciones, entre las que encontramos la de Maquiavelo<sup>4</sup>. *La falta de energía para la búsqueda de la virtud*<sup>5</sup>. En el escritor florentino el ocio se identifica también con el refinamiento y con la paz, lo que le lleva a denominar al cristianismo, corruptor de Italia, *religión del ocio*, si bien mucho nos parece a nosotros que han laborado los religiosos, tanto en la guerra como en la conquista y la dominación de los demás, como para tenerlos por perezosos. El ocio que condena Maquiavelo está relacionado con la palabra *devocio* (devoción religiosa), con el parasitismo de los frailes, curas y monjes, que viven del cuento, y se opone a *neg-ocio* (negación del ocio), cuya acepción burguesa moderna relacionada con la industria y el comercio está naciendo en el Renacimiento. Tal *ocio* remite a pasividad y solipsismo narcisista oponiéndose a la noción de *virtud* entendida como actividad orientada hacia la constitución de la realidad.

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

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

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

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

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

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

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

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

En Freud podemos ver una recepción de la idea de cultura como fruto de la laboriosidad y de la necesidad. Para el fundador del psicoanálisis el motor capital de la evolución cultural del hombre ha sido la necesidad real exterior (*ananké*), que le negaba la satisfacción cómoda de sus necesidades naturales y le abandonaba a magnos peligros. Una negación exterior que le obligó a la lucha con la realidad, lucha cuyo desenlace fue en parte una adaptación y en parte un dominio de la misma, pero también la colaboración y convivencia con sus semejantes (*Eros*), a lo cual se enlazó ya una renuncia a varios impulsos instintivos (*Tanatos*) que no podían ser satisfechos socialmente. Con los progresos siguientes de la cultura crecieron también las exigencias de la represión, que ha llegado en nuestros días a niveles difícilmente soportables por el individuo. Según Freud la civilización se basa, en general, en la renuncia de los instintos, y cada individuo tiene que repetir personalmente en su camino, desde la infancia a la madurez, esta evolución de la Humanidad. El psicoanálisis ha mostrado que son los impulsos instintivos sexuales y agresivos, los que sucumben a esta represión cultural. Parte de ellos integra, la valiosa cualidad de poder ser desviados de sus fines más próximos y ofrecer así su energía, como tendencias “sublimadas”, a la evolución cultural. Pero otra parte perviven en lo

---

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

inconsciente en calidad de impulsos optativos insatisfechos y tienden a lograr una satisfacción, explotando sino de forma violenta.

Eros y Ananké, la necesidad y el amor, son los padres de la cultura humana. La necesidad de dominar el mundo y la regulación de las relaciones sexuales están en el origen de la cultura. Hay un divorcio entre el amor y la cultura, ya que ésta última impone serias restricciones al primero. La tendencia cultural a ampliar el círculo de su acción y su relación con las restricciones sexuales, queda clara desde la primera fase de la cultura, la del totemismo, que trae consigo la prohibición de elegir un objeto incestuoso: “Ya sabemos que la cultura obedece al imperio de la necesidad psíquica económica, pues se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo<sup>7</sup>”. En la cultura europea occidental “la elección de objeto queda restringida en el individuo sexualmente maduro al sexo contrario, y la mayor parte de las satisfacciones extragenitales son prohibidas como perversiones. La imposición de una vida sexual idéntica para todos, implícita en éstas prohibiciones, pasa por alto las discrepancias que presenta la constitución sexual innata o adquirida de los hombres, privando a muchos de ellos de todo goce sexual y convirtiéndose así en fuente de una grave injusticia<sup>8</sup>. Freud corrige a Marx al decir que es cierto que si se elimina la institución de la propiedad privada se sustrae a la agresividad uno de sus instrumentos, pero aún quedaría otra fuente poderosísima de agresividad que posiblemente se acrecentaría, la de los privilegios derivados de las relaciones sexuales. Suponiendo que también se decretara la completa libertad sexual Freud no se siente capacitado a predecir que rumbo adoptaría la cultura, pero piensa que las tendencias instintivas de la naturaleza humana no tardarían en seguirla<sup>9</sup>:

“La fuerza del marxismo no estriba manifiestamente en su interpretación de la Historia ni en la predicción del porvenir que en ella funda, sino en la perspicacísima demostración de la influencia coercitiva que las circunstancias económicas de los hombres ejercen sobre sus disposiciones intelectuales, éticas y artísticas. Con ello se descubrió toda una serie de relaciones y dependencias totalmente ignoradas hasta entonces. Pero no se puede admitir que los motivos económicos sean los únicos que determinan la conducta de los hombres en la sociedad<sup>10</sup>”.

Según esto el reino de la determinación es más amplio que el de la mera economía y alcanza al psiquismo y la sexualidad, pero el psicoanálisis no deja espacio terrenal para el reino de la indeterminación o de la libertad, que queda localizado en el inconsciente profundo, encerrado en las profundidades de la mente, en el Ello. Por eso bajo la perspectiva psicoanalítica la ausencia del imperio de la necesidad es vista a menudo como un imposible o una negatividad, pues si solo la necesidad es fuente de acción la *ausencia de necesidad* será vista como *comodidad y relajación*, como *inacción*; aunque las pulsiones e instintos inconscientes necesiten una explicación distinta de la *ananké* civilizatoria.

---

<sup>7</sup> Sigmund Freud *El Malestar en la Cultura* (1930). Alianza editorial. Madrid 1970, p.47.

<sup>8</sup> Freud *Ibidem*.

<sup>9</sup> Cfr. Freud *Ibid.* págs. 54-55. Y Cfr. p.86, donde indica que *una modificación en la relación con la propiedad* sería más eficaz para mejorar el mundo que cualquier precepto ético o religioso.

<sup>10</sup> Sigmund Freud *Nuevas Lecciones Introductorias al Psicoanálisis* CLXVI (1932). El fundador del psicoanálisis marcará en lugares como este sus distancias respecto al reduccionismo economicista del marxismo: Lección XXXV: *El problema de la concepción del universo*, nota 633. Y véase sobre la rebelión contra la desigualdad en la satisfacción de los instintos: *El porvenir de una ilusión* (1927). Ensayo CLIII. Barcelona 1988. Orbis. Volumen 17, págs.2965-2966.

Habrá entonces una necesidad de segundo orden, una *ananké espiritual* que sólo podrá surgir tras la satisfacción (y excepcionalmente entre las carencias) de la *ananké material*. En el arte se dará una libertad como necesidad o un estar condenado a ser libre, en sentido sartreano, que trastocará la base del ocio aquí planteado en la dirección de una necesidad en el reino de la libertad. Pero, como veremos, el reino del arte y su imperiosa necesidad creativa no puede surgir sino sobre el reino de la libertad.

## 2. Del ocio griego al trabajo en la modernidad.

Desde Grecia sabemos que el esclavo no puede ser ciudadano, ya que para poder ser ciudadano es indispensable que la comunidad le proporcione *el ocio y la renta* necesarias para poder participar directamente en los asuntos públicos. Por eso, a) respecto a la renta dice Aristóteles: “no somos de la opinión de que deba ser común la propiedad (...) ni de que pueda faltarle a ningún ciudadano el sustento<sup>11</sup>”, es decir, que la política sólo es posible si se permite cierta variación entre las rentas pero sin admitir que ningún ciudadano quede marginado económicamente: “los ciudadanos no deben llevar una forma de vida propia de obreros ni de comerciantes (...) pues se necesita tiempo libre para el nacimiento de la excelencia y para las actividades políticas (...) las propiedades deben recaer también en éstos; pues es necesario que tengan holgura económica los ciudadanos<sup>12</sup>”. Daniel Raventós ha publicado recientemente un libro que se dirige en esta dirección al presentar la viabilidad y necesidad de una renta mínima para la ciudadanía, un subsidio universal garantizado (SUG)<sup>13</sup>. De acuerdo con Raventós, la condición de posibilidad de las cinco bases del republicanismo clásico (la libertad, la responsabilidad, la deliberación, la autorrealización y la vida cívica) se resume hoy en la propiedad igual de base o renta básica:

“Aquí nos interesa una, por la relación que puede tener con el objeto central del libro. Es la condición de la propiedad. Sin propiedad no hay independencia económica que pueda garantizar una autonomía de juicio. El republicanismo clásico es marcadamente propietario. Aristóteles, sin embargo, subraya los límites de esta propiedad cuando dice que «tener suficiente abundancia de dinero para pasar bien la vida tiene su límite» (*Política*, I, 1256a). Más allá de este límite, la propiedad amenaza la existencia humana. Históricamente, la propiedad de la tierra ha sido la condición básica para acceder a la ciudadanía y la llave de la *vita activa*. El argumento básico es que la posesión de la tierra garantiza la subsistencia a su poseedor, que la subsistencia material supone independencia social (el propietario, al subsistir por sí mismo, no tiene por qué someterse a nadie) y ésta supone independencia de juicio y criterio políticos. En las condiciones de nuestras sociedades actuales, la propiedad de la tierra no parece ser el medio más razonable para asegurar las condiciones que favorezcan la autonomía de juicio. De lo que se trata, según parece adecuado a las condiciones actuales, es de asegurar la independencia económica. Independencia en un sentido muy definido: actuar normalmente en nuestra sociedad, «sin tener que mendigar o tomar prestado de otros, y sin tener que depender de su beneficencia», en palabras de Pettit. La imposibilidad de disfrutar de independencia económica, entendida así, disminuirá las posibilidades a mi alcance de disponer de la libertad como no-

<sup>11</sup> Aristóteles *Política*. Libro VII, cap.10, 1329b-1330a.

<sup>12</sup> Aristóteles *Política*. Libro VII, cap.9, 1328b.

<sup>13</sup> Basic Income European Network: <http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/bien.html>

dominación. Es justamente aquí donde la propuesta del SUG ha de ser tenida en cuenta<sup>14</sup>.

Ya Rousseau en *El Contrato social* había declarado que el Estado social no resultaría beneficioso frente al estado de naturaleza, y por tanto el pacto no habría de realizarse o hubiera de declararse nulo, de no sustentarse en la igualdad económica: “El estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto que poseen todos algo y que ninguno de ellos tiene demasiado (...). Si queréis, pues, dar al Estado consistencia, aproximad los extremos todo lo posible; no sufráis, ni gentes opulentas, ni mendigos<sup>15</sup>”. b) Y respecto al ocio (*scholé*), relacionado indisolublemente con el tema de la igualdad de renta mínima y con la posibilidad de la participación en la comunidad política, Aristóteles nos dice: “Hay que considerar embrutecedor todo trabajo, oficio y aprendizaje que deje incapacitado el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para dedicarse a las prácticas y ejercicio de la excelencia. Por eso llamamos viles a todo ese tipo de oficios que deforman el cuerpo y a las ocupaciones asalariadas, porque privan de ocio a la inteligencia y la degradan<sup>16</sup>”. La *formación más el ocio* son indispensables para la actividad política, de ahí que el asalaramiento deba anularse o minimizarse. En la actualidad, tan sólo en la *Constitución de la República Islámica de Irán* (1979), meridianamente en el artículo 43.3 hemos encontrado la contemplación del ocio como algo necesario para la ciudadanía<sup>17</sup>.

En Grecia fue necesaria la esclavitud de unos para la liberación de otros, tuvo el ciudadano que esclavizar al hombre, pero el desarrollo industrial de la modernidad permitía alumbrar la perspectiva de la liberación de la esclavitud sin necesidad de esclavizar a otros para conseguirla<sup>18</sup>. A juicio de Nietzsche, en su tiempo era mejor ser esclavo que obrero que se cree igual y libre sin serlo<sup>19</sup>. La defensa del individualismo frente a la amenaza de la inmolación por el colectivo tiene sus peligros, pero en la actualidad es necesaria, porque la esclavitud se ha ampliado más que nunca, ya que quien no dispone de las tres cuartas partes de su tiempo para sí mismo es un esclavo, haga lo que haga:

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

---

<sup>14</sup> Daniel Raventós *El derecho a la existencia. La propuesta del subsidio universal garantizado*. Editorial Ariel. Barcelona 1999. Capítulo 3: *Republicanismo y subsidio universal garantizado*, págs.53-54.

<sup>15</sup> Rousseau *Contrato social*, L.I, Cap.IX & L.XI, Cap.XI.

<sup>16</sup> Aristóteles *Política*. Libro VIII cap.2, 1337b.

<sup>17</sup> <http://www.netiran.com/Htdocs/Laws/000000LAGG01.html>

<http://www.rebellion.org/opinion/sroyo110602.htm>

<sup>18</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche *Humano demasiado humano I*, §439: *La cultura y la casta*.

<sup>19</sup> Nietzsche *Humano demasiado humano I*, §457: *Los esclavos y los obreros*.

cuartas partes de su jornada, es un esclavo, sea lo que sea: político, comerciante, funcionario o erudito<sup>20</sup>”.

Al comienzo del opúsculo de juventud de Nietzsche *Schopenhauer como educador*, se nos dice que lo más repartido por el mundo es la *pereza*. Pero resulta que hay una *pereza activa*, una actividad febril que corresponde a un tipo peculiar de pereza propia de la sociedad contemporánea y que nos es hoy más conocida y visible en la *sociedad de consumo*, donde el empleo del *ocio*, entendido como tiempo libre opuesto al tiempo dedicado al *trabajo asalariado* (que Nietzsche también considerará como *pereza activa*), se consagra a la actividad febril del *consumo conspicuo*; una *pereza activa* adyacente a la *pereza inactiva o de muy baja intensidad* que apreciamos en el tiempo consagrado a la televisión y que se explica en parte por la necesidad de recuperar el desgaste. El filósofo de la vida induce a no aceptar ningún trabajo que no conlleve placer, que sea un medio y no un fin<sup>21</sup>, en la línea de un epicureísmo bien entendido y actualizado que limitaría la coacción compulsiva del Estado y del Mercado en busca de una ampliación del reino de la libertad en el sentido griego de la palabra.

Tanto la sumisión absoluta del individuo al Estado, como el consumo de masas son fenómenos de *pereza activa*, como bien detectaron los situacionistas sesentayochistas: “La actual liberación del trabajo, el aumento del *tiempo de ocio*, no es en modo alguno una liberación en el trabajo, ni una liberación del mundo conformado por ese trabajo. La actividad enajenada en el trabajo no puede nunca recuperarse mediante la sumisión a los resultados de ese mismo trabajo alienado<sup>22</sup>”. Vemos entonces que la época de la imagen del mundo heideggeriana y el poder disciplinario sobre la vida, foucaultiano, están presentes en la crítica neomarxista de la sociedad del espectáculo: “El espectáculo es el capital en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen (...). Es el momento en el cual la mercancía alcanza la ocupación total de la vida social<sup>23</sup>”. Una visión no exenta de acierto pero que se extralimita al presentarse como aporética, apocalíptica o sin salida, en un *Fin de la Historia* que identifica el Capitalismo como Nihilismo consumado, y que, reduciendo lo real a un monismo del poder, acaba generando en muchos de los antiguos revolucionarios posturas actuales cínicas, escapistas o de inversión de chaqueta, en una revelación postapocalíptica que les hace pasar a formar parte de los defensores del poder establecido.

La *igualdad económica (y política) colectiva* (no otra) es *conditio sine qua non* de la *libertad colectiva*. Para conseguir la *libertad colectiva* habría que reducir la jornada laboral a tres horas<sup>24</sup> al día (15 semanales), o menos, dependiendo de la función a desempeñar, y proporcionar a todo ser humano la renta que le corresponde por el mero hecho de nacer, el porcentaje que le corresponde de la riqueza que produce la ciencia, la tecnología o la tierra. Así sería compatible el trabajo forzado y el

<sup>20</sup> Nietzsche *Humano demasiado humano I*, §283.

<sup>21</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche *La Gaya Ciencia*, §42: *Trabajo y aburrimiento*; *Humano demasiado humano I*, §291: *La prudencia de los espíritus libres*; *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*, KSA 9.508: “¡Trabajo libre! ¡Trabajo esclavo!”.

<sup>22</sup> Guy Debord *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos, Valencia 1999, p.48, cursiva nuestra.

<sup>23</sup> Guy Debord *Ibid.* p.50 & p.55.

<sup>24</sup> Paul Lafargue *El derecho a la pereza*, [1880]. Editorial Fundamentos, Madrid 1998, cap.II, p.132: “no trabajar más de tres horas diarias (...). El trabajo se convertirá en un condimento de los placeres de la pereza, en un ejercicio benéfico al organismo humano y en una pasión útil al organismo social cuando sea sabiamente regularizado y limitado a un máximo de tres horas (...)”. Cap.IV, p.152: “Para reclamar, no ya los *derechos del hombre*, que son simplemente los derechos de la explotación capitalista, ni para reclamar el *derecho al trabajo*, que no es más que el derecho a la miseria; sino para forjar una ley de hierro que prohibiera a todo hombre trabajar más de tres horas diarias”.

trabajo libre, no tendrían que inmolarse muchos para que pudieran vivir unos pocos, y la verdadera democracia, la participación directa de todos los ciudadanos en la asamblea ejecutiva y en la asamblea judicial, como la hubo en la Atenas de Pericles, podría realizarse también generalizadamente.

Rousseau nos cuenta respecto a su iniciación en la tarea de ganarse la vida unas cosas muy parecidas a las que podemos escuchar hoy en día. Nos dice que en su juventud, primero, ensayó el trabajo de *procurador*, pero que “la esperanza de ganar dinero por medio de ocupaciones vulgares cuadraba mal a mi carácter altivo; aquella ocupación me parecía fastidiosa, insoportable, la asiduidad y la sujeción acababa por desalentarme, y así es que nunca entré en la oficina sino poseído de un sentimiento de repulsión profunda, que iba creciendo cada día (...). En fin, fui echado ignominiosamente de la escribanía por inepto, y los amanuenses trajeron el fallo de que yo no servía más que para manejar la lima<sup>25</sup>”. Después, en segundo lugar, indica que le orientaron hacia el trabajo de *grabador*, que le gustaba el trabajo de grabado para relojería y que quizá hubiese logrado perfeccionarse en ése empleo de no ser por la falta de libertad que implicaba: “Quizá lo habría logrado sin la brutalidad del amo y la excesiva sujeción que me lo hicieron enojoso. Dedicábame a hurtadillas a otros trabajos del mismo género, pero con el aliciente de la libertad<sup>26</sup>”, lo que nos muestra la oposición entre necesidad y libertad, entre trabajo libre y trabajo esclavo. Y cuenta que pronto olvidó todo el latín, la antigüedad y la historia, que había aprendido de sus preceptores, ante la brutalidad y zafiedad del disciplinamiento laboral: “ya no me acordaba de que hubiese habido romanos en el mundo (...) Los gustos más viles y la más crasa bribonería suplantaron a mis delicados entretenimientos, de que ni conservé la memoria siquiera<sup>27</sup>”. Se puede apreciar también que su animadversión al trabajo provenía de su educación temprana, donde estaba “acostumbrado a una perfecta igualdad con mis superiores en cuanto al modo de vivir<sup>28</sup>”. La codicia y la impotencia, ante las malas condiciones de trabajo fueron creciendo, según nos dice, y aprendió a codiciar, disimular, mentir y hasta a robar, expresándolo en términos spinozistas: “Siempre conducen a esto la codicia y la impotencia<sup>29</sup>”.

La renta es necesaria para la supervivencia, pero siempre como medio, nunca como fin, ya que de lo contrario se confunde la adquisición de una cualidad con el pago de una cantidad. Ya Platón advertía sobre el peligro de la soberanía del alma apetitiva<sup>30</sup>, de la dinámica insaciable del deseo de la cual la postmodernidad ha querido leer tan sólo sus virtualidades positivas; ese nomadismo del libertarismo deleuziano tan acorde con el flujo de capitales<sup>31</sup>. Por eso también Rousseau, antes de Nietzsche, nos advierte que: “Ninguno de mis gustos dominantes puede adquirirse con dinero. Necesito goces puros y el oro los envenena todos. Por ejemplo: (...) Si el ardor de la sangre me excita a los placeres sensuales, mi corazón alterado exige amor. Comprado, perdería a mis ojos todo su encanto, y dudo que pudiese aprovecharlo. Lo propio me sucede con todos los placeres que se hallan a mi alcance, pagados son desabridos<sup>32</sup>”. Abundante ha sido la analogía entre trabajo asalariado y prostitución,

<sup>25</sup> J.J.Rousseau *Confesiones*. Primera parte. Libro primero. Planeta. Barcelona, 1993, p.32.

<sup>26</sup> *Ibid.*p.33.

<sup>27</sup> *Ibid.*p.32.

<sup>28</sup> *Ibid.* p.33.

<sup>29</sup> *Ibid.*p.34.

<sup>30</sup> Cfr. Platón República IV, 442a-b.

<sup>31</sup> “Y no deja de ser paradójico (...). Un nuevo y enloquecido nomadismo”. Santiago Alba Rico *La ciudad intangible*. 5. *El fin del neolítico. Comer y mirar: La medina intangible*. Editorial Hiru. Guipuzkoa 2001, p.234.

<sup>32</sup> Rousseau, *Ibid.*p.38. En el mismo sentido dirá Nietzsche: “Oro. —Todo lo que es oro no brilla. La más suave radiación es lo propio del metal más precioso” (*Menschliches*,

entre tener que vender el cuerpo y tener que vender la fuerza de trabajo, pero poco se ha dicho de la terrible pérdida que supone la mediación del valor de cambio a la hora simplemente de establecer relaciones sociales. Algunos pensadores actuales han llamado la atención, previniéndonos, sobre el hecho de que la sociedad capitalista sea una sociedad sin cosas, ni para comer, ni para mirar, ni para usar, que sea exclusivamente un mundo de mercancías en el que desaparece toda comunidad, un mundo sin Cultura; un espacio virtual de no-lugares donde las cosas-símbolo son suplantadas por virtualidades fantasmales.

La ley antimonopolio del liberalismo clásico fue originalmente inventada por Solón de Atenas<sup>33</sup>, derogador de la esclavitud por deudas e inventor de la democracia, pero la acumulación desmedida era en la antigüedad un delito y un pecado, *hybris*, contra el que protegía la institución del ostracismo (expropiación incluida), que habría de aplicársele a todo aquel que acapare los recursos necesarios para que o todos o al menos un gran número de los miembros de una comunidad política puedan vivir no sólo *en*, sino también *con* libertad. Sin embargo a Billy Gates sólo se le exige que divida sus posesiones y permita que haya un número reducidísimo de acaparadores en un mundo, el nuestro, en el que el 75% de la población carece de lo mínimo indispensable para una supervivencia digna. La fiebre del oro tiene mucho que ver con ello y pretender erradicar el alma apetitiva es algo iluso, el alma irracional no puede ni debe desaparecer sino que, como la libido freudiana, ha de ser encauzada y limitada sin generar represión ni frustración:

“El oro nunca me pareció tan precioso como se supone. Hay más: nunca me ha parecido muy cómodo: por sí mismo para nada sirve; para gozar de su posesión es preciso transformarlo; hay que comprar, regatear, verse engañado muchas veces, pagar bien para ser mal servido (...). Si por ventura hubiese tenido una renta suficiente para vivir cómodamente, de seguro que jamás hubiera tenido la menor sombra de avaricia; disiparía mi renta por entero sin que soñara en aumentarla: pero me tiene con temor mi situación precaria. Adoro la libertad y aborrezco la molestia, la fatiga y la sujeción. Mientras me queda algún dinero no he de temer por mi independencia y me dispensa de empeñarme en procurármelo nuevamente, necesidad que me pareció siempre horrible: así que, temeroso de verlo pronto agotado, lo sepulto. El oro que se tiene es instrumento de libertad; el que se busca lo es de servidumbre. He ahí por qué lo encierro y nada codicio sin embargo. Mi desinterés, por tanto, no es sino pereza; el gusto de poseer no vale el trabajo de adquirir<sup>34</sup>”.

La pereza rousseauiana no es una pereza inactiva, sino más bien una lucidez, producto del ocio, de un ocio tan sólo epicúreamente arrancado al neg-ocio, milagrosamente alcanzado por unos pocos, cada vez más pocos, en la sociedad capitalista. La paradoja estriba en que “el inmenso potencial de ocio liberado no ha desprendido a la humanidad en absoluto de las cargas del trabajo<sup>35</sup>” sino al contrario, resulta que cuanto más ciencia y más desarrollo, en lugar de mayor libertad, lo que aumenta sorprendentemente es el reino de la necesidad, tornándose cada vez más acuciante y omnipresente. En tales condiciones surge la tentación de volver la espalda a la Ilustración, a ese camino de la Razón como espacio para la libertad que desde

---

*Allzumenschliches* II. Zweite Abtheilung: *Der Wanderer und seine Schatten*, §340, KGW IV-3.338).

<sup>33</sup> Aristóteles *Política* Libro I, Cap.XI, 1259a.

<sup>34</sup> Rousseau *Ibid*, p.38-39 & p.40.

<sup>35</sup> Carlos Fernández Liria, *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Editorial Hiru, Guipúzcoa, 2001. Tercera Parte, capítulo I: *Trabajo, ocio y política en la sociedad moderna*, p.239. Cfr. págs.182, 211-212, 215-216, y 228.

Grecia a nuestros días se ha visto sojuzgado y tergiversado, representando hoy la más noble de las sendas perdidas. Pero un análisis de los caminos y las consecuencias de darle la espalda al proyecto de Grecia resulta lo más favorable para retornar a la vía ilustrada, pues en lugar de concluirse que sería mejor ser analfabeto e iletrado (puesto que el saber y el poder como dominación se encuentran coimplicados) se concluye que lo mejor sería lograr que la voluntad de poder de la razón, de la ciencia y de la técnica, se manifestase sobre todo como voluntad de potencia y no de dominio. Algo para lo cual no basta con alejarse a los afueras, sino que pasa por la recuperación de la política de manos del mercado.

En Heidegger la técnica aparece ya como imperio de la necesidad sobre el hombre, pues siendo un dominio sobre la naturaleza constituye también un dominio sobre el ente natural humano. Eso llevaría a Auschwitz y a la bomba atómica en Hiroshima, a la fábrica, la cárcel o el campo de concentración, a la voluntad de dominio como tecnificación, al poder disciplinario y a las sociedades de control, a la pérdida de su consideración como medio de liberación y a su emergencia como fin en sí mismo.

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

Citando a Schopenhauer y contra el romanticismo que el mismo alentó, un Nietzsche hegeliano e ilustrado nos indicará que: “La religión no ha contenido nunca verdad alguna, ni directa ni indirectamente, ni como dogma ni como parábola, pues nació del miedo y de la penuria y se introdujo furtivamente en la vida aprovechando los errores de la razón”, añadiendo que: “Realmente, entre las religiones y la auténtica ciencia no existe ningún tipo de parentesco, ni de amistad, ni tan siquiera de enemistad: viven en mundos diferentes. Toda filosofía que en las tinieblas de sus visiones últimas permita vislumbrar el destello de un cometa religioso, hace recelar de todo lo que propone como ciencia, lo cual no es sino religión, aunque bajo la apariencia de ciencia<sup>36</sup>”. La teología no será más que una artimaña de una religión que cuando duda ya de sí misma intenta asentarse sobre una teoría filosófica, impregnándose de ella y llevando a la “superstición del sentido alegórico”. Nietzsche conoció bien la *idea de reino de la libertad del romanticismo alemán*, que sostendría en su juventud y de la que luego se distanciaría, para retornar en su madurez a ser *anfíbio* (filósofo poeta o artista que filosofa<sup>37</sup>). En el §111 de *Humano demasiado humano I* se nos explica que procede la religión de una época en la que era total la ignorancia del ámbito de lo necesario y anterior al descubrimiento de leyes naturales o del concepto de causalidad natural: “faltaba totalmente el concepto de *desarrollo natural*”, idea que sólo comenzó a despuntar entre los griegos “a través del concepto de *moira* (destino) que estaba por encima de los dioses”. La religión fue en sus orígenes “una trama descomunal de arbitrariedades” pues “no existía una lógica en virtud de la cual algo *tenía que ser* de tal o cual modo o *tenía que suceder* de esta o de aquella manera”. En ese entonces “el hombre era la norma; la naturaleza la falta de normas”, el primitivo estaba fuertemente determinado por la cultura, por la tradición, pero para los hombres del siglo XIX era precisamente al contrario, el hombre carecía de normas y era la naturaleza la que se consideraba armónica y ordenada. Grave error, si consideramos que el hombre también es naturaleza, como hará finalmente

<sup>36</sup> Nietzsche *Humano demasiado humano I*, *La verdad en la religión*, §110.

<sup>37</sup> Nietzsche *Ibidem*.

Nietzsche, y si no olvidamos que su condición es *anfibia*<sup>38</sup>, recogiendo la hibridación pero ya no en el sentido idealista del poeta-filósofo, sino en el sentido de un proceso de *feedback* entre la necesidad natural (razón necesaria) y la libertad (razón contingente), entre un crear e inventar que sólo puede surgir desde un conocer y descubrir.

En los estadios primitivos el curso de cualquier acontecimiento y la acometida de cualquier acción se consideraba como algo dependiente por completo de las arbitrariedades de la naturaleza, el salvaje no tenía el privilegio de la acción: "Para él la Naturaleza, inconcebible, terrible y misteriosa, debe ser el reino de la libertad, de la arbitrariedad, del poder más manifiesto, que pertenece a un nivel de existencia sobrehumano, al igual que Dios<sup>39</sup>". Para poder influir en el curso de los acontecimientos, dominar de algún modo esa Naturaleza incógnita, a fin de "imponer una ley a la naturaleza", el hombre primitivo concibió la magia y el milagro, siendo el culto religioso el fruto de semejante pretensión. El proceso de consolidación del culto religioso descrito por Nietzsche a continuación es el mismo que narra Sir James Frazer al comienzo de *La Rama Dorada*. 1º súplicas y ruegos; 2º consensos y acuerdos; 3º la magia y los hechizos. Del mismo modo que el grupo más débil puede llegar a someter a los más fuertes en una sociedad: "el individuo más débil cree igualmente poder doblegar a los poderosos espíritus de la naturaleza".

Las ceremonias o rituales han de estar estrictamente ordenadas, ya que el buen orden del ritual asegura el buen orden del mundo, pero el procedimiento mágico-religioso de habérselas con la naturaleza es el inverso al procedimiento científico: "El sentido del culto religioso es ordenar y disponer la naturaleza en beneficio del hombre, *imprimirle una legalidad que antes no tenía*, mientras que actualmente se quiere *conocer* la legalidad de la naturaleza para penetrar en ella<sup>40</sup>". Conocer no es inventar, no es crear algo que no había, sino descubrir, sin que ello implique, en principio, ninguna modificación en lo descubierto. Sólo una vez que se conoce es posible, en virtud de ese conocimiento, producir, modificar el mundo que nos constituye, no quedar completamente a merced de las arbitrariedades de la naturaleza y ganar el privilegio de la acción.

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

---

<sup>38</sup> "El aniquilamiento de los ideales, el nuevo desierto, las nuevas artes para soportarlo, nosotros, los anfibios". F.Nietzsche *La Voluntad de Poder* (2), §617: KGW 1885-1887 VIII 1.320; id. VIII, 7[54].

<sup>39</sup> "Ihm muss die Natur - die unbegriffene, schreckliche, geheimnisvolle Natur - als das Reich der Freiheit, der Willkür, der höheren Macht erscheinen, ja gleichsam als eine übermenschliche Stufe des Daseins, als Gott". Nietzsche *Menschliches Allzumenschliches Das religiöse Leben. El nacimiento del culto religioso* §111.

<sup>40</sup> Nietzsche *Ibid.* §111. Cfr. Spinoza *Ética* I, Apéndice.

nacionalsocialismo, generando o bien una *conciencia desdichada* o una *autosatisfacción* ingenua<sup>41</sup> en la contemporaneidad.

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

Según la retirada romántico-postmoderna de la lucha de clases en el arte es posible la realización libre de cada individuo, el despliegue de todas sus fuerzas. Se retoma en este marco la idea kantiana de lo bello como símbolo de lo bueno. Este proceso tiene su cumbre en el Kant de la *Crítica del juicio* y sobre todo, como hemos visto, en el Romanticismo alemán. La *estética kantiana* se presenta como una finalidad sin fin, como un juego, mientras que la lectura teleológica de la realidad nos acerca al tema de los seres vivos en la naturaleza, y al de la historia en ese *reino de la libertad* que es la naturaleza nouménica. Porque de la desconocida raíz común kantiana al *deus absconditus* levinasiano no hay mucha distancia<sup>42</sup>.

En la *Crítica del juicio* dirá Kant al distinguir entre el *genio* y el *sabio*, que el segundo puede exponer todos los pasos que le han llevado hasta el saber, de modo que otros podrán repetirlos, mientras que el primero no sabrá cómo ha creado la obra de arte. A diferencia de la ciencia -seguirá Kant- el arte no puede aprenderse, se puede aprender todo lo que Newton enseña, pero no puede aprenderse a realizar poesías hermosas, sino que tras aprenderse los preceptos de la poética sólo lo logrará quien haya recibido de la naturaleza (o las musas) dotes para la realización del arte bello. El poeta crea *ideas estéticas* (representaciones de la imaginación sin ningún concepto adecuado) de manera análoga a como el filósofo llega a forjar *ideas de razón* (conceptos de los cuales ninguna *intuición* o representación de la imaginación puede ser adecuada)<sup>43</sup>. Contra semejante titán del pensamiento surge otro, Hegel, que se yergue contra la idea del genio, recogida de Kant por el Romanticismo, al presentar la verdad como algo que únicamente puede ser fruto del proceso del saber. Por eso en la penúltima parte del *Prólogo a la Fenomenología*, Hegel criticará tanto a la *genialidad* como al llamado *sano sentido común*. El Arte y la Religión, así como la Filosofía, son partes del proceso hacia el *saber absoluto*, no carecen de reglas ni pasos a seguir, pues, por ejemplo, el genio de la poesía ha de someterse a las reglas del lenguaje y de la versificación para producir la obra y estará tan en condiciones de dar clase y explicar los pasos que ha seguido hasta llegar a su producción como Newton respecto de la física clásica. La inspiración consiste en varias horas de trabajo libre diarias.

No hay un afuera del *reino de la necesidad* entendido como ciencia infusa, estética difusa o religión mística, el trabajo es previo a la libertad, si bien la promesa ilustrada de la sociedad del bienestar, y en esa paradoja nos debatimos, se ha

<sup>41</sup> Carlos Fernández Liria, *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Editorial Hiru, Guipúzcoa, 2001. Tercera Parte, capítulo II: *La lógica del exterminio*. Sobre la *mitología de la razón*: cfr. p.278-279 ss. y p.284. Y sobre la posibilidad de su correlato o en una *conciencia desdichada* (cfr. p.288) o en una *autosatisfacción* ingenua (cfr. p.309, 314, 316), ver las páginas señaladas entre paréntesis.

<sup>42</sup> Revista *Anales del seminario de metafísica* (1997), nº31. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, págs. 105-131; Simón Royo: artículo titulado: *“Escatología mesiánica y violencia estructural en la constitución de un mundo hipócrita: la deconstrucción derridiana del pensamiento de Emmanuel Levinas”*.

<sup>43</sup> Kant *Kritik der Urtheilskraft* §§ 46-50.

convertido en la pesadilla de la sociedad del malestar, en la que nunca se había trabajado tanto y nunca habían existido tantos medios y posibilidades de liberación del trabajo<sup>44</sup>:

“Una buena obrera no hace con su huso más de cinco mallas por minuto: ciertas máquinas hacen treinta mil en el mismo tiempo. Cada minuto de la máquina equivale, por consiguiente, a cien horas de trabajo de la obrera, o, lo que es igual: cada minuto de trabajo de la máquina hace posible a la obrera diez días de reposo. Lo que es cierto para la industria de los tejidos lo es, poco más o menos, para todas las industrias renovadas por la máquina moderna. Pero ¿qué vemos nosotros? A medida que la máquina se perfecciona y sustituye con una rapidez y precisión cada vez mayor al trabajo humano, el obrero, en vez de aumentar en razón directa su reposo, redobra aún más su esfuerzo<sup>45</sup>”.

#### 4. Fel ocio privado y cómo habría de serlo público: sobre la renta básica.

A Montaigne, un noble rentista, no le preocupaba, quizás, que muriese la gente por hambre, pero lo que le indignaba en exceso es que muriese de hambre la gente de valía y sólo a éstos dice que habría que poner al abrigo de la miseria:

“He oído y es gran vergüenza de nuestro siglo, que han muerto en condición de no tener lo suficiente para comer dos personajes a nuestro juicio excelsos en saber: Lilio Gregorio Giraldo en Italia, y Sebastián Castalio en Alemania” por eso Montaigne considera necesario, y un gran defecto de la política de su tiempo el que no se haga: el “poner al abrigo de la necesidad a las personas raras y notorias en alguna clase de valía a quienes la fortuna combatiera hasta la extremidad<sup>46</sup>”.

Ya Sócrates en la *Apología* platónica pidió como condena la manutención en el Pritaneo, cosa que no le concedieron, y la idea de que seres que nos han proporcionado algún bien mediante sus trabajos artísticos, científicos o literarios pasen calamidades nos disgusta. Sin embargo también los campesinos que labran la tierra nos proporcionan el bien de las frutas y las verduras que comemos o los obreros constructores las de las casas que habitamos y no nos apenamos tanto al enterarnos que pudieran ellos mismos vivir y perecer en la más absoluta miseria.

En realidad es para todos que la seguridad (estar libre de las necesidades materiales básicas) entendida como protección social (Redistribución: Renta directa o indirecta) es la base de la libertad, y sólo cuanto más extendida esté, mayormente justificado y legitimado (y en su detrimento injustificado), lo estará el mundo en el que vivimos. Respecto al argumento de que una Renta Básica hubiera de ser universal y que resulta injusto que la disfruten unos pocos y no todos, y pese a estar de acuerdo con ello, vemos que muchos de sus defensores proponen una Renta ciudadana como paso previo a una Renta universal, y que muchos avances sociales se han realizado gradualmente y de manera reformista y no sólo revolucionaria. La Renta ciudadana resultaría injusta respecto a quien no es ciudadano, se puede objetar, pero la contraobjeción estribaría en decir que no porque no la obtengan todos se debe evitar que la obtenga nadie, pues que la obtengan unos puede ser visto como un primer

<sup>44</sup> Respecto a como un medio de liberación puede llegar a manifestarse tan sólo (o también) como medio de dominación: Cfr. Revista de filosofía de la UNED: *Éndoxa* nº12, dos volúmenes, 883 págs; Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1999. Artículo, nº3, vol.I, Simón Royo Hernández *La ambigüedad de la escritura*, págs. 51-77.

<sup>45</sup> Paul Lafargue *El derecho a la pereza*, Op.cit. cap.III, págs.133-134.

<sup>46</sup> Montaigne Ensayos. Libro I. Capítulo XXXIV: *De un defecto de nuestros sistemas políticos*.

paso para que la obtengan los demás, (siempre y cuando no se obtenga mediante la esclavitud de los otros).

La idea de vivir de una Renta está asociada al Antiguo Régimen y a la aristocracia, pero hoy se está intentando recuperar la idea de que el ocio y la renta no son lo reaccionario frente a la ocupación asalariada y al trabajo, sino que lo primero habría sido denostado y descartado por el capitalismo, que habría limitado con ello desde la raíz las posibilidades del Estado del bienestar y de la vida buena.

Y si bien sería injusto proteger de la miseria sólo a quienes pudiesen aportar algo a la humanidad, como sugiere Montaigne respecto a un autor de comedias y de un libro de viajes, y respecto a un erudito alemán, editor de las obras de Homero y de una Biblia latina, ¿sería injusto?... De nuevo, hay que dudar sobre el asunto ¿es injusto el beneficio que le pueda causar a una persona porque no beneficie igualmente a toda la humanidad?... Claro que en esto hay que diferenciar entre el ámbito privado y el público, pero en el segundo, tampoco es igual ser hombre y ser ciudadano... ¿No requeriría la Renta universal el Estado universal?... Y hasta entonces: ¿no es una buena idea la de una Renta ciudadana?...

En Schopenhauer está claramente reconocido, *avant la lettre*, que sólo mediante una renta básica puede la creatividad florecer y expandirse en esa libertad que le es tan indispensable como el aire:

“No creo en manera alguna hacer nada que sea indigno de mi pluma al recomendar aquí el cuidado de conservar su fortuna, adquirida o heredada; porque es una ventaja inapreciable poseer una fortuna adquirida, aun cuando no bastase más que para permitir vivir cómodamente, solo y sin familia, en una verdadera independencia, es decir, sin tener necesidad de trabajar; en eso consiste la inmunidad que exime de las miserias y de los tormentos añejos a la vida humana; esa es la emancipación de la esclavitud general, que es el destino de los hijos de la tierra. Sólo por este favor es uno verdaderamente hombre nacido libre; con esta condición es uno realmente *sui iuris*, señor de su tiempo y de sus fuerzas, y puede decir cada mañana: 'la jornada es mía'. Así, pues, entre el que tiene mil táleros de renta y el que tiene cien mil la diferencia es infinitamente menor que entre el primero y el que no tiene nada.

Pero la fortuna patrimonial alcanza su más subido valor cuando le toca en suerte al que, dotado de fuerzas intelectuales superiores, persigue proyectos cuya realización no se acomoda a un trabajo hecho para ganarse la vida; colocado en estas condiciones, éste hombre está doblemente dotado por la suerte; ahora puede vivir al servicio de su genio, y pagará al céntuplo su deuda hacia la humanidad, produciendo lo que ningún otro pudiera producir y creando lo que constituiría el bien y al mismo tiempo el honor de la sociedad humana.

Otro, colocado en una situación tan favorable, merecerá bien de la humanidad por sus obras filantrópicas. En cuanto al que, poseyendo un patrimonio, no produce nada semejante, aunque sea a título de ensayo, o que por medio de estudios serios no se crea al menos la posibilidad de hacer progresar una ciencia, éste es un holgazán despreciable. No será feliz tampoco, porque el hecho de redimirse de la necesidad le transporta a otro polo de la miseria humana, el tedio, que le martiriza de tal manera, que sería mucho más feliz si la necesidad le hubiese impuesto una ocupación<sup>47</sup>”.

La independencia de las necesidades de la tierra, el reino de la libertad, puede alcanzarse con una Renta mínima o básica, pero el aristocratismo schopenhaueriano desconfía de que la multitud pudiera mayoritariamente aprovechar esa medida y condena a los muchos, pensando que han de caer, irremediablemente, en la holgazanería y el tedio. Pero semejante predicción es un prejuicio y no podemos

<sup>47</sup> Schopenhauer *El arte del buen vivir*. Capítulo III: *De lo que uno tiene*.

juzgar de antemano los resultados de una medida inexistente. Los neoliberales han pensado igual y consideran toda seguridad del Estado como un inhibidor de la acción, pero podemos igualmente decir lo contrario y con Montaigne preguntarnos: “¿Por qué, contra razón y natura, hemos de trabajar de continuo en bien de la potencia ajena?” (*Ensayos* I, 38). ¿No se pierden innumerables energías y se hace el trabajo tedioso y odioso por el mero hecho de ser asalariado y producir plusvalía al comprador del mismo? Sin embargo el contraste entre el sector público y el sector privado muestran que el trabajo compulsivo privado con la amenaza constante de despido puede ser más eficiente que el trabajo compulsivo estatal sin esa espada de Damócles. Pero no es que un funcionario sea un vago, sino que su actividad está tan dirigida como la del empleado de una compañía privada y no goza ninguno de ellos de un libre uso de su creatividad. ¿Se despilfarraría mucha creatividad con una renta básica para todos? ¿Abundarían los holgazanes y los suicidios a causa del tedio? Seguramente se seguiría despilfarrando creatividad, seguirían abundando los holgazanes y habría suicidios por aburrimiento, ¡pero menos que ahora! Si ya en el siglo XVI nos podía transmitir nuestro ensayista el sentir del duro Plutarco respecto a los juegos y aficiones, como la caza y el baile, respecto a los cuales: “mostrar excelencia en esas partes poco necesarias es dar contra uno testimonio de haber empleado sus ocios mal, robándolos a estudios más profundos y útiles” (Montaigne *Ensayos* I, 38). Más se podría decir hoy en día, que los niños y los adultos tienen la posibilidad de malgastar sus ocios con la televisión y los juegos de ordenador. Pero no todo juego y afición, ni la destreza en los mismos, significan una pérdida de tiempo, ya que las habilidades para unas cosas pueden servir igualmente para otras. Y además mediante los juegos y aficiones se aprenden muchas cosas serias y se alcanza un equilibrio corporal necesario para el crecimiento conjunto de todas las partes del alma.

Ocio, renta y formación, he ahí el secreto, una condición necesaria, más quizá no suficiente, de la *buena vida* y de la *vida buena*, y sin lo cual poco nos diferenciamos de los animales. Llegará un día en que la mayoría de la humanidad pueda gozar de ello y qué progresos no se verán entonces, si en nuestros tiempos de renta indirecta con educación y sanidad para unos pocos, con seguridades aun tan precarias, tantos bienes han surgido y tanta creatividad se ha desplegado.

## **5. Perspectiva histórica de la jornada laboral en los países más desarrollados. de la utopía a la ley.**

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

En Francia fue necesaria la revolución de 1848 para que surgiese la “Ley de las 12 horas” de jornada laboral. Teniendo en cuenta que no sería necesario prohibir, esto es, legislar desde el Estado limitaciones, lo que nadie hiciese ni desease hacer, vemos en la ley de las 12 horas la limitación-reducción real de jornadas de 16 y 18 horas. En los *General Statutes of Massachusetts*, donde se recogen ordenanzas promulgadas entre 1836 y 1858, leemos: “Ningún niño de menos de 12 años puede trabajar en una fábrica más de 10 horas diarias” (Cap.60.3). Hoy ya no trabajan los niños en Occidente, pero eso, se podría seguir argumentando, nos deja en una condición de inferioridad para competir en el mercado con quien dispone de mano de obra tan

barata. El caso de las grandes multinacionales de calzado deportivo, como Nike o Adidas, ha sido suficientemente ilustrativo al respecto. Un vistazo a la prensa actual nos muestra la actualidad de las argumentaciones decimonónicas que apelan a la competitividad para justificar la explotación, que sólo consiguen promover la involución y el retroceso: "Más de ochenta países tenían en el año 2000 una renta *per cápita* inferior a la de 1990. (...). Amnistía Internacional (AI) destaca en su informe presentado ayer en Madrid que 'la globalización no es una excusa para que los Estados eludan sus responsabilidades'. 'Muchos Estados afirman que se han visto obligados a adoptar una política económica que mina los derechos sociales, económicos y culturales. Pero ésta es una afirmación falsa, porque los gobiernos tienen poder suficiente para defender a sus ciudadanos frente a las acciones arbitrarias de empresas multinacionales o de la presión de instituciones económicas intergubernamentales'<sup>48</sup>".

Cuando el protosocialista Robert Owen<sup>49</sup>, no sólo defendió teóricamente la necesidad de una reducción cada vez mayor de la jornada de trabajo, sino que, además, implantó realmente en su fábrica de New Lanarck la jornada de 10 horas, se burlaron de su proyecto calificándolo de utopía comunista. Pero la utopía llegaría a ser Ley en los países más desarrollados.

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

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

La evolución de la reducción de la jornada laboral no ha sido igual en todos los países. Así como la abolición de la pena de muerte, sorprendentemente, se produjo antes en España (1978) que en Francia (1981), respecto a los adelantos sociales en

---

<sup>48</sup> Diario *El País*. Titular: *Amnistía Internacional denuncia que al menos 1300 millones de personas sobreviven con 200 pesetas diarias. La pobreza, la deuda y violaciones de los derechos humanos acompañan a la globalización*. Jueves 31 de mayo de 2001.

<sup>49</sup> Owen no sabía que estaba laborando, sin quererlo, también en la misma dirección que luego propondrá Bentham al ofrecer su *Panopticon*, en la constitución de lo que Foucault denunciará como *poder disciplinario*, dada la paradoja del aumento de dominación en lugar de la liberación a través de la eficiencia higienista y científico-técnica de la fábrica y la empresa. (Cfr. Karl Marx *El Capital*. Libro I, sección IV, capítulo XIII, 9: *Legislación fabril*. «Cláusulas sanitarias y educacionales». *Su generalización en Inglaterra*).

materia laboral tampoco los progresos han sido lineales ni simultáneos. En España, en 1873 importantes huelgas y manifestaciones conseguirán, para Cataluña, “la semana de 64 horas”, ante lo cual los empresarios catalanes auguraron la ruina de la región y su futuro atraso respecto a las demás regiones de España. En 1890 se suceden huelgas generales en Bilbao y manifestaciones “pidiendo la jornada de 10 horas”. Entre 1900 y 1901 se moviliza la ciudad de Barcelona “reivindicando la jornada de 8 horas”. Y en 1906 vemos una nueva huelga general en Bilbao que solicita “la jornada de 9 horas”. En 1910 importantes huelgas en varios puntos de España “consiguen la jornada de 9 horas y media”. En 1913 la huelga general de la industria textil de Barcelona, que afecta a 100.000 trabajadores, logra la “implantación de la semana inglesa”. En 1919 los sindicatos UGT (marxista) y CNT (anarquista) al unísono con una campaña internacional por la implantación generalizada de las ocho horas, reclaman que sea “concedido o conquistado” dicho objetivo. Se desarrollan, ese mismo año, durísimas huelgas (como la de “La Canadiense”) y manifestaciones en numerosos puntos de España, lográndose la “reducción generalizada de la jornada laboral a ocho horas” en todo el territorio nacional. Se aprecia claramente que hubo que luchar palmo a palmo la reducción de cada minuto. Nuestra actual jornada de 40 horas fue implantada en 1919, luego desde hace más de 80 años no hemos conseguido reducir la jornada general de trabajo. Inmovilismo no equivale a retroceso, cierto, pero significa que no son los trabajadores los que más se han beneficiado de los grandes desarrollos del siglo XX.

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

“En el momento actual, la gente está excepcionalmente deseosa de un diagnóstico más fundamental; más particularmente dispuesta a recibirlo; ávida de ensayarlo, con tal que fuera por lo menos verosímil. Pero fuera de ese talante contemporáneo, las ideas de los economistas y los filósofos políticos, tanto cuando son correctas como cuando están equivocadas, son más poderosas de lo que comúnmente se cree. Los hombres prácticos, que se creen exentos por completo de cualquier influencia intelectual, son generalmente esclavos de algún economista difunto<sup>50</sup>”.

Algunas de las utopías teóricas acaban siendo leyes realistas, por más que los que se autoconciben como hombres prácticos sigan diciendo lo que sus homólogos de los siglos XIX al XX, que hay que competir y que no puede competir el que trabaja menos con el que trabaja más, creyendo estar al día mientras citan lugares comunes del liberalismo dieciochesco, refutados históricamente, e imaginando no ceder a ninguna ideología.

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

---

<sup>50</sup> J.M.Keynes *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. L.VI, cap.24, I & L.VI, cap.24, V.

precisamente, de las progresivas limitaciones y reducciones de la lógica de la competitividad?.

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

“Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede *tiempo* para *poder* crear y gozar espiritualmente. Los progresos en el organismo del trabajo ganan este tiempo. ¿No ejecuta frecuentemente, en la actualidad, un solo obrero en las fábricas algodoneras, gracias a nuevas fuerzas motrices y a máquinas perfeccionadas, el trabajo de 250 a 350 de los antiguos obreros? Consecuencias semejantes en todas las ramas de la producción, pues energías naturales exteriores son obligadas, cada vez en mayor medida, a participar (X) en el trabajo humano. Si antes para cubrir una determinada cantidad de necesidades materiales se requería gasto de tiempo y energía humana que más tarde se ha reducido a la mitad, se ha ampliado en esta misma medida el ámbito para la creación y el goce espiritual sin ningún atentado contra el bienestar material. Pero incluso sobre el reparto del botín que ganamos al viejo Cronos en su propio terreno decide aún el juego de dados del azar ciego e injusto. Se ha calculado en Francia que, dado el actual nivel de producción, una jornada media de trabajo de cinco horas para todos los capaces de trabajar bastaría a la satisfacción de todos los intereses materiales de la sociedad... Sin tomar en cuenta los ahorros gracias a la perfección de la maquinaria, la duración del trabajo esclavo en las fábricas no ha hecho sino aumentar para una numerosa población<sup>51</sup>”.

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

El anarquismo tuvo la misma fe en el progreso tecnológico y en el desarrollo productivo que el marxismo: “Más realista que otros reformadores, Kropotkin calcula en 1902 que -para proporcionar una vida cómoda a todos- los miembros de cada comuna deberán trabajar entre cuatro y cinco horas diarias durante dos décadas<sup>52</sup>”. La *propuesta de las treinta horas de Kropotkin* parte de su planteamiento realista, es decir, atendiendo a los medios de su época, ya que si la sociedad llegase a eliminar el despilfarro superfluo de la producción de lujos para los ricos y a disminuir la necesidad de burocracia y vigilancia para los trabajadores, se nos dice, se podrían entonces “utilizar esas fuerzas en el aumento de la productividad de la nación, para limitar las horas de trabajo a cuatro y aun a tres<sup>53</sup>”.

<sup>51</sup> Karl Marx *Manuscritos de París*, 1844. Primer manuscrito. *Salario*: IX-X.

<sup>52</sup> Antonio Escotado *Caos y Orden*. II Parte, VIII: *El parto del pueblo*, pág.139, nota 9. Editorial Espasa-Calpe, Madrid 1999. Aunque Escotado no indica la fuente de esa información, ésta seguramente procede de: Kropotkin *La conquista del pan*. Editorial Zero-Zyx. Madrid 1973. *Vidas y medios* II, p.79. “¿Cuántas horas diarias de trabajo deberá suministrar el hombre para asegurar a su familia una alimentación nutritiva, una casa conveniente y los vestidos necesarios? Esto ha preocupado mucho a los socialistas, los cuales admiten generalmente que bastarán cuatro o cinco horas diarias -por supuesto, a condición de que todo el mundo trabaje-. A fines del siglo pasado, Benjamin Franklin ponía como límite cinco horas; y si la necesidad de comodidades ha aumentado desde entonces, también ha aumentado con mucha más rapidez la fuerza de producción” (Kropotkin Op.cit. *Vidas y medios* II, p.76-77).

<sup>53</sup> Kropotkin Op.cit. *Vidas y medios* II, p.79.

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

“*Primera parte del párrafo*: «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura». El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. Por cuanto el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, por tanto su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y por consiguiente, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural*; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales de [10] trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso<sup>54</sup>”.

Ligada a la simple reivindicación del trabajo, (que olvida la denuncia de la expropiación las condiciones materiales de trabajo, de la acumulación originaria, y que están relacionadas con el vampirismo del *plusvalor*), está la cuestión de la negación del ocio, del neg-ocio como centro del sistema capitalista, pero previamente, subyaciendo a ambas, nos encontramos también con la *teoría del valor*.

Marx distingue entre varias clases de valor<sup>55</sup>, teoría que vamos a intentar clarificar, desarrollar y ampliar subdividiendo el análisis de las fuentes de riqueza de la siguiente manera: 1. El valor en sentido estricto. 2. El valor de uso. 3. El valor de cambio. 4. El valor de la naturaleza y del producto natural. 5. El valor de la vida humana.

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

<sup>54</sup> Marx *Crítica del Programa de Gotha* I, 1.

<sup>55</sup> Karl Marx *El Capital*. Libro I: *El proceso de producción del capital*. Ed. Siglo XXI, Libro I/Vol. I. Madrid 22ª ed. española 1998. Si bien, puesto que su objetivo era analizar la estructura de la sociedad capitalista, se vio obligado a hacer hincapié en el binomio valor de uso / valor de cambio, desatendiendo los demás.

Bajo el régimen capitalista, la apropiación derivada de la propiedad privada de los medios sociales de producción, tanto de los intelectuales (como las teorías científicas), como de los tecnológicos (maquinaria), y de los naturales (tierras y materias primas); requiere la privatización de la fuerza de trabajo, esto es, su conversión en valor de cambio y su asignación de un precio de mercado. De manera que, si bien el trabajo se paga por su valor en sentido estricto, esto es así, una vez expropiadas las condiciones de producción, los medios de producción y los beneficios o excedentes de la producción.

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

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

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

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

malamente, ya que las potencias desperdiciadas por nuestra negligencia y nuestro egoísmo no entrarán en el cómputo final, aun representando un valor perdido.

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

## 6. El reino de la libertad (*reich der freiheit*): el olvido del ocio ante el imperio de la técnica.

La reivindicación del trabajo ha sido siempre un engaño, porque no se reivindica la liberación del trabajo, no se reivindican las condiciones materiales de trabajo necesarias para la consecución colectiva del ocio, sino que, ingenuamente, se han reducido las reivindicaciones, a paulatinas subidas de sueldo, en el estrecho margen privilegiado del exceso de consumo conspicuo de Occidente. Casi nadie se dio cuenta de que “un alza masiva del salario (...) no sería más que una mejor remuneración de los esclavos<sup>56</sup>”, pero es que los obreros del mundo desarrollado acabaron, mayoritariamente, queriendo y reivindicando ser burgueses, lo que exige siempre la existencia de nuevos proletarios. Michel del Castillo muestra claramente que los obreros no querían el comunismo, sino ser burgueses: “Tanguy sabía que a los obreros no les preocupaba mucho el comunismo, y que, para ellos, se trataba de ganar más y comer mejor; tal vez incluso trabajar menos<sup>57</sup>”. Lo mismo que más de un siglo y medio antes nos dijese Zola al hablar de los deseos de Ragú, el obrero medio cuya ambición era ser amo y patrono<sup>58</sup>. Y lo mismo también, pero sin que el autor

---

<sup>56</sup> Karl Marx *Manuscritos de París*, XXVI, 1844.

<sup>57</sup> Michel del Castillo *Tanguy. Historia de un niño de hoy*. Introducción de Antonio Muñoz Molina. Colección Correría, Editorial Ikusager. Vitoria-Gasteiz, noviembre 1999, II, cap.16, p.257-258. (Original: *Tanguy. Histoire d'un enfant d'aujourd'hui*. 1ª edición francesa: Editions René Julliard, 1957; última: Gallimard 1995).

<sup>58</sup> Émile Zola *Trabajo*. (1901). Traducción de Leopoldo Alas «Clarín». Ediciones de la Torre, Madrid 1991. Pág.203: “Era el obrero del término medio, ni bueno ni malo, el producto estropeado del salario, tal como le hacía la actual organización del trabajo. Gritaba mucho contra el régimen del capital; le enfadaba el peso abrumador del trabajo impuesto, y hasta era capaz de una rebeldía pasajera. Pero el largo atonismo le había encorvado, tenía en el fondo alma de esclavo, respetuoso ante la tradición establecida, envidiando al patrono, dueño y soberano, que poseía y disfrutaba todas las cosas; y no alimentaba más que la sorda ambición de reemplazarle el mejor día, para poseer y disfrutar a su vez. El ideal, en suma, era no hacer nada; ser él patrono para no hacer nada”. Ragú era el obrero oportunista, que se diferenciaba

tuviera conciencia de ello, que se refleja en la magnífica trilogía de Arturo Barea, que quiere que su madre deje de ser pobre y se convierta en una “señora”: “Trabajaríamos los tres hermanos en la tienda y yo podría estudiar y llegar a ser ingeniero. Entonces la lavandera va a pasar a ser doña Leonor y tendrá una criada para que le haga la casa<sup>59</sup>”. Algo, que ya a finales del siglo XIX, había intuido Paul Lafargue al criticar la idea de la *reivindicación del derecho al trabajo*: “Y si los dolores del trabajo forzado y las torturas del hambre han caído sobre el proletariado (...), es él quien tiene la culpa<sup>60</sup>”. Porque los pueblos sometidos de la tierra, que aguantan siempre demasiado, nunca se sublevan hasta que no piensan, además de vivirlas, las condiciones de su sumisión, reconociendo entonces sus cadenas. Y esas condiciones de su sumisión las piensan siempre a través del destino de sus hijos, por quienes están dispuestos a rebelarse contra el orden establecido y a buscar una vida mejor.

La necesidad de ocio para la política y la teoría, asunto indudable para todo ciudadano de la Atenas de Pericles, era ya para el obrero medio de los siglos XIX y XX algo incomprendible<sup>61</sup> o imposible: “Aquellos que dicen que hay verdades que deben ser escondidas al pueblo no han de alarmarse en absoluto, el pueblo no lee, trabaja seis días a la semana y el séptimo va a la cantina<sup>62</sup>”.

Así ha pensado, muchas veces, la tradición marxista, con el riesgo de caer en un elitismo de intelectuales que llevaría a concluir que el pueblo era y es demasiado estúpido, (o que se encuentra demasiado envilecido), como para saber lo que le conviene. Pero no es esa la conclusión y enseñanza que hay que sacar, ni la que sacaron los más preclaros socialistas. El pueblo sabe muy bien lo que le conviene, pero es realista y está atado fuertemente a la tierra, no se deja llevar fácilmente a la revolución y a arriesgarlo todo, teniendo que tener muy buenas razones para romper su estoicismo y su prudencia milenarias. En el siglo XIX la reivindicación del ocio por parte del pueblo hubiese sido una utopía exagerada, era una locura. Primero hubieron de reivindicar el trabajo y hoy es cuando sabemos, aunque ya lo habían vislumbrado otros, esos sí, especialmente dotados en su tiempo, que no era la reivindicación del trabajo más que un medio para alcanzar un fin más alto y mejor: el ocio. Por eso sólo para teóricos como Marx sería evidente un asunto que fue claro para su yerno, Paul Lafargue, pero que otros, como Bruno Bauer, Engels y Mao, nunca llegarían a vislumbrar del todo, bajo esa madeja de la necesidad de desarrollo científico y material que les llevaba hacia la apología del trabajo. La reivindicación del trabajo no vale nada sin una ulterior reivindicación del ocio. En 1845, Marx publicó *La Sagrada Familia*, contra Bruno Bauer y sus hermanos, y resumió en sus *Tesis sobre Feuerbach* su *nuevo materialismo*. En la primera nos decía:

---

netamente tanto del obrero comprometido, solidario y de fuerte ética, representado por Bonnaire, como del burgués comprometido con la causa del pueblo, representado por Lucas.

<sup>59</sup> Arturo Barea *La forja de un rebelde I. La forja*. (1ª edic.1951). Bibliotex 2001. Segunda parte. Capítulo VI: *Futuro*, p.261. Ya fallecida su madre, en 1935, Barea conseguiría combinar su afiliación socialista a la UGT y la consecución de una criada y una segunda residencia con 17 habitaciones, cfr. *La forja de un rebelde III. La llama*. Primera parte. Capítulo I: *El pueblo perdido*, pp.13-14.

<sup>60</sup> Paul Lafargue *El derecho a la pereza*. Op.cit. cap.II, p.123. Si bien, el propio Lafargue, al defender la transformación del proletario en consumidor de sus productos (Op.cit.cap.IV) profetizaba el aburguesamiento del obrero de Occidente y la explotación y depauperación del llamado Tercer mundo, aunque condenase, adecuadamente, tanto al sobreconsumo como al infraconsumo, abogando por un justo medio.

<sup>61</sup> Paul Lafargue Op.cit.cap.I, pág.119: “También los griegos de la gran época no tenían más que desprecio por el trabajo: solamente a los esclavos les era permitido trabajar; el hombre libre no conocía más que los ejercicios corporales y los juegos de la inteligencia”.

<sup>62</sup> Voltaire *Dictionnaire philosophique*. [1769]. *Préface*. Éditions Gallimard, 1994, p.37.

“A los judíos de la masa, a los judíos atados a la materia, se les predica la doctrina cristiana de la libertad espiritual, de la libertad teórica, esa doctrina espiritualista que, cargada de cadenas, se imagina ser libre y halla su felicidad en la idea, sintiéndose simplemente molesta por toda existencia con carácter de masa. «Actualmente los judíos están emancipados en la medida en que son avanzados en teoría; son libres en la medida en que quieren ser libres». Esta frase nos permite medir inmediatamente el abismo que separa al comunismo y al socialismo vulgares y profanos del socialismo absoluto. El primer principio del socialismo absoluto rechaza, como una ilusión, la emancipación puramente teórica y reivindica para la libertad real, además de la voluntad idealista, condiciones absolutamente tangibles, absolutamente materiales. ¡Qué inferior es, pues, a la santa crítica esta masa que cree necesarias las transformaciones materiales y prácticas, aún si no se tratara más que de conquistar el tiempo y los medios simplemente indispensables para cualquiera que desee ocuparse de teoría!<sup>63</sup>”.

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

En su libro *Trabajo* Zola describe el pueblo de Beauclier, donde se encuentra la fábrica de acero conocida como el Abismo: “Sonó una campana (...) y empezó la salida de los relevos de día, que iban a reemplazar los de noche, pues jamás la vida devoradora del monstruo se detiene<sup>64</sup>”. Y describe magistralmente a sus habitantes, como el carnicero, Dacheux, (del que no es casual su usura y su oficio, pues todos los nombres y personajes han sido pensados para reflejar una tipología y para producir un efecto emocional en el lector), personaje que representa al comerciante egoísta, acaparador de las proteínas en un entorno de escasez; que quiere ver castigado al niño Nanet, especialmente desvalido, una pulga de seis años que roba un pan para llevárselo a su hermana Josina, hambrienta y enferma en la calle. Luego está la panadera de buen corazón, la señora Mitaine, que miente, sonrojándose por la mentira, y declara que no ha robado el pan sino que se lo ha dado ella. Luego está Chatelard, el subprefecto, partidario de la indiferencia pero que manda detener al furibundo anarquista bakuniano, (del que se destaca su afán profético por la inminencia escatológica, el cacharrero Lange, un hombre “con fuego de inteligencia en los ojos”), cuando no le queda más remedio para mantener el orden. Luego está la multitud, que representa otro personaje, con sus movimientos, sacudida al unísono, presta a tomar cuerpo, como una masa que amenaza con volverse compacta y que llega a responder unitariamente a un solo estímulo. Se describen los momentos de tensión tras una feroz huelga en la que la burguesía y sus funcionarios apenas se dejan ver, apareciendo momentáneamente “los rostros pálidos de Gourier el alcalde,

<sup>63</sup> Karl Marx & F.Engels *La sagrada familia*. 1845. Cap.VI. I. b.

<sup>64</sup> Zola *Trabajo* Op.cit. pág.162.

del magistrado Gaume, del capitán Jollivet. Y luego los Mazelle, sudando de miedo". También está Bonnaire, el maestro pudelador, el buen obrero y representante de los demás durante la huelga que, sobreentendida, precede ya al comienzo del libro; el cual, milagrosamente, habría sobrevivido a un medio ambiente deteriorante sin caer de la miseria material a la moral y humana. Bonnaire era partidario de la *doctrina colectivista* (de Proudhon): "Ciertamente que, como él decía con gran prudencia, con el hermoso equilibrio del hombre laborioso y sano, aquellos eran los sueños que había que esforzarse por alcanzar un día; y en tanto, se trataba de obtener toda la justicia realizable inmediatamente, para que los compañeros sufriesen lo menos posible<sup>65</sup>". El *trabajo digno* fue una reivindicación necesaria y previa a la del *ocio*, si bien la segunda, ya apuntaba como necesidad inmediata posterior.

En un texto tan tardío como el Libro III de *El Capital*, nos sigue diciendo Marx, ya más consciente teóricamente, que la empresa de la modernidad es la libertad entendida como liberación del trabajo y consecución de ocio activo y creativo:

"De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica<sup>66</sup>".

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

"Con la toma de posesión de los medios de producción por la sociedad se elimina la producción mercantil y, con ella, el dominio del producto sobre el productor. La anarquía en el seno de la producción social se sustituye por la organización consciente y planeada. Termina la lucha por la existencia individual. Con esto el hombre se separa definitivamente, en cierto sentido, del reino animal, y pasa de las condiciones de existencia animales a otras realmente humanas. El cerco de las condiciones de existencia que hasta ahora dominó a los hombres cae ahora bajo el dominio y el control de éstos, los cuales se hacen por vez primera conscientes y reales dueños de la naturaleza, porque y en la medida en que se hacen dueños de su propia asociación. Los hombres aplican ahora y dominan así con pleno conocimiento real las leyes de su propio hacer social, que antes se les enfrentaban como leyes naturales extrañas a ellos y dominantes. La propia asociación de los hombres, que antes parecía

<sup>65</sup> Zola Op.cit. pág.187.

<sup>66</sup> Karl Marx *El Capital*. Libro III. Sección séptima: *Los réditos y sus fuentes*. Capítulo XLVIII: *La fórmula trinitaria*, 3, [1044-45]. MEW Band 25, 828.

impuesta y concedida por la naturaleza y la historia, se hace ahora acción libre y propia. Las potencias objetivas y extrañas que hasta ahora dominaron la historia pasan bajo el control de los hombres mismos. A partir de ese momento harán los hombres su historia con plena conciencia; a partir de ese momento irán teniendo predominantemente y cada vez más las causas sociales que ellos pongan en movimiento los efectos que ellos deseen. Es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad<sup>67</sup>”.

Nada se volverá a decir de liberación del trabajo, el stajanovismo será la necesaria determinación histórica tomada por los dirigentes de los países del socialismo real obligados por la dialéctica de bloques de la guerra fría y el dominio sobre la naturaleza y la historia, (control mucho menor de lo que creyeron y hoy aún se piensa, pero que sería ya suficiente para un reino de la libertad entendido como formación y ocio<sup>68</sup>), no traerá consigo ni mayor libertad ni mayor participación, tan sólo una mayor protección social.

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

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

“La historia de la humanidad es la historia del continuo desarrollo del reino de la necesidad al reino de la libertad. Este proceso no tiene término. En las sociedades en que existen clases, la lucha de clases no tiene fin. En la sociedad sin clases, jamás terminará la lucha entre lo nuevo y lo viejo, y entre lo justo y lo erróneo. En los terrenos de la lucha por la producción y de la experimentación científica, la humanidad está en constante progreso y la naturaleza en constante desarrollo; nunca se quedan en un nivel determinado. Por lo tanto, el hombre necesita sintetizar constantemente sus experiencias, y descubre, inventa, crea y avanza. Todas las ideas en favor del estancamiento, el pesimismo, la inercia o la complacencia son erróneas. Lo son porque no corresponden ni a los hechos históricos del desarrollo de la sociedad humana a lo largo de cerca de un millón de años, ni a los hechos históricos de la naturaleza conocidos por nosotros hasta la fecha (por ejemplo, la naturaleza tal como se refleja en la historia de los cuerpos celestes, de la tierra, de la vida y de otros fenómenos naturales)<sup>69</sup>”.

---

<sup>67</sup> Friedrich Engels *Anti-Dühring*. (1877, 1ª). Sección Tercera: *Socialismo*. II. *Cuestiones teóricas*. Tercera edición, corregida y aumentada por Engels, 1894. “Las leyes de su propia [158] actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa y, por tanto, sometidas a su poderío. (...) Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad”. (Friedrich Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico*, III [158], 1892).

<sup>68</sup> Para la necesidad de la indisociable tríada de *formación, renta y ocio*, cfr. VVAA *Pensar la comunidad*. Colección Pólemos. Q.Racionero & P.Perera (ed.). Dykinson. Madrid 2002. Simón Royo «Comunidades de hombres frente a sociedades de mercancías», págs. 107-190.

<sup>69</sup> *Las Citas del Presidente Mao Tsetung*. Publicado: Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, 1972. Edición Digital: Biblioteca de Escritores Marxistas. Preparado para el MIA: Juan Fajardo,

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

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

En la época del New Deal norteamericano “el banquero J.P.Morgan advertía, prestando testimonio ante un comité del Senado: «Si se destruye la clase ociosa (*the leisure class*), se destruye la civilización». Cuando los periodistas le pidieron más tarde que identificase a la clase ociosa, dijo: «Todos aquellos que pueden permitirse pagar una sirvienta»<sup>70</sup>. La *idea del ocio burguesa* sigue siendo la que implica la esclavización de los otros para la comodidad propia, sólo se concibe la liberación propia mediante el sometimiento ajeno, y mientras se cargan tanto unos como otros de tareas extenuantes, el ocio griego desaparece sustituido por dos grupos: el que puede comprar y consumir, dedicarse a *la pereza activa*, y el que no puede, el obrero, parado o marginado. Por eso dice Galbraith que: “A muchos que les va bien, quieren que les

---

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

<sup>70</sup> John Kenneth Galbraith *La cultura de la satisfacción*. Editorial Ariel. Barcelona 1992, Cap.1, pág.17. (John Kenneth Galbraith *The Culture of Contentment*. Hughton Mifflin Company. New York 1992, Ch.1, p.5-6).

vaya mejor. Muchos que tienen suficiente, desean tener más. Muchos que viven con desahogo, se oponen enérgicamente a lo que pueda poner en peligro su comodidad<sup>71</sup>”.

De Estados Unidos se dice que es una sociedad sin clases, pero eso es falso, una subclase, formada principalmente por miembros de grupos minoritarios (negros, hispanos, etc) yace bajo la idealización de la sociedad de las oportunidades: “lo que no se admite y, de hecho, es poco mencionado, es que la subclase forma parte integrante del proceso económico más general y, sobre todo, que contribuye al nivel de vida y al desahogo de la comunidad más favorecida. El progreso económico sería mucho más incierto y, sin duda, mucho más lento sin ella. Los económicamente afortunados, sin excluir a los que más se lamentan que exista esa clase, dependen fuertemente de su presencia<sup>72</sup>”. Sin embargo el trabajo es un placer para los miembros más favorecidos en ingresos y ocio (como pereza activa), se asigna la remuneración más alta al trabajo más prestigioso y menos desagradable, y viceversa: “La apreciación de esta realidad comienza, obligadamente, con la definición popular del trabajo. El trabajo, según la óptica convencional, es agradable y beneficioso, es algo que los favorecidos por la ocupación disfrutan en diferentes grados variables. La persona normal está orgullosa de su trabajo. En realidad, gran parte de los trabajos son repetitivos, tediosos, penosamente agotadores, mentalmente aburridos o socialmente degradantes<sup>73</sup>”. Los trabajos menos deseables pero necesarios llevan a que los países industrializados se nutran de una subclase de inmigrantes que van desplazando a los nativos de tales tareas, pues los hijos de la clase obrera tradicional van pasando a la clase media, y de no ser así les espera un peor futuro que el pasado de sus ancestros. Se habla de que todo *buen* trabajador disfruta con su trabajo sin discriminar entre unas labores u otras y, en momentos de sinceridad, se recuerda la expresión carcelaria *trabajos forzados* y que la palabra misma procede de un instrumento de tortura: *trepalium*.

Al tema del *esclavo satisfecho* se adhiere la cuestión del *privilegiado satisfecho*, conformándose en definitiva una *cultura de la satisfacción* o autosatisfacción. “Considerando la vida sórdida a la que está abocada la subclase moderna, sobre todo si se la compara con la de la mayoría satisfecha, es asombroso en realidad que el descontento y sus manifestaciones más violentas y agresivas no sean mayores de lo que son<sup>74</sup>”. Galbraith sugiere que una de las razones es que aún con la vejación a la que se llega en las ciudades la vida de la subclase es mejor de aquella de la que escaparon. Por otra parte, como hemos visto, indica que la intervención pública para contrarrestar el infortunio choca con la oposición sistemática de la mayoría electoral satisfecha. Pero por el contrario al diagnóstico de Galbraith que da título a su libro, al contrario de la *cultura de la satisfacción*, que explica el apoliticismo y que trata sobre la autosatisfacción de los dominadores y privilegiados, la satisfacción de las clases medias e incluso la satisfacción de las subclases escapadas de una miseria que se considera mayor; un diagnóstico en el que la gran mayoría parece satisfecha y sólo habría insatisfacción en unas minorías en situaciones límite, el diagnóstico de Tony Negri apuntará hacia la *cultura de la insatisfacción*, en las clases populares, en los desheredados, en las clases medias y también entre los dominadores, explotadores y capitalistas, en la línea que va desde la impotencia spinozista hasta el *malestar en la cultura* freudiano, bajo la cual se muestra que la gente sufre porque no es consciente de su propia potencia: “La miseria es siempre el

<sup>71</sup> Galbraith Ibid, Cap.2, pág.30.

<sup>72</sup> Galbraith Ibid. Cap.3. *La subclase funcional*, pág.46.

<sup>73</sup> Galbraith Ibid. Cap.3, 46-47.

<sup>74</sup> Galbraith Ibid. pág.53.

no ver satisfecha la propia potencia (...). En el momento en el cual te ves reducido a instrumento de producción te vuelves miserable”, sufrimiento mucho mayor ahora que antaño, pues, sigue Negri: “mi abuelo no era desdichado, era una bestia<sup>75</sup>”. Esto es, el desarrollo es también desarrollo de la sensibilidad y de la potencia y mayor percepción de la contradicción y de la impotencia.

A medida que aumenta la polaridad socioeconómica aumenta irremediabilmente la conflictividad, proceso que no hemos visto más que acelerarse en los últimos 20 años pero que se oculta mediante unas inéditas fuerzas de estabilización policial: “En 1980, los principales directores ejecutivos de las trescientas empresas más grandes del país (EEUU) tenían ingresos veintinueve veces superiores a los del trabajador industrial medio. Diez años después, los ingresos de esos mismos directivos eran noventa y tres veces mayores<sup>76</sup>”. William Graham Summer, George Gilder, Arthur Laffer y Charles A. Murray, son algunos de los teóricos del darwinismo social, dedicados a la justificación de las desigualdades y a proporcionar cobertura ideológica a la satisfacción de los ricos, mediante manipulaciones del legado teórico de Adam Smith y tergiversaciones del evolucionismo trasladadas a lo social<sup>77</sup>.

Si atendemos al postmodernismo lo mejor será olvidarse de la economía y dedicarse a leer la literatura de la paradoja, esa de la que surge la literatura misma y de la que habla Deleuze en *Lógica del sentido*. Pero para poder desentenderse de la economía y vivir extáticos en el cristalino y amoroso afuera de *Carretera perdida* de David Lynch, cuya diva Laura Elena-Harring, de *Mulholland Drive*, llevaba en la 74 edición de los Oscar unas sandalias con brillantes de un millón de dólares; o para ser, como los *Idiotas* de Lars von Trier y aprovecharse del sistema de protección social danés, hay que tener la barriga bien llena y haber pagado ya el alquiler. El escapismo postmoderno no es más que una consecuencia del capitalismo contemporáneo, la ideología del nuevo Imperio: “el postmodernismo es, sin embargo, la lógica con la que opera el capital global<sup>78</sup>”. Y aunque Tony Negri haya adoptado el vocabulario y las categorías de Deleuze para exponer a Marx, apuesta atrevidísima, no ha dejado por ello de mostrar que una veta de la modernidad, la de la ilustración inmanente, es la que se trata de rescatar del olvido en que la sumió la ilustración trascendente y formalista de la modernidad hegemónica.

Recordar que la finalidad de la ilustración inmanente es la liberación del trabajo, la recuperación sin esclavitud del ocio griego, significa también estar de acuerdo con Heidegger en que *donde está el peligro está también lo que salva*; significa que la globalización, (pero no el capitalismo, con el que la ligan los neoliberales), al igual que la modernidad, es un Jano bifronte, cuya cara es la dominación y sujeción al trabajo y la máquina, y cuyo envés es la liberación y la consecución del ocio griego y de la vida política:

“Pero, ¡ay!, las comodidades que el poeta pagano anunciaba no han llegado todavía. La pasión ciega, perversa y homicida del trabajo transforma la máquina libertadora en instrumento de esclavitud de los hombres libres: su fuerza de producción los empobrece. (...). Aristóteles<sup>79</sup> pensaba que «si todo instrumento

<sup>75</sup> *Luego del fin del mundo*. Entrevista a Toni Negri. Tomada de Internet el 28-4-99 en: <http://www.civila.com/hispania/autonomia/negri.htm>. (Hoy página Web desaparecida).

<sup>76</sup> Galbraith *Ibid.* Cap.5, pág.72-73.

<sup>77</sup> Cfr. *Sobre evolucionismo y comportamiento humano*. Por Simón Royo Hernández. Madrid. Diciembre de 2001: <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/simondarwin1.htm>

<sup>78</sup> Michael Hardt & Antonio Negri *Empire*. Harvard University Press 4ª, 2001. 2.4. *Symptoms of Passage: The Ideology of the World Market*, p.151. Cfr. p.34 (nota 29, p.425); p.35; p.90; p.146-150.

<sup>79</sup> Aristóteles *Política*, Libro I, 1253b-1254a.

podiera ejecutar por sí solo su propia función, moviéndose por sí mismo, como las cabezas de Dédalo o los trípodes de Vulcano, que se dedicaban espontáneamente a su trabajo sagrado; si, por ejemplo, los husos de los tejedores tejieran por sí solos, ni el maestro [de obra] tendría necesidad de ayudantes, ni el patrono de esclavos». El sueño de Aristóteles es nuestra realidad. Nuestras máquinas de hálito de fuego, de infatigables miembros de acero y de fecundidad maravillosa e inextinguible, cumplen dócilmente y por sí mismas su trabajo sagrado, y a pesar de esto, el espíritu de los grandes filósofos del capitalismo permanece dominado por el prejuicio del sistema salarial, la peor de las esclavitudes. Aún no han alcanzado a comprender que la máquina es la redentora de la Humanidad, la diosa que rescatará al hombre de las *sordidae artes* y del trabajo asalariado, la diosa que le dará comodidades y libertad<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Paul Lafargue *El derecho a la pereza*. Op.cit. cap.III: *Efectos del exceso de producción*, p.133 & Apéndice: *Una explicación con los moralistas*, p.156 (palabras con las que termina el ensayo de Lafargue).