

La Felicidad Imaginada, o las relaciones entre trabajo y ocio¹

Newton Cunha

Comencemos este pequeño viaje nuestro con una afirmación banal, una verdad muy simple: todo lo que hacemos, es decir, toda acción humana ocurre o fluye en el tiempo. Aquí no es importante que investiguemos si este tiempo constituye una realidad absoluta que existe independientemente de cualquier otra circunstancia; si se trata de una relación inseparable del espacio o incluso de una categoría mental o intelectual sin la cual no podríamos percibir las cosas. Permanezcamos sólo con la sensibilidad de su constante presencia.

Imaginemos ahora el trabajo de todos los individuos produciendo o manteniendo, creando o rehaciendo, sin importar qué, en todos los sectores de la actividad humana. A todas estas producciones y servicios, las llamamos producto social.

Si miramos la historia pasada del tiempo de trabajo, y si miramos la historia reciente de ese tiempo, lo que veremos es que él depende o resulta de tres factores básicos. En primer lugar, se deriva de las fuerzas productivas a través de las cuales se da este producto social - de los instrumentos, máquinas y otras técnicas utilizadas que, a su vez, generan una cierta productividad. En segundo lugar, es la consecuencia de la forma en que la sociedad se organiza para producir sus bienes (tribal, esclavista, feudal, capitalista, socialista), de sus valores y necesidades que le son más propios o

¹ Texto originalmente publicado por la Editora Brasiliense, São Paulo, Brasil, en 1987, con modificaciones posteriores del autor.

característicos. En otras palabras, el tiempo de trabajo es generado por las relaciones técnicas y sociales de la producción. Aparentemente, y esta ha sido una noción muy extendida, cuanto más avanzadas sean las fuerzas productivas y más complejas o evolucionadas sean las relaciones sociales de producción, menor será el tiempo necesario para obtener el producto social. Pero nuestra primera "provocación" será decir que las fuerzas productivas y las relaciones sociales no implican la disminución automática y continua del tiempo de trabajo. *Son condiciones indispensables, pero no suficientes.* También dependen de la lucha política dentro de las relaciones sociales, de modo que se produce la reducción del tiempo productivo y su cambio a una duración aparentemente no productiva.

Además del tiempo dedicado a crear o mantener el producto social - tiempo de trabajo o productivo - hay otro que vivimos diariamente y que sentimos como algo residual o complementario. Siempre estamos tan preocupados e influenciados por el trabajo que esto nos parece que es así. Es el momento en que los individuos no hacen esfuerzos económicamente productivos - no están en las fábricas, en las actividades comerciales, en los servicios, en las empresas, en las instituciones. Es el período fuera del trabajo directo y lo que podríamos llamar tiempo improductivo. Personalmente o subjetivamente, un individuo puede juzgar el tiempo improductivo productivo para sí mismo; por ejemplo, cuando hace reparaciones en su casa, aprende un nuevo idioma, se dedica a la música o se relaciona con sus hijos. Pero es que estamos fijando como productivo ese tiempo obligatorio y rentable, desde el punto de vista económico, en el que se crea o conserva la riqueza material potencialmente apropiada por toda la sociedad.

¿Por supuesto? No tanto. Ocurre que este tiempo llamado improductivo, residual o complementario, adquiere también, para los individuos y la sociedad, un valor o función productiva, en el sentido económico. Porque recupera nuestras fuerzas permitiéndonos descansar o divertirnos, y nos da condiciones para consumir (comer, viajar, comprar, por ejemplo). En otras palabras, el tiempo improductivo sigue conservando un valor socialmente productivo, porque rescata las condiciones mínimas para el retorno de la mano de obra viva y libera a los individuos para el consumo. Ahora bien, como el consumo es uno de los momentos inevitables del circuito económico - producir, distribuir, intercambiar, consumir - entonces el tiempo improductivo se convierte en un tiempo indispensable para la producción. Es su propósito y, simultáneamente, su punto de partida.²

Y estamos tan completamente inducidos a consumir que ni siquiera nos damos cuenta de como estamos inmersos en lo que Baudrillard llama la liturgia formal del objeto. "Bares, cines, librerías, auditorios, decoraciones, ropa y tantas otras cosas en los centros comerciales - el centro comercial puede abarcar todo de una manera caleidoscópica. Si el grand almacén nos da el espectáculo de la feria de la mercancía, el centro comercial nos ofrece el sutil recital del consumo, cuyo arte, todo ello, precisamente, consiste en jugar con la ambigüedad del signo de los objetos y el sublime estatus de su utilidad y mercancía en un juego de escenografía: neocultura generalizada en la que ya no hay diferencia entre una tienda de comestibles finos y una galería de pintura, entre *Playboy*³ y un tratado

² Un análisis brillante de estas interrelaciones entre la producción y el consumo puede verse en el *Grundrisse* de Marx (1857-1858).

³ Una revista de desnudos femeninos de fama mundial en aquel momento.

de paleontología... Allí nos encontramos en el centro del consumo como la organización total de la vida cotidiana, la homogeneización total, donde todo se aprehende fácilmente y se olvida en la traslucidez de una felicidad abstracta, definida simplemente por el apaciguamiento de las tensiones" (*La Société de Consommation*, Galimard, 1970).

También debe quedar claro que el tiempo productivo no se confunde con el concepto de trabajo productivo. En las sociedades capitalistas modernas, el trabajo productivo es el que permite la acumulación de capital a través de la plusvalía, a través de la ganancia, es decir, una mayor o menor diferencia entre el valor de cambio de los bienes y servicios y los valores pagados por el trabajo que los produjo. Por lo tanto, cuando utilizamos la noción de tiempo productivo, incluimos tanto el trabajo productivo como el trabajo de simple intercambio económico, como los servicios, que no añade nada al producto social que se acumula.

Volviendo al tiempo improductivo, residual o complementario, se observa que su duración varía, históricamente, debido a la naturaleza del tiempo productivo y a sus relaciones sociales de producción. El tiempo residual es el que se resta del tiempo productivo. Es residual precisamente porque el tiempo productivo es el principal o más importante de las sociedades. Existe en función o como resultado del tiempo productivo, ya que de este dependen las producciones y los valores económicos generados por ellas. En resumen, el tiempo productivo es el tiempo que crea o reproduce las condiciones materiales de la existencia. Si comparamos los dos, vemos que el tiempo restante puede a menudo exceder el tiempo productivo. Sin embargo, el tiempo restante se distribuye en torno al tiempo productivo, ya que éste es el núcleo de nuestro sistema vital.

Se podría atribuir al tiempo residual la característica de no aportar ingresos al factor trabajo, ya que los ingresos de los asalariados pueden provenir de las horas empleadas en la producción o en la conservación económica. Este es el caso, por ejemplo, de los trabajadores por hora. Sin embargo, esta diferencia no se aplica a los períodos de descanso de fin de semana y de vacaciones cuando el tiempo improductivo sigue siendo remunerado por la ley.

La observación de estos tiempos muestra que la vida social tiene lugar en medio de tiempos diferentes, aunque estrechamente vinculados e interdependientes. Son distintos en cuanto a la naturaleza de la acción, en cuanto a los factores que condicionan nuestra acción y también en cuanto a la satisfacción buscada. Se diferencian, sobre todo, en las relaciones que los individuos mantienen entre sí y con los objetos de sus acciones. Esto significa que, en dependencia de la acción y el tiempo, el sujeto se objetiva a sí mismo de una manera diferente.

Comúnmente, la gente con la que vivimos y los objetos con los que tratamos en nuestro tiempo de trabajo nos causan una cierta reacción de comportamiento bien caracterizada. En otras palabras, en el tiempo y en la acción laboral, los seres humanos y los objetos se convierten, la mayoría de las veces, en medios o instrumentos de coexistencia y procedimientos obligatorios, ya que constituyen elementos de un sistema externo o trascendente para el propio sujeto. En mayor o menor medida, el tiempo de trabajo no satisface espiritualmente o no ofrece una mayor posibilidad de exteriorización personal (objetivación). Por supuesto, hay excepciones, como las tareas artísticas, científicas, intelectuales o incluso empresariales, cuando las personas hacen de su trabajo no solo un apoyo económico, sino un destino de vida. Pero esto no corresponde a la

realidad de la mayoría de los asalariados y de las generaciones humanas. Esto es así porque el tiempo productivo, el tiempo socialmente necesario para el mantenimiento de las condiciones materiales de existencia, está estandarizado y es coercitivo. Somos nosotros los que tenemos que adaptarnos a él y a sus propósitos sociales. En consecuencia, las relaciones del sujeto producen objetivos limitados, imperiosos e incluso extraños. O, en lenguaje filosófico, alienados o alienantes.

Y las formas en que se organiza el proceso de trabajo y la dimensión del tiempo productivo no han presentado distinciones notables entre los modos de producción capitalista y socialista centralizado. Se hizo común a lo largo del siglo XX mencionar los esfuerzos de Lenin y los posteriores líderes de la Unión Soviética para difundir y emplear los métodos de Taylor en el proceso de trabajo industrial.⁴ Esta situación llevó a Georges Friedmann, en *Le Travail en Miettes* (version portuguesa, Perspectiva, 1972), a escribir: "El socialismo de Estado, cualesquiera que sean sus contribuciones al individuo, gracias a las facilidades de educación y promoción que pueden beneficiarle, no parece satisfacer, en su complejidad, sus tendencias a participar, desalentándole por el exceso de centralización, por la hipertrofia burocrática, por el grueso de su capa de administradores imbuidos de tecnicismo, por la multitud de instancias y comités cuyas decisiones le son, de hecho, impuestas".

Pero en el tiempo residual o complementario hay también ciertas actividades de carácter obligatorio, indispensables para la propia creación del producto social, como la satisfacción de necesidades biológicas vitales -recuperación psicosomática y suministro de

⁴ Claramente, sólo hay que leer las *Tareas Inmediatas del Gobierno Soviético* y comprobar la consagración estimulada que se da a los obreros estándar.

alimentos- y también compromisos sociales de diversa índole, como los familiares, civiles o religiosos.

Ambos tiempos, por lo tanto, así como los factores que determinan su duración y el valor de la existencia, constituyen las duraciones primordiales - la de la producción económica y la de las demandas biológicas y sociales.

Finalmente, dependiendo de las relaciones históricas, sociales y políticas, habrá un tercer momento en que las imposiciones de las necesidades laborales y biológicas y sociales tendrán un efecto atenuado. Es ese período o esos momentos en los que el control de la producción económica o las demandas biológicas y sociales ya no necesitarán ser cumplidos rígidamente porque ya se han realizado. Ese tercer tiempo representa, por lo tanto, un nuevo residuo de la vida social. Es el tiempo de ocio y de sus actividades libremente elegidas.

El Tiempo de Ocio

Lo que distingue inicialmente el tiempo de ocio de los demás es la flexibilidad de elección o de compromiso que tiene el sujeto en relación con la actividad, es decir, en forma de su objetivación (la forma de exteriorización del individuo, la forma en que el sujeto se proyecta en lo que está fuera). Es como si el tiempo libre nos permitiera una sensación de libertad o nos permitiera ejercer las aspiraciones y deseos personales más simples e inmediatos, así como los más profundos. Los objetos con los que tratamos y las relaciones personales que experimentamos parecen estar desprovistos del carácter exclusivamente instrumental y ajeno que requieren los tiempos primordiales. El mar ya no es una ruta

comercial. Recupera la simple atracción del contacto corporal con el agua y el sol. Inspira la pintura de una marina o la creación de un verso. Estas relaciones diferenciadas de sujeto y objeto tienen una conexión natural, más espontánea y directa, o inmediata. Esto significa que todos los demás controles socioeconómicos disminuyen su fuerza de restricción o impacto de manera remota: la forma de apropiación del objeto, las actuaciones corporales y mentales, las normas administrativas y de gestión que acompañan las acciones de trabajo y las obligaciones sociales, todas ellas necesariamente utilitarias. En este tercer tiempo que es de ocio, hay una tendencia a un cambio cualitativo en las relaciones y acciones humanas.

Sin embargo, la libertad que se establece en el tiempo y las actividades de ocio debe ser matizada. Algunos autores dan como sinónimo de ocio la expresión "tiempo libre", que es en parte correcta en cuanto al tiempo mismo. Pero hay que tener en cuenta que el contenido del ocio sigue estando sujeto a una serie de circunstancias sociales, culturales, económicas, ideológicas e incluso físicas y geográficas. Por lo tanto, el ocio será posible de acuerdo con la capacidad de consumo y la posición social, según el capital escolar y las experiencias de vida anteriores, debido a los hábitos adquiridos y las predisposiciones psíquicas. Dada su doble naturaleza sustractiva - del tiempo productivo y del tiempo residual de las obligaciones sociales - el ocio sigue siendo una categoría interna de la economía política, siendo generado y apropiado como resultado de las mismas relaciones sociales. Por eso también traduce, a su manera, las esferas de producción, distribución, intercambio y consumo. Sus formas individuales y colectivas no surgen y no se experimentan salvo como emanaciones de la propia economía política. Por esta razón, las clases de una sociedad practican un ocio

diferente en relación con su contenido e intensidad, incluso en países con menores disparidades de ingresos y desequilibrios sociales.

En consecuencia, el ocio se produce como un momento negativo, es decir, como un período opuesto al tiempo de trabajo. Es porque todavía representa una especie de radiación de los tiempos primordiales que se manifiesta de manera subordinada a diversas circunstancias. En el plano de las ideas, es una categoría que no se afirma como un sustrato o esencia, ya que su libertad, aunque real en ciertos aspectos, deriva del tiempo productivo y del tiempo residual dedicado a otras obligaciones sociales.

En los textos contemporáneos sobre el tema, se puede ver que las discusiones mantienen una cierta atmósfera común. En otras palabras, el ocio es, la mayoría de las veces, visto como un fenómeno compensatorio o como lo contrario de la actividad productiva y el intercambio. Como una antítesis o secreción de trabajo. Este es el caso de Georges Friedmann: "...toda actividad subsumida en el concepto de trabajo implica un elemento primario de obligación, de restricción. Para la definición del trabajo, esta observación adquiere cada vez más importancia en una época como la nuestra, en la que el individuo, en diferentes niveles de producción, se dedica, fuera de sus tareas profesionales, a tantas otras actividades laterales que se diferencian precisamente por la ausencia de este elemento de obligación económica, de imposición institucional, y que están marcadas por diversos matices de contingencia y de elección" (citado por M.F. Lanfant en *Les Théories du Loisir*, París, PUF, 1972, p.117).

Esta misma desconexión entre las actividades y el tiempo de trabajo, por un lado, y las actividades y el tiempo de ocio, por otro, es básica en la sociología empírica de Joffre Dumazedier: "El tiempo de ocio es concedido al individuo por la sociedad cuando ha cumplido,

según las normas sociales del momento, sus obligaciones profesionales, familiares, socio-espirituales y socio-políticas. Es un tiempo que la reducción de las obligaciones laborales y sociopolíticas pone a disposición; el individuo se libera a su gusto del cansancio por el descanso; del aburrimiento por la diversión; de la especialización funcional, desarrollando de manera interesada las capacidades de su cuerpo o de su espíritu" (*Sociologie Empirique du Loisir*, versión portuguesa, Perspectiva, 1979, págs. 91-92).

En casi nada difiere del concepto expresado por Prudenskij en *El tiempo y el trabajo* ("Vremja i Trud", Moscú, 1965), traducido por el Grupo de Estudio sobre el Ocio de París: "El tiempo libre corresponde a la parte de tiempo que se encuentra fuera del trabajo y está destinado al desarrollo físico e intelectual de los trabajadores, así como a su descanso. Lo que parece ser la particularidad más importante de esta categoría en la sociedad socialista es el derecho igualitario de los trabajadores a utilizar su tiempo libre; un derecho basado en las relaciones con la sociedad, en la igualdad de trabajo y en el salario percibido por el trabajo... El hombre puede existir, comer, dormir y trabajar, pero si no tiene tiempo ni oportunidad de elevar su conocimiento y de poseer el conocimiento, no puede haber reproducción de las fuerzas espirituales de la sociedad".

Entendido así, el ocio no existe como un eje o noción sustancial, sino accidental. Y, de hecho, para él nunca se puede reclamar un estatus de esa naturaleza. Mientras el modo de existencia humano siga estando sujeto a parcelas de tiempo contradictorias, a los conflictos entre una objetivación ajena a sí mismo y la autoafirmación, entre las necesidades y la autonomía, entre el individuo y la sociedad, el hombre seguirá externalizando sólo parcelas de sus sentimientos y capacidades.

El carácter de oposición o compensación al trabajo, como tiempo y actividad formal, convierte al ocio en una negación de un supuesto primitivo (tomando prestado un término hegeliano), en este caso, el trabajo mismo. Esta concepción fue percibida, de hecho, por Charlotte Busch en *Sociologie du Temps Libre* (París, Mouton, 1975, pág. 7): "El tiempo libre no es un fenómeno global como la sociedad, ni un fenómeno social parcial pero bien definido, como la familia. Se trata de una categoría residual de existencia, vivida de acuerdo con las responsabilidades y obligaciones profesionales y extraprofesionales, y las necesidades fundamentales de la vida. El tiempo libre es un concepto negativo, es el tiempo liberado por las determinaciones definidas por los contraconceptos".

Ahora bien, al ser una acción negativa, frente a la compulsión de otras necesidades, el ocio, a diferencia del trabajo, de una acción económica y profesional, no puede afirmarse como autodeterminación humana.

La evolución del tiempo de ocio

Toda sociedad crea un producto social y, dentro de él, un excedente económico, es decir, en pocas palabras, una parte de los bienes y servicios que no es absorbida por los gastos realizados en la propia producción. En las sociedades en las que las fuerzas productivas y la productividad se expanden, el producto social tiende a crecer y, en mayor medida, el excedente obtenido.

Durante el primer siglo de la Revolución Industrial, predominantemente manufacturera y aproximadamente trazable entre 1750 y 1850, se añadió el excedente económico como resultado de lo que Marx llamó la plusvalía absoluta, dada la

organización primaria e incipiente de las demandas de los trabajadores y las transformaciones en el proceso laboral.

Así, en el siglo XVII y hasta mediados del XVIII, las horas de trabajo de los artesanos urbanos en Inglaterra no superaban las diez horas diarias. La situación comenzó a cambiar después de la última rebelión jacobita (1745),⁵ cuando las jornadas se extendieron gradualmente a doce, catorce o incluso dieciséis horas en diferentes ramas (Marx, *Sueldo, Precio y Beneficio*). El autor asegura: "Lo que hoy, por ejemplo, en el estado de Massachusetts, hasta hace poco el estado más libre de América del Norte, se proclama como límite legal del trabajo de los niños menores de doce años, era la jornada normal de trabajo en Inglaterra, todavía a mediados del siglo XVII, vigente para los trabajadores en pleno vigor, para braceros robustos del campo y para los herreros atléticos" (*El Capital*, capítulo VIII, versión portuguesa, Ed. Civilização Brasileira). Marx se refiere aquí a los *General Statutes of Massachusetts* y al *Act to limit the hours of labor* de Nueva Jersey, que en 1838 y 1851, respectivamente, establecieron la jornada de diez horas para los menores de doce años.

El aumento del tiempo productivo estuvo vinculado a la concentración cada vez más intensa de trabajadores libres en la manufactura y a la desaparición del proceso de trabajo gremista, sustituido en una fase intermedia por el *domestic system* (trabajo a domicilio).

Si en un principio la monarquía proporcionó una serie de edictos favorables a los maestros de las corporaciones, como los proclamados por Luis XI, aliándolos en la lucha contra el feudalismo,

⁵ Los jacobitas eran cristianos monofísicos, es decir, solo aceptaban la naturaleza divina de Cristo. La familia Stuart en Escocia era adepta de esa concepción.

en los siglos posteriores comenzó a socavar los reglamentos de los gremios, sometiéndolos al control directo del rey. Se aplicaron impuestos excesivos y se impuso una severa inspección de las comunidades, medidas adoptadas, por ejemplo, por Richelieu. Los conflictos entre aprendices y oficiales por un lado y los maestros por el otro, así como los cambios en las relaciones entre la monarquía y las órdenes profesionales, llevaron a la difusión del trabajo a domicilio ya en el siglo XVI, a mediados del Renacimiento. "El trabajo gratuito se ha extendido por toda Europa desde el siglo XVI. La industria crea talleres en las zonas rurales y los agricultores trabajan allí fuera de toda regulación. Estos fenómenos se reproducen en todas partes, más o menos tarde, según la evolución política del país. Arrastrarán con ellos la desaparición de las corporaciones" (François Barret, *Histoire du Travail*, Paris, Puf, 1955, pg. 33).

En el transcurso del siglo XVIII, cuando la acumulación de capital mercantil y las oleadas de trabajadores rurales expulsados por el movimiento de los enclosures habían conformado la situación más favorable, surgen entonces las manufacturas y, con ellas, la primera gran Revolución Industrial. "El capitalismo industrial comienza cuando un número significativo de trabajadores son empleados por un solo capitalista... El capitalista asumió estas funciones de gestión en virtud de su propiedad del capital. En las relaciones capitalistas de trueque, el tiempo de los trabajadores asalariados era su propiedad tanto como la materia prima suministrada y los productos que salían de sus talleres... las reglas de aprendizaje y los estatutos legales, comunes al modo de producción feudal y corporativo, persistieron durante algún tiempo y tuvieron que ser desterrados gradualmente a medida que el capitalista consolidaba sus poderes en la sociedad y destruía los aspectos legales de las formaciones sociales

precapitalistas" (Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, version portuguesa, Zahar, 1981, pp. 61-62). Citando a David Landes (*The Unbound Prometheus, Technological Change and Industrial Development in Western Europe*, 1969), Braverman continúa: "El fabricante que quería aumentar la producción tenía que obtener más trabajo de la mano de obra ya contratada. Aquí, sin embargo, cayó de nuevo en las contradicciones internas del sistema. Y no tenía forma de obligar a sus trabajadores a un cierto número de horas: el tejedor, o artesano domiciliario, era dueño de su tiempo, empezando y parando cuando quería".

Si en 1819 ya había diez mil trabajadores en el tejido del algodón (cuya maquinaria se desarrolló mucho más lentamente que la de la hilandería), y todavía unos 240 mil realizando trabajos por subcontratación, en el sistema doméstico, ya en los años de 1840 la estructura había cambiado radicalmente, con 150 mil trabajadores en las manufacturas y sólo 60 mil en el proceso intermedio de producción (cf. Frédéric Mauro, *World Economic History*, version portuguesa, Zahar, 1976, cap. 1).

La situación de la propiedad, o al menos de la copropiedad del tiempo de trabajo, sirvió de tema para duros debates a finales del siglo XVIII entre los opositores y los partidarios de una modificación del sistema entonces vigente. En el capítulo VIII de *El Capital*, que trata de la jornada laboral, Marx reproduce algunos extractos de esta lucha. En primer lugar, léase Postlethwayt (*First Preliminary Discourse*): "No puedo cerrar estas breves observaciones sin registrar el comentario trivial, hecho por mucha gente, de que el trabajador no trabaja cada seis días, si puede ganar lo suficiente para vivir en cinco días. Concluyen por la necesidad de aumentar los impuestos, o cualquier otra medida, sobre los medios de

subsistencia, con el fin de obligar al artesano y al trabajador de la manufactura a trabajar ininterrumpidamente seis días a la semana. Debo pedir permiso para discrepar con estos grandes políticos que luchan por la perpetua esclavitud de los trabajadores de este reino; se olvidan del proverbio: el trabajo sin diversión embrutece. ¿No se jactan los ingleses del ingenio y la habilidad de sus artesanos y sus trabajadores en la manufactura, cualidades que hasta el día de hoy han dado crédito y renombre a los productos británicos? ¿Cuál es la causa de esto? Probablemente sólo una: la peculiar forma en que la población trabajadora sabe cómo recrearse. Si se les obligara a trabajar [hombres, mujeres y niños] durante todo el año, repitiendo la misma tarea incesantemente, ¿no se vería dañada su originalidad, no se volverían estúpidos, en lugar de alerta y hábiles, no perderían nuestros trabajadores, en esta eterna esclavitud, su renombre, en lugar de preservarlo? ¿Qué habilidad artística podría esperarse de los animales exhaustos... Muchos de ellos hacen en cuatro días de trabajo lo que los franceses hacen en cinco, a veces seis... Espero que nunca pierdan esos privilegios o la buena vida de la que se derivan su ingenio y su valor".

En respuesta, el autor anónimo de *Essay on Trade and Commerce* (1770) argumenta: "Si el descanso del séptimo día de la semana es una institución divina, debemos concluir que los demás días de la semana pertenecen al trabajo, y obligar a los demás a cumplir ese precepto no puede considerarse crueldad. Que la humanidad, por naturaleza, tiende a la conveniencia y a la pereza, lo sabemos por la experiencia fatal que tenemos con la plebe empleada en la manufactura que, en promedio, no trabaja más de cuatro días a la semana, a menos que los medios de subsistencia se vuelvan más caros... La cura será perfecta cuando los trabajadores de la

industria manufacturera se contenten con trabajar seis días por la misma cantidad que reciben en cuatro días".

También es muy ilustrativo el pasaje de una de las cartas que Maquiavelo envió a su amigo Francesco Vettori (10 de diciembre de 1513) cuando estaba en Albergaccio, ya expulsado de Florencia por la familia Médicis: "Luego viene la hora de la comida y, con los míos, como lo permite este pobre pueblo y mi escaso patrimonio. Después de almorzar, volvo a la posada: está el posadero y, normalmente, un carnicero, un molinero, dos horneros. Con ellos me entretengo toda la tarde jugando al cricket, al triquetraque, y después de eso nacen mil discusiones e interminables intercambios de palabras insultantes; la mayor parte del tiempo jugamos en serio y nos oyen gritar a no menos de San Casciano".⁶

El período comprendido entre 1750 y 1850 en Inglaterra, y hasta los últimos años del siglo XIX para los demás países de Europa (así como para diversos segmentos de la industria inglesa), presenta un cuadro de la explotación de la mano de obra viva aún más grave que la observada en los siglos XIV y XV, tanto en lo que respecta a la forma de apropiación del valor, como en lo que respecta al tiempo de trabajo necesario.

"Así, en verano, el día en la artesanía parisina alcanza un máximo de 16 a 17 horas; en invierno, no supera las 11 horas. Pero estas cifras corresponden al número de horas entre el comienzo y el final del trabajo; de ellas hay que restar las pausas y el tiempo de las comidas para obtener la duración real del trabajo. El estatuto de los

⁶ *Vieni in questo mentre l'ora del desinare, dove con la mia brigata mi mangio di quelli cibi che questa povera villa e paululo patromonio comporta. Mangiato che ho, ritorno nell'hosteria: quivi è l'hoste, per l'ordinario, um beccaio, um mugnaio, due fornaciai. Com questi io m'ingagliofo per tutto di giocando a cricca, a trich-trach, e poi dove nascono mille contese e infiniti dispetti di parole injuriose; e il più dele volte si combate um quattrino e siamo sentiti non di manco gridare da San Casciano.*

alisadores de telas de lana, en 1384, les concedía de dos horas y media a tres horas y media de descanso, según la estación del año" (Jean Verdon, *Les Loisirs au Moyen Âge*, Tallandier, 1980, p. 11). Por lo tanto, habría una variación entre 8 horas y media y 13 horas y media al día entre el verano y el invierno.

El número de días laborables anuales variaba de 250 a 260, de los cuales al menos 70 con días reducidos, dadas las condiciones climáticas. En consecuencia, el número de días liberados era de 105 ó 115, dependiendo de la situación del gremio o corporación. Las determinaciones de las órdenes artesanales incluían disposiciones que prohibían el trabajo los sábados y los domingos y en determinadas fechas, que abarcaban los días santos, la víspera o el día siguiente.

Cabe señalar también que la tecnología de fabricación artificializó los ambientes físicos de trabajo, obteniendo así una regularidad del tiempo productivo, antes intermitente y variable según las circunstancias del clima natural.

La necesidad de modificar las relaciones de producción y el proceso laboral, sometiendo ambos al control directo del capital, junto con la apropiación de la plusvalía absoluta, se tradujo en el traslado, dentro de la industria, del control de las horas de trabajo y, en consecuencia, en la reducción del tiempo residual anteriormente existente.

Sin embargo, mientras que por un lado los cambios en las relaciones sociales y en el proceso de trabajo llevaron a un aumento del tiempo promedio de trabajo, disminuyendo el tiempo residual, por otro lado el volumen de producción y las ganancias de productividad crecieron enormemente. Las exportaciones inglesas, expresadas en millones de libras, pasaron de 9 en 1741 a 36 en 1801. Excluyendo

la lana, los productos manufacturados aumentaron su participación en las exportaciones del 8 al 27% en el mismo período. "Este cambio reflejó la creciente producción de clavos, hachas, armas de fuego, vagones de ferrocarril, relojes, bufandas, botones, cuerdas y miles de otras mercancías; la variedad se hizo tan grande que los funcionarios de aduanas se cansaron de llenar largas relaciones de mercancías y lanzaron grandes porciones de estas exportaciones bajo el título de 'varios tipos de mercancías' (André G. Frank, *World Cumulation*, 1492-1789, versión portuguesa, Zahar, p. 242, citando a Ralph Davis en *English Foreign Trade*, Londres, 1969).

La minería del carbón, que no llegaba a 6,5 millones de toneladas en 1780, alcanzó a 64 millones de toneladas en 1850. Un aumento de más del 880% de la productividad marginal. El consumo de algodón, alrededor de 5,1 millones de libras en los años 1771-1780, superó los 98 millones de libras en la década 1811-1820, mostrando un salto de aproximadamente 1820%.

Es indiscutible que durante la expansión del producto social y la productividad en la época de la fabricación y hasta la concentración del capital y la tecnología a finales del siglo XIX hubo una expansión sustancial del tiempo de producción. Su posterior reducción, lograda lentamente, no pudo venir automáticamente, espontáneamente, a la manera de un dios ex machina. Fue una consecuencia simultánea de dos factores, ambos ligados a las nuevas relaciones sociales de producción: por un lado, la intensificación del trabajo, permitida por la maquinaria; por otro, el proceso de politización de las relaciones laborales. "La prolongación incontrolada de la jornada laboral, producida por maquinaria en manos del capital, después de cierto tiempo provoca... una reacción de la sociedad que, amenazada en sus raíces vitales, establece una jornada laboral normal y legalmente

limitada. Como consecuencia de esta limitación, un fenómeno que ya hemos examinado - la intensificación del trabajo - asume una importancia decisiva... En términos generales, el método de producción de plusvalía relativa consiste en permitir al trabajador, con el aumento de la productividad laboral, producir más con el mismo gasto de mano de obra, al mismo tiempo... Pero la cosa es diferente después de la reducción coercitiva de la jornada laboral. Esta reducción, con el poderoso impulso que da al desarrollo de la fuerza productiva y al ahorro de las condiciones de producción, impone al trabajador un mayor gasto de mano de obra al mismo tiempo, una mayor tensión en la fuerza de trabajo, un relleno más denso de los poros del día, en definitiva, tal grado de condensación de la mano de obra que sólo se puede conseguir reduciendo la jornada laboral... El tiempo de trabajo se mide ahora de dos maneras, según su extensión (duración) y según su grado de condensación (intensidad)... El primer efecto de la reducción de la jornada laboral se deriva de esta ley obvia: la capacidad de funcionamiento de la fuerza de trabajo está en la proporción inversa del tiempo que opera. Por lo tanto, y dentro de ciertos límites, lo que se pierde en duración se gana en eficiencia. A través del método de retribución (pago por pieza, por tarea y otros estímulos), el capital induce al trabajador a emplear realmente una mayor fuerza de trabajo... la introducción de la ley industrial ha demostrado flagrantemente que la simple reducción de la jornada laboral aumenta considerablemente la regularidad, la uniformidad, el orden, la continuidad y la energía del trabajo" (Karl Marx, *El Capital*, versión portuguesa, Ed. Civilização Brasileira, libro I, capítulo XIII, pp. 466-468).

Además del fenómeno de intensificación y compresión del trabajo - mayor esfuerzo en menos tiempo - generando un valor añadido

relativo, las luchas y fuerzas sociopolíticas -sindicales, asociativas, partidistas- que el proceso de producción había generado al concentrar el trabajo vivo y, al mismo tiempo, expropiarlo, se desarrollaron en paralelo.

Los conflictos políticos y económicos entre el capital y el trabajo comenzaron a adquirir la connotación de una verdadera lucha entre las dos nuevas clases sociales ya en 1830. La fecha "... determina una innovación política aún más radical: la aparición de la clase obrera como fuerza política consciente e independiente en Gran Bretaña y Francia, y de movimientos nacionalistas en un gran número de países europeos... Y en Gran Bretaña y Europa Occidental, este año determina el comienzo de esas décadas de crisis en el desarrollo de la nueva sociedad, que terminó con la derrota de las revoluciones de 1848 y el gigantesco salto económico después de 1851" (Eric Hobsbawm, *The Age of Revolutions - 1789/1848*, versión portuguesa, Ed. Paz e Terra, 1981).

La necesidad de reducir la expoliación de la mano de obra y el tiempo empleado en ella (leyes laborales) se ha convertido en parte de los movimientos más amplios de transformación política de la sociedad capitalista para lograr mejores salarios, el sufragio universal y la educación popular. Sólo las dolorosas experiencias resultantes de los disturbios, huelgas, encarcelamientos, exilios y matanzas podían suavizar la insaciable voracidad del capital. Recordemos de paso: la Working Men's Association (1836), la People's Charter (1838-1848), el socialismo cristiano de Buchez y Leroux, el comunismo utópico de Cabet, el revolucionarismo xenófobo de Blanqui, el marxismo, el anarquismo de Bakunin y Kropotkin, el proudhonismo, las revoluciones de 1830, 1848, la Comuna de París, el sindicalismo de Labriola y Sorel, la idea de las huelgas generales (Tortellier,

Dormoy). Y también las luchas de las Internacionales por la limitación del trabajo a ocho horas; la del Partido Obrero Francés, de la Sociedad Fabian, de las Trade Union Congress, del Partido Socialdemócrata Alemán y de la AFL y de Industrial Workers of the World, en los Estados Unidos.

Las leyes de fabricación de 1847-1848, 1850 y 1853 de Inglaterra suelen ser señaladas como las primeras que circunscriben la jornada laboral a diez horas diarias. De hecho, las leyes fijaban un tiempo medio de producción semanal, a menudo aumentado en una hora diaria, como atestiguaban en la práctica los informes de los inspectores de fábricas durante los decenios de 1850 y 1860. Las leyes estipulaban diez horas y media para los primeros cinco días y siete horas y media para el sábado, o sexto día. Además, varios sectores industriales no se beneficiaban de esas leyes: cerámica, tejido de seda, cerillas, panadería y servicios privados: cocheros, conductores de autobús y trabajadores de lavandería, por ejemplo.

En cualquier caso, no fue hasta 1937, en Inglaterra, con las leyes de nueve horas, que las horas de trabajo de los hombres adultos volvieron a tener la misma duración que en el siglo XVII y en la primera mitad del siglo XVIII (con la excepción de los mineros, que en 1908 habían conseguido la jornada de ocho horas durante los cinco primeros días). En Francia se produjo una situación similar después de la Primera Guerra Mundial, en 1919, con la ley de las ocho horas.

Así pues, tenemos el siguiente cuadro de evolución de las horas de trabajo semanales, según el *Year Book of Labour Statistics* de la Oficina Internacional del Trabajo (1980).

<i>Inglaterra</i>	<i>Francia</i>
1650-1750 – 45 a 55 horas	1650-1750 – 50 a 60 horas
1750-1850 – 72 a 80 horas	1750-1848 – 72 a 80 horas
1850-1937 – 58 a 60 horas	1848-1919 – 60 a 68 horas
1937 – 45 a 51 horas	1919 – 46 a 50 horas
1971 – 44 horas	1979 – 41,2 horas

Cuando la lucha sindical y partidista se intensificó a finales del siglo XIX en los países centrales de la industrialización; cuando la acumulación de capital industrial neto ya había alcanzado niveles más altos que antes y la división internacional del trabajo había cobrado impulso a través del imperialismo, entonces el sobretrabajo absoluto podía ser absorbido gradualmente por el vapor mecánico y luego por el equipo electromecánico. Con esto se inicia el proceso de reducción del tiempo socialmente necesario para la producción en los países del capitalismo avanzado.

Recordemos que en Inglaterra hubo 719 huelgas en 1899; 346 en 1904; 585 en 1907, y más de 800 en 1910. En 1912 y 1913, alrededor de 2,5 millones de trabajadores y comerciantes paralizaron sus actividades en Irlanda. De 1893 a 1898, 7.029 huelgas estallaron en los Estados Unidos, un número que se elevó a 15.463 en los años entre 1899 y 1904. En Francia, la CGT, creada en 1895 y reorganizada en 1902, comandó casi todas las huelgas por la reducción de las horas de trabajo, principalmente las generales de 1906, 1920 y 1936.

Si durante la era manufacturera la carga de trabajo había aumentado progresivamente a 72 a 80 horas por semana, dependiendo del país y la rama de producción, comenzó a disminuir a finales del siglo XIX, *pari passu* con la formación de grandes

empresas. El aumento del tiempo residual coincidió con el avance de objetivos sociales más amplios y la sustitución de las propiedades manufactureras pequeñas y medianas, de mano de obra extensiva, por industrias de centralización de capital y tecnología.

Los estudiosos del tiempo libre han dicho y repetido que esto surgió y se desarrolló con la Revolución Industrial. Pero el hecho obvio es que el tiempo residual da su primer gran salto, después de la primera gran Revolución Industrial, en una era avanzada de transformaciones cualitativas del capitalismo, principalmente desde el punto de vista sociopolítico. Era necesario combinar las luchas obreras, siempre tardías en relación con la génesis misma del proletariado industrial, el advenimiento de la gran empresa y la modificación de la naturaleza de la plusvalía para que el tiempo de producción retrocediera. Por lo tanto, los tiempos residuales (recuperación psicosomática y obligaciones sociofamiliares) y los tiempos de ocio (actividades de libre elección) son productos económicos y políticos, cuyas fronteras se encuentran en la capacidad de crecimiento del producto social, la productividad y, por consiguiente, del nivel de vida de la población.

Si se comparan, por ejemplo, el índice de costos salariales, el índice de productividad, el índice del PNB y el promedio de horas de trabajo semanales de los Estados Unidos, Francia y Alemania (que era entonces la República Federal) entre 1960 y 1972, se observa que los beneficios macroeconómicos se han convertido principalmente en forma de salarios y muy poco en tiempo residual (*International Economic Report of the President, Washington DC, Printing Office, 1977*).

I) Costos salariales en dólares y variaciones (1967 = 100)

	1960	1972	% variaciones
EUA	77,0	137,0	78
Francia	56,1	164,3	193
Alemania	51,9	211,7	308

II) Productividad y Variaciones (mismos años)

EUA	78,8	116,0	47
Francia	68,7	135,9	98
Alemania	66,4	130,3	96

III) PNB en dólares y variaciones

EUA	73,1	116,2	59
Francia	66,7	134,1	101
Alemania	76,2	130,8	72

IV) Horas de trabajo semanales

EUA	40,0	40,5	+ 1
Francia	46,0	44,6	- 3
Alemania	44,8	42,8	- 4,5.

Durante el período mencionado, los sistemas de automatización e informática han hecho progresos notables, causando más desempleo tecnológico que una reducción del tiempo de trabajo vivo. Se hizo más hincapié en la eficiencia del factor trabajo que en el tiempo de sustracción o de ocio; el objetivo era asegurar una mejora del nivel de vida en lugar de la correspondiente reducción del tiempo productivo.

Y se pudieron observar datos similares para el Japón. Entre 1968 y 1976, los índices económicos mostraron los siguientes aumentos en la productividad, el PNB y el coste salarial: 82%, 69% y 355%, respectivamente. En el mismo período, el promedio de horas de trabajo disminuyó de 44,6 a 40,2, y volvió a aumentar a 41,2 en 1980 (Year Book of Labours Statistics, 1980).

Por lo tanto, afirmar que la producción y la productividad son causas de tiempo residual no explica mucho de esta dinámica. Entre 1900 y 1912, el promedio de horas de trabajo industrial disminuyó en los Estados Unidos de 55,3 a 50, es decir, unas cuatro veces más que la fase de mayor producción y productividad entre 1960 y 1972. Además, en ese primer período, el PNB experimentó un aumento anual del 3,72%, porcentaje inferior al de la última época mencionada, de 4,92%.

Creemos que la conclusión es, una vez más, inequívoca. El tiempo residual encarna uno de los posibles logros sociopolíticos. De lo contrario, un proceso puramente mecánico (producción - productividad) ya habría llevado el tiempo residual a un máximo de 25 horas por semana, manteniendo el ritmo de la primera mitad del siglo XX.

Esta dinámica se asemeja, en nuestra opinión, a la de la remuneración del factor trabajo. Hay situaciones puramente económicas que lo influyen, pero la mayor o menor capacidad de resistencia o de lucha social también puede interferir en los resultados del proceso.

El Mito y la Razón

Hasta el siglo VI a.C., en Grecia, las palabras mito y logos (*μῦθος*, *λόγος*) denotaban acciones similares. Es decir, ambos significaban habla, narración o, según la semiología moderna, discurso. Por lo tanto, no había una separación clara de los significados, y podían ser utilizados indistintamente. Este es el caso de los textos homéricos, por ejemplo.

El mito traía consigo formas y contenidos estrechamente vinculados al pensamiento arcaico. Casi siempre se refería a la creación del mundo y a la realidad sensible, así como establecía preceptos de conducta religiosa, ética o moral. A través de él, el rey (anax o basileo) pronunciaba sentencias de justicia sagrada (*thémistes*), contra las cuales no se podía apelar. Fruto de las civilizaciones orales, el mito fue también una forma mnemotécnica de revivir el pasado, de reafirmar la sacralidad de la vida y de los seres sobrenaturales - los demiurgos del mundo y de los hombres. Las canciones míticas, siempre recitadas y nunca escritas, eran narraciones de origen celestial y traducían la propia palabra divina. Por esta razón, la poesía (*poiesis*) constituía la forma más acabada, el vehículo por excelencia del lenguaje mítico (la prosa siempre ha sido, históricamente, posterior a la forma poética, tanto en las civilizaciones europeas como en las asiáticas). Fue presidida por la diosa *Mnemósine* (la memoria). La poesía encantaba y conmovía precisamente por los predicados y por su origen sagrado. Otra característica intrínseca del mito era la que configuraba la ambivalencia, la renuncia a las diferencias llamativas entre las cosas y entre las esencias de las cosas (*ousía*). Así, la bisexualidad de los dioses, las acciones consideradas buenas y, al mismo tiempo,

dañinas, el comportamiento destructible y creativo, la ambigüedad de la verdad y la mentira, fenómenos que hicieron del mito un universo de expresión cognitiva totalitaria, es decir, uno que unifica todos los fenómenos más allá de su diversidad.

Esta misma dimensión no contradictoria impidió una clara demarcación entre las nociones de trabajo y ocio, fusionadas en el concepto de necesidad vital.

El mito, sin embargo, sólo podía sobrevivir uniendo lo sagrado y lo monárquico. Con el progresivo advenimiento de otras formas políticas, la palabra y el discurso míticos ya no representaban la orden divina y soberana del basileus. La palabra se humaniza, se individualiza y, al mismo tiempo, se socializa en la polis. Adquiere un estatus o condición de acción política, de ciudadanía. Esta transformación comienza en las fortalezas de los guerreros, donde las primeras asambleas, los *mesoi*, llamados el círculo común de soldados de infantería, comienzan a discutir la estructura y organización del ejército. Más tarde, en el siglo VI a.C., tales asambleas se extenderían a otros segmentos sociales que luchaban contra el predominio de la realeza. La palabra *mesoi* también significará "clase media" así como "lo que está disponible para todos" o "público".

El significado de la palabra mito permanecerá como una alegoría (*allos agorein*), el discurso que sirve para narrar el otro, eso o lo que ya no está presente. Y la razón (el *logos*), el discurso que construye la *politeia* o el gobierno democrático, que describe el por qué de las cosas, se impondrá gradualmente de manera definitiva. La demanda popular de la publicación de leyes, el clamor de las codificaciones legislativas y las discusiones filosóficas jugarán el papel de propagadores de este nuevo conocimiento que discrimina los

hechos, que pone en duda el mito, que establece distinciones, que finalmente reclama el poder, antes unificado, de lo sagrado y de la monarquía.

Por lo que nos interesa más de cerca, veremos que el pensamiento griego, al introducir una separación entre el mito y la razón, discrimina o nombra los diversos significados de la palabra trabajo, relacionándola con el propósito de la acción. En consecuencia, habrá una acción dolorosa, con el sentido moderno, una actividad técnica de creación, igualmente presente en los conceptos actuales, y una actividad simultánea - trabajo/ocio - que nuestro pensamiento tiene dificultades para aprehender, pero que se inscribe en las utopías de las sociedades futuras, de las sociedades del trabajo individualizado y libremente elegido, debido a una automatización global y una reinstitución de la sociedad.

Los Trabajos y los Días

La investigación primaria sobre las categorías de trabajo en la cultura occidental puede encontrarse, por supuesto, en "Los trabajos y los días" de Hesíodo (*Erga kai Hemera*).

Después de la tradicional invocación de las musas y la petición al dios supremo de aceptar su argumento, el poeta discute las dos disputas o emulaciones (*eris*) a las que se enfrentan los hombres. Una de ellas debe ser condenada porque da lugar a la discordia y la guerra. La otra es digna de alabanza porque "despierta a la acción efectiva (*ergon*) incluso al hombre con brazo perezoso"; "el alfarero envidia la lucha del alfarero; el cantante, la del cantante". Esta emulación es buena para los mortales" (cantos 15 a 25). Y los dos

preceptos que deben guiar a los hombres en estas emulaciones son la justicia y la acción efectiva.

Luego Hesíodo canta el mito de Prometeo, y con él la transformación de la acción creativa en trabajo (de *ergon* a *ponos*). La cuarta canción describe el mito de los cinco géneros humanos (*genus*). El primero de ellos constituía el de los hombres de oro. Todavía fueron creados por Crono y vivían "como los dioses, el corazón libre de cuidados, separados y protegidos de las penas y las miserias... se divertían en las fiestas, lejos de todos los males". Más tarde: "el sol fecundo producía por sí mismo una cosecha abundante y generosa, y ellos, en la alegría de la paz, vivían de sus campos en medio de innumerables bienes" (versículos 110 a 121). Por orden de Zeus, se convirtieron en los guardianes (*phylakés*) de los mortales "cuando se puso el sol".

El segundo género, los hombres de plata, tenían privilegios similares a los de sus predecesores, aunque las criaturas no vivían tanto tiempo como las primeras; pero pronto fueron castigados por Zeus porque se negaban a adorar a los dioses, y luego se transformaron en genios del Hades.

A esto le siguió el género de los hombres de bronce, creado para servir a Ares, el dios de la guerra. La cuarta raza fue la antepasada directa de los hombres contemporáneos de Hesíodo. Tenían un origen semidivino (*emiteoi*) y formaron la línea guerrera de Tebas y Troya. Viven, después de la muerte, en los confines de la Tierra, igualmente libres de las preocupaciones de la existencia diaria. Son héroes afortunados para los que el sol trae la cosecha tres veces al año, sin tener que trabajar para ello.

El quinto género, el de los hombres de la edad de hierro, está destinado al sufrimiento diario, al cansancio para obtener sus bienes,

a la lucha diaria que caracteriza a los ponos. La similitud con la condena de YHWH en el Edén es sintomática de la condición humana. Para Hesíodo, este quinto género desaparecerá por su propia maldad, desorden (*hybris*) y falta de conciencia de su propia individualidad, de sus propios sentimientos de dignidad (*aidós*) y de conciencia pública y respeto humano. La extinción humana, o al menos la de la raza de la Edad de Hierro, será la consecuencia de la ira divina (de Némesis, la diosa de la justicia y la fortuna).

En el canto siguiente, Hesíodo se dirige a los reyes, afirmando que solamente donde la justicia y la templanza gobiernan la vida puede llegar a ser alegre y productiva. Como la justicia es el primero entre los bienes, la tierra de este reino ofrece una vida plena; los animales domésticos abastecen la casa en abundancia; los frutos se multiplican en las plantaciones y las fiestas pueden ser alegres, continuas y despreocupadas.

El Mito de Prometeo

Es a través del mito de Prometeo que Hesíodo interpreta la aparición del trabajo.

Durante un banquete, en una época en la que hombres, dioses y titanes aún vivían juntos, Prometeo, uno de los titanes, se encarga de distribuir las porciones de carne entre los invitados. El héroe titánico distribuye entonces porciones abundantes a los hombres, y a Zeus ofrece una porción envuelta en grasa, pero llena de huesos. El significado de su actitud es enfrentar el poder y la forma de repartición de los bienes entre los hombres y los dioses. Enfurecido por el insulto, Zeus esconde el fuego sagrado y natural, junto con la fertilidad natural de la tierra (*bios*). Prometeo logra, sin embargo,

recrear el fuego en el tallo de un nartex y transmitir este conocimiento a los hombres.

La consecuencia de estos actos coincide con el fin de la edad de oro, "cuya representación mítica subraya la oposición entre la fecundidad y el trabajo, ya que en esa época todas las riquezas nacían espontáneamente de la tierra... En este contexto, la fecundidad y el trabajo aparecen como dos funciones opuestas y complementarias. La condición humana se caracteriza precisamente por este doble y ambivalente aspecto. Toda ventaja tiene su contrapartida, todo bien, su mal" (Jean-Pierre Vernant, *Mito y Pensamiento entre los Griegos*, versión portuguesa, Difusão Europeia do Livro, 1973, pp. 209-210). La duplicidad de la naturaleza del trabajo - sufrimiento y coacción, por un lado, y riqueza, por el otro - también corresponde a las dos luchas o emulaciones cantadas por Hesíodo al principio de su poema.

La acción humana, es decir, el *ergon*, que transforma una potencia en un acto, una virtualidad en algo concreto, y que hasta entonces incluía el trabajo, adquiere un sentido nuevo pero a la vez terrible, en el sentido de extraño y desastroso. Porque el trabajo exige esfuerzo, que se vuelve extraño para el mismo individuo que lo realiza, y así amarga su existencia y condición humana. En el lenguaje moderno, terrible no es más que el concepto de alienación.

El Trabajo en el Pensamiento Racional Griego

En la sociedad esclavista, el pensamiento griego ha llegado a distinguir, bajo diferentes nombres, las acciones que hoy en día agrupamos bajo el significado de trabajo. Esta distinción, sin embargo, se acentuó después del período mítico.

En primer lugar, podemos encontrar la ya mencionada palabra *ergon* (del verbo *ergazestai*), que expresa el producto de una virtud inmanente a cada ser, la que está velada u oculta, pero presente en potencia. Como, por ejemplo, la posibilidad de que la semilla se convierta en un árbol, o que el recién nacido se convierta en adulto.

Esta virtualidad abarca, a su vez, el *prattein* (de *praksis*) y el *poiein* (de *poieisis*), o trabajo. *Prattein* es una actividad natural cuya finalidad no es producir un objetivo externo, socialmente útil, sino mantener el éxito de quien lo ejerce o lo practica. Esta idea se desarrolla en los pasajes VII, 1325 de Política, y Z4, 1140 de Ética a Nicómaco, ambos de Aristóteles, así como en Cármides, de Platón, 163b.

Por ejemplo: "En la clase variable se incluyen tanto las cosas producidas como las *practicadas*. Hay una diferencia entre producir y actuar... ...así que la capacidad de razonamiento de actuar difiere de la capacidad de razonamiento de producir. Por lo tanto, tampoco se incluyen mutuamente, porque ni actuar es producir ni producir es actuar" (*Ética a Nicómaco*). Más adelante, exponiendo la naturaleza de la felicidad, el filósofo dirá: "... debemos clasificar más bien la felicidad como una *actividad*, como dijimos antes, y si algunas actividades son necesarias y deseables con vistas a otras cosas, mientras que otras son deseables en sí mismas, es evidente que la felicidad debe incluirse entre las deseables en sí mismas y no entre las que son deseables con vistas a otra cosa... Ahora bien, las actividades en las que no se busca nada más que la actividad misma son deseables en sí mismas" (ídem, íbidem). Se puede ver que esto introduce la noción de libertad o de no restricción, así como la de inmanencia de la acción.

En cuanto a la labor (*poiein*), constituye el trabajo técnico del artesano, del agricultor, con el fin de fabricar un objeto externo, destinado a satisfacer una necesidad social. Es esclarecedor a este respecto las formas de vida que Aristóteles catalogó como independientes de las necesidades y libremente elegidas. Tienen en común el destino de contemplar o incluso "practicar" lo bello: la vida con el objetivo de cuidar el cuerpo; la dedicada a los temas de la polis y la vida teórica o contemplativa, filosófica o científica, que investiga el ser (ti estin to on). Estas vidas (bioi) se basan en la acción, en la praxis, y nunca en labor (*poiein*), ya que éste se deriva de una compulsión que excluye la libertad (también, en *Ética a Nicómaco*, 1.5 y, en *Ética a Eudemo*, 1215 a 35).

Aristóteles dice: "A juzgar por la vida que llevan los hombres en general, la mayoría de ellos, y los hombres del tipo más ordinario, parecen, no sin cierto fundamento, identificar el bien o la felicidad con el placer, y por eso aman la vida de disfrute. Se puede decir, de hecho, que hay tres tipos de vida: la que acabamos de mencionar, la vida política y la vida contemplativa. En cuanto a la vida consagrada a la ganancia, es una vida forzada, y la riqueza no es, por supuesto, el bien que buscamos: es algo útil, nada más, y deseado en interés de otra cosa" (EN, 1095^a, 1096b).

Prattein, en consecuencia, está más conectado a la actividad de los aedos, de los rapsodas, de los músicos, de los dramaturgos, de la discusión filosófica y del debate político, constructor y administrador de las reglas sociales de la vida en común. En resumen, a las actividades hoy llamadas artísticas, intelectuales, culturales y políticas.

Además, los vínculos entre el ocio y la política en la Grecia democrática (no solo en Atenas, sino también en Mileto, Samos y

Mégara, entre otras ciudades) fueron fundamentales para la constitución de la polis. Este vínculo señalaba un modo de vida relacionado con la ciudadanía, es decir, con las actividades legislativas y judiciales. Una forma de expresar la cualidad o virtud (aretê) del hombre civilizado, el que se opone al bárbaro porque hace uso de la razón discursiva, de la persuasión (peitô) en la asamblea y el ágora. Por eso Paul Veyne (*¿Conocieron los griegos la democracia?*, versión portuguesa, Revista Diógenes, nº 6, Ed. Univ. de Brasilia, 1984) escribió: "... La antigüedad pensaba la política en términos de militancia tan naturalmente como nosotros la pensamos en términos de democracia, y no podía concebirla de otra manera... Es lo que veremos, considerando las relaciones entre el activismo político y los poderes sociales de la época, o entre el civismo y el ocio... Una ciudad es una institución que se eleva entre los hombres, y la titularidad en esa institución suele estar reservada a los privilegiados que pueden vivir del ocio, obviamente porque son ricos; a veces el círculo de los privilegiados se había extendido a todo el pueblo (así en Atenas), pero en ese caso se trataba de un gran privilegio o de una laxitud abusiva. En cuanto a Platón, vuelve a las sanas doctrinas: todos los participantes en una ciudad modelo deben tener un patrimonio que les permita consagrarse exclusivamente a la vida colectiva, para lo cual estarán a gusto... El joven Aristóteles, que también elaboró un plan de ciudad, no fue menos riguroso: 'Los ciudadanos deben llevar una vida que no sea ni artesanal ni mercantil; tampoco los futuros ciudadanos deben ser agricultores, ya que es necesario el ocio tanto para mejorar la calidad como para desarrollar actividades políticas' (*Política*, 1328b, 35)".

Era fácil ver que no se medía el ocio con el cronómetro en la mano, pero designaba un tipo de vida permanente. En este sentido, el

hombre de ocio, ciudadano militante por excelencia, no tiene profesión; se identifica con la posesión de un patrimonio.

Solamente a finales de la antigüedad, o más precisamente después del final del período democrático griego, el término *skhole* incorporó la idea de cesar toda actividad, incluyendo la política, generando el significado de ocio. Anteriormente, era el privilegio del hombre libre dedicado al estudio (de ahí "escuela") y a los asuntos públicos o de la ciudad. *Skhole* comenzó a indicar quietud, apolitía (inacción política) y por lo tanto ya no tenía correspondencia con la libertad y la belleza de la era clásica. Ya no reflejaba la búsqueda intrínseca de la satisfacción humana, su trascendencia en la producción de bellas acciones (*kalós-kai-agazía*, la reunión de lo bueno y lo bello) y en la comunicación con otros hombres igualmente libres (el propósito del *zoon logon ekhon*, el animal dotado de habla).

Fue a partir de este momento que el ocio se desprendió de su aspecto activo anterior, de su característica unificadora de la intimidad (subjetividad) y de lo colectivo (objetividad) para vestirse de tranquilidad, desprendimiento o "neg-ación".

Añádase a esto el término *ponos*, aplicado a todas las tareas que requieren un esfuerzo doloroso o agotador en su realización. Así, por ejemplo, Xenofonte (*Económico*, tomos V.4 y VI.7) afirma ser el *ponos* una característica del trabajo agrícola y del ejercicio bélico.

Aún así, hay que prestar atención al hecho de que "... el *ponos* no puede asumir el valor de la virtud activa: al contrario, aparece como sumisión a un orden ajeno a la naturaleza humana, como pura sujeción y sumisión". Además, "la historia social del trabajo confirma que este sistema de pensamiento traduce claramente la forma de organización de la *polis*. La posición de los esclavos en las actividades artesanales va en aumento: para participar en la vida

política, los ciudadanos pasarán cada vez más a ellos y a los metecos el cuidado de asegurar la producción de riqueza" (J.P. Vernant, opus cit. pgs. 235-236).

En el mito del paraíso terrenal (Edén), la edad de oro o incluso las utopías medievales y renacentistas, las acciones humanas que llamamos trabajo y ocio no se configuran como fenómenos opuestos. Forman parte de la misma esfera de actividad y por lo tanto se interpenetran. La ruptura de esta totalidad se produce, dentro de la visión mítico-religiosa, como resultado de dos factores opuestos y complementarios: la transformación de las condiciones humanas de existencia y el conocimiento progresivo de la naturaleza. Es decir, el proceso de desapego que tiene lugar entre el hombre autoconvertido en un sujeto consciente y la naturaleza que se convierte en el objeto del conocimiento. En otras palabras, en la medida en que el hombre arcaico transmuta su modo de vida y evoluciona en el proceso de producción de sus medios de subsistencia, ve la naturaleza como algo que debe ser conquistado y sometido a sus propósitos. Esta superación, representativa de la autoformación del sujeto, lo separa de la concepción unitaria del mundo, pues su relación es ahora la de autor y demiurgo, y ya no la de mera criatura y actor de este mismo universo. Esta hominización (proceso de constitución histórica del ser humano), sin embargo, no prescinde de las demandas. Y una de estas facetas es precisamente la penosidad del trabajo (el castigo divino de la caída), necesaria para el desarrollo del conocimiento por lo cual él eligió (la elección adámica por el árbol del conocimiento).

Tal vez por razones como ésta, la reconquista de la perfección o la no contradicción siempre vuelve en las utopías de autor, como las de Morus, Swift o Marx. "El comunismo, como superación positiva de la propiedad privada, como autoalienación del hombre y por lo tanto

como apropiación efectiva de la esencia humana...; por lo tanto, como retorno del hombre a sí mismo como hombre social, es decir, humano; un retorno acabado, consciente y que ha llegado a estar dentro de toda la riqueza del desarrollo hasta el presente. Este comunismo es, como naturalismo = humanismo, como humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la resolución definitiva del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad (*Notwendigkeit*), entre el individuo y el género. Es el enigma resuelto de la historia y se conoce como esta solución" (K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, versión portuguesa, Colección Pensadores, Abril Cultural, pg. 8).

La Utopía de una unidad o la negación concomitante del Trabajo y el Ocio

Volviendo a la idea de que lo que llamamos ocio no constituye, en su esencia, una parte del tiempo o de la existencia o algo opuesto al trabajo, sino una forma de vida que por sus acciones autónomas, productivas o no, útiles o no, integraría al hombre en su plenitud (nunca vivida), veamos cómo se podría resolver, teóricamente, esta contradicción en Hegel y Marx.

En el estudio de Hegel sobre el "proceso vital" (*der Lebenprozess*), el sujeto se opone al mundo objetivo, o a la presuposición primitiva, como un sujeto que existe sólo en y para sí mismo. Por consiguiente, el sujeto es el fin en sí mismo (su propio concepto) y la exterioridad representa para él un medio y una realidad subjetiva. La relación sujeto-mundo comienza por medio de una

forma original de negación del sujeto y, simultáneamente, por una voluntad de actuar. Negarse a sí mismo y actuar sobre el mundo constituye una necesidad y un primer momento dialéctico. El mundo, este otro ser, se reposiciona entonces como un mundo para sí mismo, es decir, como algo idéntico al propio sujeto. Mediante esa identidad, el sujeto puede objetivarse a sí mismo, es decir, exteriorizarse. Pero tal correspondencia entre el sujeto y el mundo exterior no puede adaptarse a la totalidad del sujeto, sino que debe corresponder al menos a uno de los lados particulares, y esta posibilidad reside en el comportamiento del hombre como "particular". Este movimiento de autodeterminación del sujeto frente a un mundo igual a él se convierte, en la lógica hegeliana, en una contradicción absoluta, que lleva al hombre a la conciencia infeliz y dolorosa de sus relaciones naturales.

Es importante retener que la oposición primordial del individuo al mundo, vista como una necesidad que busca satisfacción, constituye una condición humana, un paso inevitable de la conciencia y una manifestación de la idea como un movimiento hacia su propia objetividad. Como condición humana natural, la cisión del mundo lleva al hombre al trabajo y a la alienación, a la dialéctica señor-servo, a la producción y reproducción de la vida.

Para superar este doloroso momento, es necesario experimentar los conflictos de trabajo, disciplina y dominación dentro de la sociedad civil. Esta, la *bürgerlich Gesellschaft*, abarca el sistema de necesidades y su satisfacción por el trabajo y el intercambio. Sin embargo, la superación prevista por Hegel no revela utopías revolucionarias y ninguna organización social o productiva, que es el rasgo distintivo de la proyección marxista. Al menos esto es lo que se puede concluir del siguiente pasaje (Filosofía del Espíritu, I, 173,

traducción francesa Vera): "El hombre no podría encontrar su verdadero apoyo y su verdadera satisfacción si no es en este mundo que se le presenta permanentemente y que da pasos firmes sin desviarse de su rumbo; por lo tanto, debe manifestar la capacidad necesaria y requerida para la tarea a realizar".

Es en el trabajo mismo, y en la sociedad civil, donde el hombre puede encontrar su satisfacción, porque incluso relacionándose con los objetos inmediatos, particulares y cambiantes, en éstos se encuentran los elementos universales que lo conducen de nuevo a su primitivo afán, cuyo contenido, veremos más adelante, es el libre albedrío. "Y cuanto más el hombre ejerce su actividad en la esfera de sus obras, más se separa este elemento general de los elementos particulares. Así el hombre termina encontrando su completa satisfacción en su profesión e identificando su vida con ella" (ídem, I, 189).

Pero más allá de la sociedad civil, es en el derecho y en el Estado - el último paso del espíritu objetivo - que la expresión de la particularidad personal, de la subjetividad surge y se hace realmente efectiva. La palabra no expresa realmente un simple adjetivo, sino que nos remite al "real mientras que racional" y consciente. Pues el Estado moderno sería el único en la historia que permitiría un "espacio de vida" a lo individual en el hombre (que la esclavitud y la servidumbre anteriores evitaron) y, además, desvela el libre albedrío para que se convierta en existencia. El salto, por lo tanto, a la satisfacción real y racional será a través de la libertad.

En primer lugar, la libertad es un concepto puro (Begriff), o la sustancia del libre albedrío, de la misma manera que la masa, dice Hegel, es la sustancia de la materia. Si la ley forma parte del dominio del espíritu, tiene su lugar y su punto de partida en la voluntad. "Ahora

la voluntad es libre desde el momento en que la libertad constituye su sustancia y su destino. De ello se desprende que el sistema de derecho es el reino de la libertad realmente realizada, el mundo del espíritu, un mundo que el espíritu produce de sí mismo, como una segunda naturaleza" (*Principios de la Filosofía del Derecho*, § 4, traducción Derathé).

La vinculación de la libertad con la voluntad es necesaria, ya que la voluntad sin libertad corresponde a un vacío, a una ausencia del sujeto, a un no ser (*Unwesen*). Y, dialécticamente, hay tres momentos en el análisis de la libertad: 1) el momento de la indeterminación, de la completa abstracción del contenido o la libertad de entendimiento. Corresponde al propio "yo", al pensamiento en forma explosiva, cubriendo un rayo de apertura sin horizonte; 2) el instante en que la voluntad se determina y niega la abstracción. Aquí la voluntad se enfrenta a un objeto particular y a un contenido específico y, a través de ellos, decide. El "yo" penetra en la existencia, sale del infinito hacia lo finito; 3) finalmente, el tercer momento -el de la voluntad en su verdad- que significa una particularidad que se autodetermina, que vuelve a la universalidad porque se refleja a sí mismo: "El tercer momento consiste en la posibilidad de que el 'yo' se encuentre de nuevo consigo mismo dentro de su limitación, en el hecho de permanecer cerca de sí mismo, sin dejar de estar ligado a lo universal, y así determinarse a sí mismo... La libertad consiste en querer algo determinado (por lo tanto, consciente y objetivo), sin dejar de estar cerca de uno mismo en esta determinación (una acción eficaz de determinación) y aún volver a lo universal" (ídem, § 7 y observaciones).

La libertad en sí misma (poder o posibilidad) y para sí misma (efectivamente realizada en la producción de sí misma) sólo se

desarrolla y se hace real (idea) a través de la ley. La libertad en sí y por sí misma reúne el deber y la prerrogativa (o derecho) personal, porque el momento final de la particularidad que se autodetermina y autorrefleja es esencial y su satisfacción absolutamente necesaria (cf. párrafo 261). La ley se construye en el Estado, y el Estado se caracteriza por la interpenetración de lo sustancial y lo accidental, lo universal y lo particular; esto implica que la obligación respecto de la realidad sustancial es también la manifestación de la libertad particular. Es como un ciudadano determinado y racional, es decir, como un ciudadano que se forma en la sociedad civil, consciente de esta formación, y que se trasciende a sí mismo a nivel del Estado, combinando lo individual con lo colectivo, lo particular con lo público, que se produce la unión efectiva de la libertad y la necesidad.

En su texto sobre *Hegel y el Estado* (Vrin, 1966), Eric Weil dice: "Si tuviéramos como objetivo un análisis del pensamiento hegeliano en su profunda unidad, este sería el momento de hablar del concepto fundamental de satisfacción. Es ella la que constituye el motor último de la historia de la humanidad: consigna a esta historia su término, que se logrará cuando cada individuo sea reconocido como valor absoluto por cualquier otro individuo y por todos los individuos; cuando, para recordar otra idea, la mediación sea total entre los hombres (y entre los hombres y la naturaleza). Aquí nos contentamos con esta simple alusión; bastará con hacernos comprender en qué sentido el Estado moderno ofrece satisfacción a sus ciudadanos; cada individuo se sabe reconocido, cada individuo es y se percibe a sí mismo como un miembro efectivo de la comunidad, y sabe aún más que es conocido y reconocido como tal por todos los demás y por el propio Estado".

Dado que el objetivo primordial de Hegel es describir y explicar el continuo movimiento del espíritu hacia la objetividad, hacia la conciencia de sí mismo, a través de pasos o instancias mediadas en la historia de la humanidad, es perfectamente coherente que concilie la libertad para sí mismo y la satisfacción de las aspiraciones personales dentro del Estado, ya que éste es el término último de la vida ética.

Así, los elementos que darían sustancia a lo que todavía llamamos ocio se reunirían para el hombre en su autoconciencia, ya sea en relación con su trabajo y su vida familiar, o en relación con sus derechos y deberes como ciudadano. La felicidad (*das Wohl*) del individuo, real porque coexiste con las instituciones del Estado y la vida pública, es el bien supremo (*das Gute*) y no puede separarse de la ley (cf. párrafo 130). Una vez más, el ocio no se definiría como una actividad o momento opuesto o complementario al trabajo, ni tampoco podría estar al margen de la totalidad social.

Pero la crítica a las categorías hegelianas de libertad, voluntad, satisfacción y felicidad, fundidas en el estado moderno y en la autoconciencia del sujeto y el Espíritu, comienza temprano en Marx. Así, en los Manuscritos económico-filosóficos es posible verificar que "en la filosofía del derecho de Hegel, ley privada superada = moralidad; moralidad superada = familia; familia superada = sociedad civil; sociedad civil superada = Estado; el Estado superado = historia universal. En realidad, el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad civil y el Estado siguen existiendo, pero se han convertido en momentos, existencias y modos de existencia del hombre, que deben ser validados de forma aislada, que se disuelven y se engendran mutuamente, etc., momentos del movimiento" (opus cit., versión portuguesa, pág. 43). Toda superación se produce sólo como

objeto de conocimiento, como conciencia, y no como eficacia práctica: "... este proceso (es decir, la dialéctica de la superación continua) debe tener un portador, un sujeto; pero el sujeto solo aparece como resultado; este resultado, el sujeto que se reconoce a sí mismo como autoconciencia absoluta, es por lo tanto Dios, el Espíritu Absoluto, la idea que se reconoce y actúa. El hombre efectivo y la naturaleza efectiva se convierten en simples predicados, símbolos de este hombre ineficaz, ocultos, y de esta naturaleza noefectiva" (ídem, pag. 45).

En *La ideología alemana* (Ed. Presença, Lisboa) Marx dirá: "Es cierto que no nos molestaremos en explicar a nuestros sabios filósofos que, al disolver la filosofía, la teología, la sustancia etc. en la Conciencia de sí mismos, liberando así al hombre de la dictadura que nunca lo subyugó, no contribuyeron ni siquiera a la 'liberación' del hombre un paso adelante: que no es posible llevar a cabo una verdadera liberación sin estar en el mundo real y a través de medios reales" (págs. 27-28).

¿Y qué nos demostraría este mundo real, que encarcela y somete más que libera al individuo, según Marx? Simplemente que no puede haber liberación, eficacia humana o felicidad mientras la división del trabajo sea un hecho concreto y una expresión sinónimo de propiedad privada. "Además, la división del trabajo y la propiedad privada son idénticas; en la primera, lo que se enuncia en relación con la actividad se enuncia en la segunda en relación con el producto de esta actividad" (ídem, pág. 39). Lo que hace que la división del trabajo = propiedad privada es el hecho de que la propiedad fija o congela el trabajo de los que no tienen propiedad, reduciendo las posibilidades del ejercicio real de la libertad y la experiencia de la satisfacción. "En efecto, desde el momento en que el trabajo

comienza a dividirse, cada individuo tiene una esfera de actividad exclusiva que se le impone y de la que no puede salir; es cazador, pescador, pastor o crítico y no puede dejar de serlo si no quiere perder sus medios de subsistencia... Esta fijación de la actividad social, esta petrificación de nuestro propio trabajo en un poder objetivo que nos domina y escapa a nuestro control, contradiciendo nuestras expectativas y destruyendo nuestros deseos, es uno de los momentos capitales del desarrollo histórico hasta nuestros días" (ídem, pág. 41). La actividad compartimentada, fijada por la necesidad de supervivencia, se impone objetivamente y se revela como extraña, "natural" (no voluntaria), alienante. La alienación significaría, por lo tanto, la falta de libertad, la ineficacia, la insatisfacción.

Por otra parte, la división del trabajo no debe confundirse con la simple división de tareas. Marx distingue una división primitiva de funciones, que surge de la vida sexual (siguiendo a Hegel), una división natural del trabajo, según la capacidad física y las necesidades, y la división del trabajo en sí misma. Es esto último lo que debe tenerse en cuenta en la relación con la propiedad privada y la esfera social. ¿Cuáles serían sus características? La separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual; la distribución desigual de la calidad y la cantidad de los productos del trabajo; las contradicciones entre el individuo, la familia individual y el colectivo; la división entre la ciudad y el campo, el urbano y el rural. A diferencia de la fragmentación de obras específicas dentro de una unidad productiva (una visión que se hizo recurrente después de Taylor y Friedmann).

Y leemos todavía en los *Manuscritos* (ídem, p. 27): "Afirmar que la división del trabajo y el intercambio se basan en la propiedad

privada no es más que afirmar que el trabajo es la esencia de la propiedad privada, una afirmación que el economista no puede probar y que nosotros probaremos por él. Precisamente porque la división del trabajo y el intercambio son configuraciones de la propiedad privada, precisamente en esto radica la doble prueba de que, por un lado, la vida humana necesitaba la propiedad privada y, por otro lado, ahora necesita la supresión de la propiedad privada". Dado que el trabajo, en esta concepción, es la esencia de la propiedad privada, la supresión de la propiedad privada es, por lo tanto, una condición inicial para su extinción.

Ahora bien, ¿no es común y correcto decir que Marx vio en el trabajo o en la producción de los medios de vida la principal distinción entre hombres y animales? ¿No es un hecho que apoyó y desarrolló la tesis de que el trabajo es la fuente de valor de la producción? ¿Y que esa expropiación genera formas de valor añadido? ¿Cómo se pueden compatibilizar estas ideas con la supresión del trabajo? ¿Cómo podemos entender pasajes como: "El trabajo sigue siendo aquí el poder más importante sobre los individuos, y mientras este poder exista siempre habrá propiedad privada", o "... la revolución comunista se dirige, por el contrario, contra el modo de actividad anterior - suprime el trabajo"?

Hannah Arendt se maravilla ante tal oposición: "...una contradicción fundamental que evoca, como un estigma, todo el pensamiento de Marx, y que está presente tanto en el tercer volumen de El Capital como en las obras del joven Marx. La actitud de Marx hacia el trabajo, hacia el enfoque mismo de su pensamiento, siempre ha sido equívoca. Aunque el trabajo era una eterna necesidad impuesta por la naturaleza y la más humana y productiva de las actividades del hombre, la revolución no tenía por objeto emancipar

a las clases trabajadoras, sino emancipar al hombre del trabajo; solo cuando se suprime el trabajo puede el reino de la libertad suplantar al reino de la necesidad. Porque el reino de la libertad comienza solo donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y la utilidad externa, donde termina el imperio de las necesidades físicas inmediatas... la angustiosa alternativa entre la esclavitud productiva y la libertad improductiva permanece" (*The Human Condition*, versión portuguesa, Edusp, 1981, págs. 116-117).

Si con Hegel se alcanza una cierta completitud o estabilidad, una síntesis de la satisfacción humana, la libertad y la necesidad, al menos como una idea o conocimiento, en Marx el viaje debe ir más allá.

Debido a que se basa en la producción y reproducción material de la vida, y no solamente en un sistema gnosiológico, aunque objetivo, la intención de Marx puede haber sido explicitar el carácter cada vez más social del hombre. Recordando esta suposición básica y, por lo tanto, ontológica, "los hombres deben ser capaces de vivir para hacer historia. Pero para vivir es necesario, en primer lugar, beber, comer, tener un techo donde abrigarse, vestirse, etc. El primer hecho histórico es, por lo tanto, la producción de los medios para satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material en sí misma" (*La Ideología Alemana*, op. cit., pg. 33).

Como ser biológico que está necesariamente relacionado con la naturaleza, no hay posibilidad de que el hombre actúe de forma aislada de esta condición, incluyendo el trabajo como actividad reproductiva y creativa. Sin embargo, la relación hombre-naturaleza se diferencia de cualquier otra relación biológica por el hecho de que el hombre es un ser *teleológico* y que se objetiva o exteriorizase en este vínculo. Quitamos de la naturaleza el material de nuestras

formas sociales y en este continuo acto de retirarlo y reelaborarlo teleológicamente y transformarlo, así como a nosotros mismos, *creamos relaciones cada vez más socializadas, mediatizadas y menos exclusivamente naturales*. Esto es lo que Lukács menciona sobre la ontología del ser social: "... la orientación básica en el mejoramiento del ser social consiste precisamente en sustituir las determinaciones naturales puras por formas ontológicas mixtas, explicando más tarde, desde esta base, las determinaciones puramente sociales" (*Los Principios Ontológicos Fundamentales de Marx*, versión portuguesa, Ed. Ciências Humanas, 1979, pg. 19).

Un ejemplo clásico sería el dinero como equivalente general. El valor de cambio, otro ejemplo. Pero, en general, todas las instituciones humanas también lo son, en mayor o menor medida. Siempre hay un origen histórico natural en ellas que ha sido mediado en una instancia social y que ha evolucionado o se ha transformado. Se ha vuelto más complejo y ha modificado al hombre mismo y sus relaciones materiales y espirituales. En este sentido, el hombre se está alejando progresivamente de las barreras naturales.

La socialización también significa que la satisfacción de una necesidad natural, como resultado de su exteriorización y del carácter teleológico inscrito en ella, crea nuevas formas, instrumentos y representaciones, lo que a su vez engendra otras necesidades mixtas (naturales y sociales) y otras formas de satisfacción. Es a través de este movimiento que las contradicciones pueden ser resueltas. "El segundo punto a considerar es que, una vez satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento para ello conducen a nuevas necesidades - y esta producción de nuevas necesidades constituye el primer hecho histórico" (*La Ideología Alemana*, op. cit., pág. 34).

El carácter teleológico de la relación humana es igualmente inseparable del interés de los individuos y los grupos sociales. "Precisamente en lo que se refiere al ser social, el problema ontológico de la diferencia, la oposición y la conexión entre el fenómeno y la esencia asume un papel decisivo. Ya en la vida cotidiana, los fenómenos a menudo ocultan la esencia del propio ser, en lugar de iluminarlo... Hobbes ya había visto claramente que estas deformaciones se producen con mayor frecuencia e intensidad en el campo del ser social que en el de la naturaleza; y también indicó la causa de este hecho, es decir, la presencia de un acto interesado... Pero dado que el acto interesado representa un componente ontológico esencial e ineliminable del ser social, la deformación de su carácter ontológico adquiere un acento cualitativamente nuevo; y ello sin tener en cuenta que tales deformaciones no afectan al ser mismo de la naturaleza en general, mientras que en el ser social pueden, como deformaciones, convertirse en momentos dinámicos y activos de la propia totalidad existente" (Lukács, opus cit; pp. 25-26).

Las contradicciones generadas por la acción interesada, las acciones individuales y las necesidades colectivas serían para Marx un obstáculo para que la praxis humana pudiera convertir al individuo en un ser plenamente emancipado y, al mismo tiempo, integrado en el plan social. La investigación global de las causas y el movimiento de esta emancipación e integración parece haber sido uno de los puntos centrales de su pensamiento y sólo puede basarse en las condiciones reales de superación de dicho conflicto. La propiedad privada, el trabajo y su división social, los conflictos de clase, las ideologías y el Estado han sido las principales manifestaciones históricas del hombre y, al mismo tiempo, las configuraciones que provocan estos conflictos. Estas formas deben ser superadas en la

búsqueda de la autonomía y la comunión. Es porque el hombre es sólo un individuo medio, y no un ser total, el que es capaz de proyectarse como totalidad en el ámbito de lo genérico y de reflejar esta generalidad misma a sí mismo, que permanece apegado, limitado, auto-alienado. La simple elección entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la sociedad sería falsa porque es ineficaz, irresoluta. La solución sólo podía darse en el hombre social. La síntesis parece clara en la décima tesis contra Feuerbach: "El punto de vista... del materialismo moderno es la sociedad humana o la humanidad social". Se expresa en los *Manuscritos*: "El carácter social es, por lo tanto, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al hombre, también es producida por él. La actividad y el goce son sociales, tanto en su modo de existencia como en su contenido; actividad social y goce social. La esencia *humana* de la naturaleza existe solo para el *hombre social*, pues únicamente así existe para él como un vínculo con el hombre, como su modo de existencia para el otro, y como el modo de existencia del otro para sí mismo, como un elemento vital de la eficacia humana". Adelante: "Por mucho que el hombre sea un individuo particular, y precisamente su particularidad le hace un individuo y un ser social individual efectivo, es, en la misma medida, la totalidad, la totalidad ideal, el modo subjetivo de existencia de la sociedad pensado y sentido por sí mismo, de la misma manera que, en efectividad, existe tanto como intuición y goce efectivo del modo de existencia social y como una totalidad de exteriorización de la vida humana".

La revolución anticapitalista sería un comienzo, no el final. "El comunismo es la configuración necesaria y el principio energético del futuro próximo, pero el comunismo no es, como tal, el objetivo del

desarrollo humano, la configuración de la sociedad humana" (*Manuscritos*, opus cit., pg 16).

El mismo espíritu permanece en *La Ideología Alemana*, aunque se puede sentir que el pensamiento está avanzando al abarcar los medios prácticos de la transformación material y socioeconómica. "La transformación de las fuerzas personales (relaciones) en fuerzas objetivas, a través de la división del trabajo, no puede ser abolida extirpando del cerebro esta representación general, sino sólo a través de una nueva sumisión de las fuerzas objetivas y la abolición de la división del trabajo por parte de los individuos. Ahora bien, esto no es posible sin la comunidad (y sin el desarrollo completo y libre del individuo que eso implica); sólo en comunidad (con otros) cada individuo tiene los medios para desarrollar su facultad en todos los sentidos; la libertad personal, por lo tanto, sólo es posible en comunidad... En la comunidad real, los individuos adquieren su libertad simultáneamente con su asociación, gracias a esa asociación y dentro de ella" (opus cit; pg 80).

Mencionada la indispensable abolición de la división del trabajo, Marx va más allá: "... mientras que los servidores fugitivos sólo querían desarrollar libremente sus condiciones de existencia ya establecidas y traerlas de vuelta, pero lograron, a lo sumo, el trabajo libre, los proletarios, si quieren afirmarse como personas, deben abolir su propia condición previa de existencia, que es, al mismo tiempo, la de toda la sociedad hasta el día de hoy, es decir, deben *abolir el trabajo*. Por esta razón, se oponen directamente a la forma que los individuos de la sociedad han elegido hasta ahora para expresarse en su conjunto, es decir, en oposición al Estado, y tienen que derrocar a ese Estado para realizar su personalidad" (ídem, págs. 82 y 83).

En la comunidad real, los individuos podrían actuar como verdaderos individuos, externalizando todos sus sentidos, necesidades y placeres, es decir, destinándose a otros individuos y no a objetos o instrumentos, incluyendo el trabajo, hasta hoy entendido como tal. Si el trabajo no es el objetivo previsto, no puede seguir siendo una categoría central de la actividad humana. Constituiría el individuo mismo en su comunidad. Aquí "la manifestación del yo coincide con la vida material; esta fase corresponde a la transformación de los individuos en individuos completos y a la superación de todo lo que originalmente fue impuesto por la naturaleza [la retirada de las barreras naturales emprendida por el hombre social - NC]; corresponde a la transformación del trabajo en manifestación del yo y a la metamorfosis de las relaciones hasta ahora condicionadas en relación con los individuos como individuos (*La Ideología Alemana*, opus cit; pg. 93).

Bajo tales presupuestos se establecería el reino de la libertad, cuyo objetivo sería permitir el desarrollo de las capacidades humanas del individuo.

El cambio gradual de las formas sociales de trabajo también daría lugar a la transformación de su sustancia. Porque, ¿cómo es posible llamar al trabajo una actividad que contiene en sí misma sufrimiento y extrañeza, dolor y sumisión (del latín original *tripalium* - plural genitivo - instrumento para contener animales, apoyado en un trípode, o incluso la tortura), cuando la acción proviene de la libertad de elección y está dirigida a la satisfacción individual? ¿Cuándo la acción puede exteriorizarse incondicionalmente o cuando la falta interior puede transitar completamente en la esfera exterior?

Es sintomático a este respecto que la propia Hannah Arendt emita dos opiniones diferentes sobre esa utopía en Marx. En una obra ya mencionada (*La Condición Humana*), la autora dice: "En una sociedad completamente socializada, cuyo único propósito era sostener el proceso vital, y este es el ideal desgraciadamente algo utópico que guía las teorías de Marx, la distinción entre labor y trabajo desaparecería completamente; todo trabajo se convertiría en labor, ya que todas las cosas serían concebidas no en su calidad mundana y objetiva, sino como resultados de la fuerza viva del trabajo, como funciones del proceso vital" (pg. 100). Más tarde (en la página 143) afirma: "El riesgo de que la emancipación del trabajo en la era moderna no solo no traiga consigo una nueva era de libertad para todos, sino que, por el contrario, someta a la necesidad, por primera vez, a todo el género humano, ya había sido percibido claramente por Marx cuando insistió en que la meta de la revolución no podía ser la emancipación de las clases trabajadoras, ya lograda, sino la emancipación del hombre en relación con el trabajo. A primera vista, este objetivo parece utópico, el único elemento utópico en las enseñanzas de Marx".

La incredulidad de Arendt se refiere así a la posibilidad de abolir el trabajo. Introduce una llamativa distinción entre labor y trabajo, siendo la primera el esfuerzo continuo que "nunca designa un producto final", y el segundo, el artificio humano que crea objetos más duraderos de uso renovado. En el caso de la labor, tenemos el *homo* (o animal) *laborans*; en cuanto al trabajo, el *homo faber*. La labor está irremediablemente ligada a la necesidad de mantenimiento y reproducción natural de la vida - cómo plantar, recolectar, pastorear, cazar, pescar, alimentar, conservar o cuidar las cosas que tenemos o producimos. El *homo laborans* no cambia la naturaleza, sino que la

pastorea. El *homo faber*, en cambio, solo puede serlo porque actúa con violencia y dominación (producción de objetos, instrumentos y creación de un mundo exclusivamente humano). Es por tal razón que la relación del hombre con el mundo se habría convertido en el más abyecto utilitarismo hoy en día. Y tal utilitarismo se perdería en una "cadena interminable de medios y fines, sin llegar nunca a un principio que pudiera justificar la categoría de medios y fines, es decir, la categoría de utilidad en sí misma". Como *homo faber*, el ser humano solo se relaciona con otro individuo y con la sociedad en términos de intercambio y consumo, es decir, sólo bajo el aspecto económico. Todo está instrumentalizado, es decir, todo sirve solo para "obtener algo más". Nada más adquiere significado excepto la infernal rotación de intercambio y uso inmediato. Nada más permanece como valor intrínseco. Ninguna otra faceta o cualidad humana es importante: la sensibilidad, la introspección, el propósito humano en sí mismo. El hombre, por estar en las sociedades actuales enfocado exclusivamente en su proceso vital, en la vida activa, "consiente en un tipo funcional de conducta adormecida y tranquilizada" y corre el riesgo, en esta era moderna, de "terminar en la pasividad más mortal y estéril que la historia haya conocido".

Si el trabajo, en una comunidad diferenciada, perdiera su sustancia de actividad instrumentalizada y no raramente alienante; si llegara a corresponder a la manifestación del individuo y no de sistemas, procesos e intereses externos; si se disolviera en la acción humana en función de valores intrínsecos y no como acción central y determinante de la vida, entonces no habría lugar para la existencia de una parte del tiempo y de la actividad distinta o opuesta al trabajo, es decir, no habría lo que desde la antigüedad entendemos como ocio. El trabajo y el ocio podrían fusionarse, uniendo la existencia y

la esencia en una expresión concreta de libertad y satisfacción. Solo esta unidad podría revivir el paraíso mitológico y arrebatarse al hombre moderno su egoísmo vital (como lo llama Hannah Arendt); solo esta nueva revolución podría transformar la sociedad actual de los trabajadores y desarrollar, sin los lazos y las contradicciones de la racionalidad tecnocrática y económica, la única posibilidad humana aún no experimentada: su propia felicidad en la vida.

La ciencia ha desvelado los misterios de la vida y la naturaleza, pero aún es inocua al revelar su significado al hombre que la ejerce. Tal vez le corresponde a la filosofía trascender la revelación de los hechos, de lo que simplemente es, y dar forma a su significado. Si es así, la intimidad entre el ocio y el trabajo, que también se expresa en la anulación de ambos, puede ser un primer esbozo de esta búsqueda y construcción.

El último obstáculo

La perspectiva de una acción humana libre, es decir, desvinculada de coacciones o caracterizada todavía como una disposición plena de sí mismo, puede toparse con un obstáculo insuperable (porque es irreductible a la vida sociopolítica), en una contradicción que es la más natural y profunda entre todas las que subsisten entre el individuo y la sociedad. Un obstáculo que el análisis de Freud nos impone, como se lo ve en *El Malestar en la Cultura* (Das Unbehagen in der Kultur - versión portuguesa, Edición Standard Brasileira das Obras Completas de S.F., Ed. Imago, volumen XXI, 1969).

La pregunta fundamental - lo que los hombres le piden a la vida y lo que desean lograr en ella - solo tiene una respuesta: la felicidad. "Esta empresa tiene dos aspectos: un objetivo positivo y uno

negativo. Por un lado, apunta a una ausencia de sufrimiento y de disgusto; por otro, a la experiencia de intensos sentimientos de placer". Esta doble búsqueda no es otra cosa que el principio del placer. Sin embargo, para que el hombre se relacione con los demás, ese principio se ve limitado por la realidad de la civilización, cuyas características se revelan en el orden, la represión y la transferencia de energía psíquica, principalmente para la regimentación de las instituciones laborales y sociales. De manera un tanto pesimista, Freud concluye: "Nos inclinamos a decir que la intención de que el hombre sea 'feliz' no está incluida en los planes de la Creación".

El sufrimiento deriva de tres factores: del propio cuerpo, condenado a la destrucción; del mundo exterior (la naturaleza), que se vuelve constantemente contra el hombre y, finalmente, de nuestras relaciones en la sociedad. Este último sufrimiento es una especie de adición libre pero no menos fatídica. Aunque la sublimación en el trabajo puede compensarla, "la gran mayoría de las personas solo trabajan bajo la presión de la necesidad, y esta aversión natural al trabajo plantea problemas sociales extremadamente difíciles" (pg. 99, nota de pie de página).

Lo curioso de este análisis del sufrimiento es que Freud acepta los dos primeros como procesos inevitables, los que provienen del cuerpo y de la naturaleza. Pero no el generado por la civilización: "No lo admitimos de ninguna manera; no podemos entender por qué las normas establecidas por nosotros no representan, por el contrario, una protección y un beneficio para cada uno de nosotros" (pág. 105). A lo largo de estas páginas, Freud investiga las causas culturales y económicas de la civilización, pero la cuestión sigue reapareciendo: "No es fácil entender cómo puede ser posible privar a un instinto de satisfacción. No lo haces sin castigo. Es difícil comprender cómo esta

civilización pudo actuar sobre sus participantes para otra cosa que no fuera hacerlos felices" (pgs. 118, 121).

La respuesta, como veremos, no es, por desgracia, satisfactoria. Nos lleva a un callejón sin salida. Porque junto con la libido (*Eros*), Freud descubre la fuerza destructiva e igualmente instintiva de la agresión y la muerte (*Tanatos*). La unidad del hombre está soldada por una polarización entre el amor y la violencia.

Ahora bien, en el mundo primario e innato de la psique humana, ¿cómo se le pueden influir la civilización y la sociedad para inhibir la tendencia natural a la destrucción? Devolviendo la agresividad que busca su satisfacción externa al propio ego. Pero de una manera mediatizada, es decir, a través del superego, como una autoridad internalizada. No importa en qué etapa de la civilización viva el hombre (con la posible excepción de la horda primitiva), siempre habrá una vigilante opresión de la culpa, de la severidad de los demás, que se traduce en la renuncia a las satisfacciones instintivas. A partir de entonces, uno organiza su propia autoridad interna y represión. Y la conciencia se levanta.

Cuanta más conciencia o más energía desviada y reelaborada, más renuncia ante la colectividad, más derivaciones, más necesidades artificiales, más cultura, más civilización. "Por lo tanto, es bastante concebible que ni el sentimiento de culpa producido por la civilización se perciba como tal, y que en gran medida permanezca inconsciente, ni aparezca como una especie de malestar o disgusto (*Unbehagen* - el título original de la obra), una insatisfacción para la que se buscan otras motivaciones" (pág. 160).

¿Pero no podría la proyección de una comunidad real, como la que Marx nos esbozó, al menos constituir una indulgencia para tal contradicción de las energías psíquicas? Si el trabajo (aquí

libremente elegido y, por lo tanto, compatible con la noción misma de ocio) deja de sorber parte de estas fuerzas, sublimándolas y alienando al individuo, ¿no nos acercaríamos a la felicidad, a una cuota menor de renuncia y sufrimiento?

Una vez más, la respuesta de Freud es cautelosa. "Aboliendo la propiedad privada, privamos al amor humano de la agresión de uno de sus instrumentos, ciertamente fuerte, aunque ciertamente no el más fuerte; pero de ninguna manera alteramos las diferencias de poder e influencia que son mal empleadas por la agresión, ni alteramos nada en su naturaleza. La agresión no fue creada por la propiedad" (p. 135).

La comprensión de Freud de esta "esencia" le lleva a optar por un principio diferente al de Marx. Es decir, que la agresividad de Tanatos es generadora y no consecuencia de la propiedad privada. Sin embargo, casi al final de sus giras, Freud asiente en la misma dirección que Marx: "También creo que es bastante cierto que, en este sentido, *un cambio real* (nuestro énfasis) en las relaciones de los seres humanos con la propiedad sería de mucha más ayuda que cualquier orden ética (y religiosa) con seguridad; pero el reconocimiento de este hecho entre los socialistas ha sido oscurecido, y se ha vuelto inútil para fines prácticos, por una nueva e idealista concepción errónea de la naturaleza humana" (p. 169).

Lo que Freud nos "explica" es que los socialistas todavía creen, como herencia de Rousseau, que el hombre es un animal naturalmente bueno, energizado solo por el amor de Eros.

La solución radical a este conflicto básico sigue siendo, aunque hoy en día, una incógnita.