

# Cuadernos del Sur

---

Año 15 - N° 29

Noviembre de 1999

# Trabajo y juerga\*

Daniel Bensaïd

*"Nada corrompió más al movimiento obrero alemán que la convicción de nadar a favor de la corriente. Tomó al desarrollo técnico como el sentido de la corriente. A partir de ahí sólo había que dar un paso para imaginarse que el trabajo industrial representaba un logro político. A costa de los obreros alemanes, la vieja ética protestante del trabajo celebró, en una forma secularizada, su resurrección. [...] A esta concepción del trabajo no le preocupa saber en qué medida los productos de este trabajo sirven a los propios productores, que no pueden disponer de ellos. Sólo tiene en cuenta el progreso en el dominio sobre la naturaleza, no las regresiones de la sociedad".*

WALTER BENJAMIN, *Tesis sobre el concepto de historia*.



Walter Benjamin fue uno de los pocos que apreciaron, en vísperas del desastre, los desgastes ideológicos y políticos sufridos por el movimiento obrero a causa del productivismo y el culto al trabajo. Pero ya desde 1883, en su célebre folleto escrito en Sainte-Pelagie, *El Derecho a la Pereza*, Lafargue se indignaba por el grosero despropósito de que era objeto el pensamiento de Marx. Denunciaba "la pasión moribunda por el trabajo llevado hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo". El culto al trabajo constituía "una extraña locura", una "religión de la abstinencia" que generaba "cuerpos debilitados", "espíritus encogidos", seres mutilados.

En consecuencia, Lafargue llamaba a superar "la doble locura de los trabajadores de matarse en el trabajo y vegetar en la abstinencia", a "aplantar la extravagante pasión de los trabajadores por el trabajo": "es necesario que el proletariado pisotee los prejuicios de la moral cristiana, económica, librepensadora, es necesario que vuelva a sus instintos naturales, que proclame los derechos de la pereza, mil veces más nobles y más sagrados que los tísicos 'Derechos del Hombre', concitados por los abogados metafísicos de la revolución burguesa; que se

obligue a no trabajar más que tres horas al día, a vagar y a irse de parranda el resto del día y de la noche”

No es de extrañar que el viejo folleto de Lafargue conozca hoy día un alza de popularidad y un espectacular éxito editorial. Pero este redescubrimiento del *Derecho a la pereza* está lastrado por un malentendido. Puede expresar una protesta legítima contra la privación de empleo de unos y el exceso de trabajo de otros (el trabajador *overworked*) pero también puede teorizar la renuncia a luchar contra la fatalidad del paro que nos domina.

De Jeremy Rifkin a Viviane Forrester, el tema del final o de la desaparición del trabajo es una cantinela que se repite. El mismo André Gorz aventura pronósticos perentorios: “No hay ni habrá nunca suficiente trabajo”<sup>1</sup>. Este abrupto veredicto resulta muy confuso.

### ¿Crisis o final del trabajo?

¿De qué se está hablando exactamente? ¿Del trabajo en general, en sentido amplio, antropológico del término? ¿O del trabajo específico, históricamente determinado por un modo de producción, el trabajo asalariado?

En sentido antropológico, hablar de desaparición o de final del trabajo no quiere decir en realidad nada. Para Marx, el trabajo en sentido amplio es “cualquier actividad humana que permita expresar la individualidad de quien la ejerce”, o incluso “cualquier gasto de fuerza humana” (cerebro, nervios, músculos, sentidos, órganos), “haciendo abstracción de su carácter útil” Para Dominique Méda, “el trabajo es aquella actividad esencial del hombre, gracias a la cual se pone en contacto con su exterioridad y con los otros, con los cuales y para los cuales realiza esta tarea”.<sup>2</sup>

En su generalidad antropológica, el trabajo aparece por tanto:

—Como la operación que hace de un producto natural un objeto social; no sólo como la mediación entre la humanidad y la naturaleza, sino como una de las mediaciones a través de las cuales se opera la socialización de los seres humanos.

—Como un convertidor de energía que permite transformar las energías naturales en energías socializadas, permitiendo así la autorreproducción del individuo y de la especie por medio del desarrollo y la diferenciación de las necesidades.

En la medida en que este desarrollo no tiene un límite *a priori* y que las mismas necesidades humanas están determinadas históricamente, el trabajo dedicado a satisfacerlas no se puede ser limitar a una cantidad y a una forma histórica dadas: “Para los mortales, escribe Hannah Arendt, la vida fácil de los dioses sería una vida sin vida”.<sup>3</sup>

“Supongamos que producimos como seres humanos: cada cual de nosotros se afirmaría doblemente en su producción, respecto a uno mismo y al otro. 1) En mi producción, yo realizaría mi individualidad, mi particularidad. Trabajando experimento la alegría de manifestar la individualidad de mi vida, y contemplando el objeto producido, me alegro de reconocer a mi propia persona como una potencia que se ha actualizado, como algo visible, tangible, objetivo. 2) El uso que tú hagas de lo que yo he producido, y el placer que obtengas, me daría la alegría espiritual de satisfacer por medio de mi trabajo una necesidad humana, de contribuir a la realización de la naturaleza humana, y de aportar a otro lo que le es necesario. 3) Yo tendría conciencia de servir de mediador entre tú y el género humano, de ser experimentado y reconocido por ti como un complemento a tu propio ser y como una parte indispensable de ti mismo, de ser acogido en tu espíritu y en tu amor. 4) Tendría la alegría de que lo que mi vida produce sirva para la realización de la tuya, de cumplir en mi actividad particular la universalidad de mi naturaleza, mi sociabilidad humana. Nuestras producciones serían como espejos en que nuestros seres irradian el uno hacia el otro”.<sup>4</sup>

Este magnífico texto resume la acepción antropológica en la cual el trabajo se confunde con las efusiones amorosas en la relación con el prójimo, donde los seres “irradian el uno hacia el otro”, donde se acogen recíprocamente en su espíritu y en su amor. Pero sólo se trata de una suposición: “Supongamos que producimos como seres humanos...” Ahora bien, precisamente, no producimos como seres humanos. Y toda la crítica posterior de la economía política se anuncia como crítica de la inhumanidad real del capital.<sup>5</sup>

Supongamos, pues... Soñemos...

### **La “base miserable” del tiempo de trabajo abstracto**

Pero despertemos. Porque el trabajo del que se trata en la sociedad realmente existente no es este trabajo amoroso, sino un trabajo obligado, alienado; el trabajo abstracto corresponde según el vocabulario tayloriano a la “fiel jornada de trabajo” del “hombre medio”. El modo de existencia cuantitativo del trabajo es el tiempo de trabajo uniforme e indiferenciado, “simple, por así decir desnudo de toda cualidad”, dice Marx. “En tanto valor de cambio, el producto del trabajo más complejo es una proporción determinada del producto de trabajo medio simple; se trata de una ecuación con un *quantum* determinado de ese trabajo simple”.<sup>6</sup>

Esta noción de trabajo abstracto “se ha elaborado paralelamente a la de tiempo abstracto, que la física y la astronomía emplean de forma cada vez más precisa gracias a la relojería. El tiempo de la física medido por los

relojes es una abstracción. Medido por el tiempo, el trabajo toma prestado de su instrumento de medida un carácter esencial, la abstracción”.<sup>7</sup> El trabajo abstracto, aplicado a un tiempo medido-medidor, es un resultado del intercambio mercantil generalizado.

Es interesante ver cómo se elaboró el concepto físico del trabajo a comienzos del siglo XIX, poco antes de que Marx desenmascarase a la “fuerza de trabajo” como fuente del beneficio. Coriolis lo introdujo en 1829 para dar cuenta de la economía de la máquina. El concepto físico de trabajo permite articular física y economía, respondiendo al problema de cómo medir la producción y el gasto de las máquinas, cómo optimizar el uso. Para Coriolis, “el trabajo es la justa medida de la acción de las máquinas y el rendimiento en trabajo útil la medida de su eficacia”.<sup>8</sup> Prefiere el término de trabajo al de “potencia mecánica” o “cantidad de acción”. El concepto físico de trabajo se elaboró por tanto a partir del trabajo humano y sugirió el estudio del rendimiento del hombre como convertidor de energía, desde la “moneda mecánica” de Navier hasta la tesis de Jules Amar sobre el rendimiento de la máquina humana (1909), contemporánea de los trabajos de Taylor sobre la supresión de los movimientos inútiles y el cálculo de una “fatiga diaria normal”.

Marx entendió claramente este proceso de abstracción del trabajo: “La indiferencia respecto al trabajo determinado corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pasan con facilidad de un trabajo a otro y el tipo determinado de trabajo resulta fortuito, indiferente por tanto. En esa sociedad, el trabajo se ha convertido, no sólo como categoría sino en la misma realidad, un medio para crear la riqueza en general, y ha dejado de estar vinculado a los individuos como determinación dentro de una particularidad. Este estado de cosas ha alcanzado su más alto grado de desarrollo en la forma de existencia más moderna de las sociedades burguesas, donde la abstracción de la categoría ‘trabajo’, ‘trabajo en general’, trabajo sin más, punto de partida de la economía moderna, se vuelve verdad práctica”.<sup>9</sup>

Lo que está en crisis es este trabajo específico, este trabajo asalariado y esta relación salarial, en la cual el tiempo de trabajo abstracto es la medida general de la riqueza social. Esta crisis era previsible —y fue prevista— desde hace tiempo: “El robo del tiempo de trabajo ajeno, sobre el que se basa la riqueza actual, resulta una base miserable respecto a la recién desarrollada y que ha sido creada por la propia gran industria. Desde el momento en que el trabajo bajo su forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja necesariamente de ser la medida del valor de uso (...) Por un lado, (el capital) da vida a todas las capacidades de la ciencia y de la naturaleza, así como a las de la combinación y de la comuni-

cación social, para hacer que la creación de riqueza sea relativamente independiente del tiempo de trabajo que le está afectado. Por otro lado, quiere medir en tiempo de trabajo estas gigantescas fuerzas sociales así creadas y aprisionarlas en los límites requeridos para conservar el valor como valor ya creado”<sup>10</sup>

Hace cerca de ciento cincuenta años, Marx anunciaba de esta manera la crisis de la ley del valor, resultado del desarrollo mismo de las capacidades de producción: la medida de la riqueza por medio del tiempo de trabajo se vuelve “una base miserable” desde el momento en que las fuerzas mediatas del trabajo (la parte del trabajo y del saber acumuladas en el curso de generaciones) prevalecen sobre las formas inmediatas y la creación de riquezas se hace relativamente independiente del tiempo directamente afectado a su producción.

Cuando André Gorz escribe que “el tiempo de trabajo sigue siendo todavía la base sobre la que se distribuyen las rentas”, aunque el tiempo de trabajo “haya dejado de ser la medida de la riqueza creada”, se limita a parafrasear a Marx, con una confusión añadida: el tiempo de trabajo sigue siendo socialmente la medida de la riqueza creada, pero una medida cada vez más miserable e irracional.<sup>11</sup> Cuando René Passet constata que “el producto nacional se convierte en un verdadero bien colectivo” que reclama una justicia distributiva, está prolongando el mismo diagnóstico.

No hay que confundir por tanto crisis de la ley del valor con desaparición del trabajo en el sentido general del término: “Este es el resultado de la evolución actual. Vuelve caduca la ley del valor. Exige de hecho otra economía, en la que ni los precios reflejen el coste del trabajo inmediato, cada vez más marginal, contenido en los productos y los medios de trabajo, ni el sistema de precios el valor de cambio de los productos. Los precios serán necesariamente precios políticos, y el sistema de precios el reflejo de la elección por la sociedad de un modelo de consumo, de civilización y de vida”<sup>12</sup> A diferencia de la mayor parte de los críticos superficiales del trabajo y de los profetas de su desaparición, André Gorz es coherente en este aspecto. Si el pretendido “final del trabajo” traduce en realidad una crisis de la ley del valor, entonces es necesaria otra lógica. Hablar de “precios políticos”, resultado de una elección democrática de sociedad y no ya de automatismos de mercado, es ir al meollo del problema: la planificación y la autogestión deben primar sobre el mercado.

La brutalidad y duración de la crisis se debe a que, en el momento en que sus efectos irracionales son cada vez más patentes, “por primera vez en la historia del capitalismo, la vieja ley del valor de Marx, a través de las movi-

mientos de capitales de una rama o de una empresa a otra, actúa no ya sólo a medio y largo plazo, sino a corto plazo (... ). La mundialización de los mercados financieros, a la par que los decisivos progresos en las técnicas de información, significa en concreto que, por primera vez en la historia del capitalismo, las rentabilidades de las grandes empresas de la mayor parte de los países del planeta son comparados a diario, al menos potencialmente, por una multitud de operadores financieros que pueden decidir sancionar las diferencias demasiado flagrantes”<sup>13</sup>

### **“Composición orgánica del trabajo”**

La “crisis del trabajo” no anuncia por tanto el “final del trabajo” en el sentido general del término. Designa, evitando nombrarla por su nombre, una crisis específica, la del trabajo explotado y de la relación capital/trabajo, o dicho de otra manera, una crisis de la relación capitalista de producción.

Mientras el discurso periodístico al uso denuncia con ganas el arcaísmo de la crítica marxista de la economía política, como si el tiempo de trabajo no jugase ya ningún papel en la era de las redes, los ordenadores y los robots, se puede comprobar que la reducción de la relación social en tiempo de trabajo abstracto aparece por todas partes. Ya se trate de la edad de jubilación, la anualización del tiempo de trabajo, la reducción de la semana laboral, el pago de horas extras, la adecuación de los horarios o de los ritmos escolares, el trabajo dominical o la “gestión por *stress*”, la lucha por el reparto del tiempo de trabajo entre tiempo necesario y sobretrabajo está de actualidad. Pero este tiempo abstracto medio, establecido por el juego del mercado, refleja cada vez peor la heterogeneidad y la complejidad de un trabajo socializado, en que la parte de trabajo muerto (el trabajo de las generaciones precedentes acumulado en forma de técnicas y de saberes) es cada vez más importante. El coste social del trabajo se aleja cada vez más de la medida mercantil de su coste inmediato.

Gorz propone en este sentido la noción de “composición orgánica del trabajo”, expresando la relación entre trabajo vivo y trabajo muerto en el mismo proceso de trabajo. Ilustra así un aspecto particular de la tendencia general de evolución de la composición orgánica del capital. En cambio, cuando el mismo Gorz anuncia la desaparición del trabajo abstracto, extrapola de forma abusiva. El trabajo abstracto no desaparece: en su ansia de ganancia, el capital siempre tiene necesidad de trabajo vivo, aunque deba movilizar una cantidad creciente de trabajo muerto para ponerlo en valor. Después de la partida de ajedrez de Kasparov contra el ordenador, se dijo que la máquina había vencido al hombre. Pero *Deep Blue* nunca ha sido más que una masa considerable de trabajo muerto acumulado y socializado.

La reducción de la parte del trabajo industrial directamente productivo respecto a la suma del trabajo colectivo y al desarrollo de los servicios no significa por tanto el final del trabajo. Sólo manifiesta una modificación histórica de su composición orgánica. Con una dificultad añadida: las ganancias de productividad obtenidas en los sectores de producción de bienes no son fácilmente transferibles a los sectores de servicios como la sanidad o la educación, en las mismas condiciones de rentabilidad y de beneficio (no se puede curar a un enfermo o educar a un niño en la décima parte de tiempo, aunque sí se puede producir un automóvil o un televisor en diez veces menos de tiempo). A no ser que se reorganicen radicalmente estos servicios, que todavía son públicos, según una lógica mercantil estricta, con sectores rentables privatizados y sectores de asistencia mínima caritativa.

### **Del “sueño toyotista” a la pesadilla neoliberal**

Se puede comprobar ya que los “sueños toyotistas” de un trabajo autónomo, inteligente, recompuesto, no han durado mucho, que el trabajo se transforma de forma muy diferente a cómo se había anunciado hace una decena de años, y que por el contrario se implantan masivamente formas neotaylorianas en algunos sectores de servicios (hostelería, alimentación, oficinas).

Aunque Gorz comienza anunciando de forma imprudente que “la crisis (económica global) ha logrado superar la crisis del régimen fordista”, reconoce a continuación que “las condiciones de crecimiento endógeno no están reunidas”, e incluso constata una “vuelta al taylorismo”.<sup>14</sup> Subraya con toda razón la vuelta a formas de dependencia personal en la relación laboral, donde uno se ve obligado a venderse a sí mismo, y no sólo su tiempo y su fuerza de trabajo, siguiendo los caprichos del mercado (vendedoras “flexibles”, camioneros, disponibilidad permanente a domicilio). La ley del “mercado de empleo” de que hay que “saber venderse”, expresa crudamente esta realidad.

Thomas Coutrot por su parte estima que es “difícil encontrar indicios de un nuevo compromiso fordista”. La tesis de un modelo toyotista de recambio ha quedado invalidada por los hechos. En cuanto al fordismo, aunque sea *neo*, le parece superado en el marco de una fase híbrida de emergencia de un “régimen neoliberal” (de movilización de la fuerza de trabajo) y de cooperación forzada sometido a una presión extrema de los mercados financieros mundializados. El conflicto inherente a la relación salarial está lejos de desaparecer: no se puede pedir a la vez a los asalariados que se comporten como “sujetos en su trabajo” y seguir siendo “objetos en su empleo”, como



actores a corto plazo y como simples peones pasivos de las estrategias industriales o financieras a largo plazo.<sup>15</sup>

El trabajo y el asalariado no desaparecen, se metamorfosean. La ley del valor no desaparece por sí misma, sus contradicciones se exacerban. Hasta el punto de generar una verdadera crisis de civilización, que se manifiesta tanto en la masificación del paro y la exclusión como en las modalidades de la crisis ecológica.

Los retos del debate sobre el trabajo son muy concretos, como lo muestran las cuestiones de la reducción del tiempo de trabajo o del ingreso universal. Volvamos por un momento a Lafargue. Recuerda un texto de Napoleón, escrito el 5 de mayo de 1807: "Cuanto más trabajen mis pueblos, menos vicios habrá. Soy la autoridad, y estoy dispuesto a ordenar que el domingo, después de los oficios, se abran las tiendas y los obreros vayan a su trabajo". Prueba de que la controversia sobre el trabajo dominical no viene de ayer. Por el contrario, algunos patronos ilustrados consideraban ya la jornada de doce horas como excesiva y recomendaban su reducción a once horas: habiendo experimentado esta medida durante cuatro años "en nuestros establecimientos industriales, nos encontramos bien y la producción media, en vez de disminuir, ha aumentado". Tampoco es de ayer el "toma y daca", tiempo de trabajo contra productividad...

### **Trabajos prácticos**

Aunque es un elemento clave en la lucha contra el paro, la reducción del tiempo de trabajo no representa por sí sola una panacea. Sólo es eficaz si se inserta en un dispositivo más vasto de reorganización del trabajo, de la división del trabajo, de los horarios, de la formación, y a condición de ser ajustada regularmente con las ganancias de productividad. Para que esta lógica se imponga sobre la de la flexibilidad, tan del gusto de la patronal ilustrada, hace falta por tanto una sólida relación de fuerzas.

Ante la dificultad de construirla, muchos discursos ceden a la resignación y hacen de la necesidad virtud. El paro masivo se habría convertido en una fatalidad, el trabajo un género raro, en el mejor de los casos intermitente, en el peor inencontrable. De ahí la idea cada vez más extendida de desconectar del trabajo "el derecho a tener derechos". Es una idea seductora para los sectores excluidos, porque teoriza su cansancio en correr tras un empleo improbable.

Aquí se mezclan varias cuestiones. Aunque no se admita la idea de una desaparición del trabajo, se puede en cambio imaginar una transformación del mismo, en el sentido de una reducción de los empleos estables de por

vida, en favor de empleos alternos. Habría más intermitentes del trabajo como ya hay intermitentes del espectáculo: “El uso del trabajo tiende a convertirse en una secuencia de empleos, reconversiones, esperas, nuevos empleos; habría que considerar por tanto la verdadera capacidad de trabajo como la posibilidad de seguir estos itinerarios. El salario se convertiría en un salario de la disponibilidad, devengado tanto durante los períodos de espera de empleo como durante el empleo mismo”.<sup>16</sup> Vale. Pero, ¿quién garantizaría este “salario de disponibilidad”?

Algunos (como los autores del informe Boissonat) sueñan con un *pool* de empleadores que utilizan en función de sus necesidades un *pool* de mano de obra común, en cuyo caso se trataría simplemente de creciente flexibilidad y mayor dependencia. Otra hipótesis consistiría en establecer un estatuto del trabajador que sería reconocido no por una empresa particular, sino “por el Estado en tanto cooperativa de trabajadores”.<sup>17</sup> En este caso, no se trataría sólo de una socialización de la simple protección social, sino de una socialización y de una redistribución generalizada de la renta. Lo cual, estaremos de acuerdo, es poco compatible con la ley de mercado.

Las versiones más corrientes del ingreso de ciudadanía, tales como el “derecho al salario universal incondicional”, o el “ingreso social primario distribuido igualitariamente y de manera incondicional” (Jean-Marc Ferry), son por lo general mucho más modestas. Parten de la idea de que “la ideología del pleno empleo salarial es el mayor obstáculo a una solución positiva de la crisis”.<sup>18</sup> Por esta razón, lógicamente, admiten que “la garantía de un ingreso incondicional apenas aumenta las oportunidades de encontrar un empleo asalariado”. Se trata de hacer de la necesidad virtud.

El asunto se complica cuando se aventura en el peligroso ejercicio de la cuantificación. Gorz contrapone prudentemente al “ingreso de subsistencia” un “ingreso suficiente”. Pero, qué es lo que determina la suficiencia: ¿el salario mínimo interprofesional?, ¿el ingreso mínimo de inserción?, ¿la ayuda social suplementaria? Los intentos de cuantificar una prestación universal que sustituya a los mínimos sociales dentro de una lógica liberal conducen a institucionalizar una nueva plebe de excluidos, abocados al ingreso mínimo de inserción (en el mejor de los casos) y a los juegos televisados. La zanahoria de la renta universal se transforma entonces en máquina de guerra contra la seguridad social. Dos audaces economistas han cuantificado, con apoyo de especulaciones fiscales, la financiación de un ingreso universal en 2.400 francos anuales (60.000 pesetas), para concluir que una fórmula menos ambiciosa de 1.200 francos anuales (30.000 pesetas) plantearía ya “un problema serio”: “¿Permitiría esto volver a motivar a quienes ya están afecta-

dos por el Ingreso Mínimo de Inserción, algunos de los cuales son difíciles de reintegrar al mercado de trabajo?”. Habrá que dudarlo, sin duda. Y además, “todo depende del análisis que se haga del fenómeno del paro...”.<sup>19</sup> ¡Ni que decirlo!

Consciente del peligro, André Gorz reconoce la dificultad. Concede a la reivindicación del ingreso universal no un valor práctico de movilización inmediata, sino un “valor educativo”, ya que “no es realizable inmediatamente”. Esta reivindicación permitiría subrayar “el sinsentido de un sistema que realiza economías de tiempo de trabajo sin precedentes, pero convierte al tiempo así liberado en una calamidad”, porque no sabe ni repartirlo, ni repartir las riquezas producidas o productivas, ni reconocer el valor intrínseco del tiempo libre y del tiempo para actividades superiores. Cierto. Pero este ejercicio de pura pedagogía puede costar caro en la práctica, si desanima a los parados y a los excluidos de la lucha inmediata por el derecho al empleo o, a falta de ello, por el derecho a un ingreso que sólo la relación de fuerzas puede hacer que se aproxime al único mínimo social concebible, el salario mínimo.

La oposición entre derecho al ingreso y derecho al empleo se vuelve decididamente perversa cuando se alía, tal como lo hace Jean-Marc Ferry, con la idea de que el problema ya no es la explotación, sino la exclusión, como si la segunda no fuese la consecuencia de la primera, como si ambas no fuesen el derecho y el revés de la relación salarial. Este postulado conduce a una crítica simétrica de una pretendida “crispación obrerista” en la reivindicación del pleno empleo y en la defensa de los derechos adquiridos, y de un “credo modernista” en las virtudes del progreso. La paradoja es que la versión liberal del ingreso universal lleva a una monetarización generalizada de las relaciones sociales en detrimento de un desarrollo del servicio público y de espacios de gratuidad sustraídos a la lógica mercantil.

Gorz es desde luego más lúcido: “Llevado a sus últimas consecuencias, la prestación universal de un ingreso social suficiente equivale a una puesta en común de las riquezas socialmente producidas. A una puesta en común, no a un reparto. El reparto viene después”.<sup>20</sup> Así es, ya que un ingreso que garantice el derecho a la existencia entraría en contradicción directa con el sacrosanto derecho de propiedad. Todo el problema se reduce entonces a construir la relación de fuerzas que permita imponerlo.

André Gorz encuentra las mismas dificultades que en el caso de la prestación universal cuando aborda el tema de la cooperación y la multiactividad. Se trataría en concreto de “crear espacios ambivalentes”,

de manera que cada cual pueda pertenecer a cooperativas de autoproducción, para desarrollar una economía de trueque que favorezca la economía local y la producción directa de valores de uso.

### **¿Un mercado sin relaciones mercantiles?**

Pero estos enclaves microeconómicos no mercantiles continuarían coexistiendo con la regulación mercantil macroeconómica: “A diferencia de las Bolsas de Trabajo británicas del siglo XIX, basadas en el trueque de trabajo, los círculos de cooperación no abolen ni la moneda ni el mercado, pero abolen el poder del dinero, las ciegas leyes del mercado”.<sup>21</sup> Esta abolición del poder del dinero y de la ceguera del mercado... dentro del respeto al mercado parece un prodigio. Gorz se contenta con afirmar que la moneda local no puede servir para el enriquecimiento de unos en detrimento de otros, para el beneficio personal y el enriquecimiento privado, como si la presión ambiental del mercado no fuera a acabar disolviendo las mejores intenciones. Muchas historias de cooperativas obreras muestran el proceso desde el momento en que la relación de fuerzas social general se deteriora.

Invocando una moneda local que limita la propiedad privada y el poder de compra de cada cual “a lo que puede retirar del bien común para su uso personal y las necesidades de su familia”, Gorz cita significativamente a Locke y cae en la utopía precapitalista de una sociedad de pequeños productores propietarios independientes. Su fórmula de una “moneda-tiempo” o de una “moneda-trabajo”, opuesta al dinero oficial, retoma la utopía clásica del pago directo en bonos horarios de trabajo sin transacción mercantil. Esta “moneda-tiempo” no tendría curso más que “dentro del círculo que la emite”. Sería “de caducidad corta y convertibilidad limitada”. ¡Y no sería acumulable!

En *Miseria de la Filosofía*, Marx desenmascara el mito proudhoniano de un reparto que “transforma a todos los hombres en trabajadores inmediatos que intercambian cantidades de trabajo iguales”. A esto se llegaría decretándose la abolición del valor, en lugar de crear las condiciones para su desaparición efectiva. El intercambio directo de cantidades de trabajo entre trabajadores inmediatos es una mala robinsonada basada en la ilusión de poder liberar al intercambio individual directo de cualquier antagonismo social.

Diez años más tarde, en la *Contribución* de 1859, Marx la emprende con John Gray, para quien el productor recibiría un recibo certificando una cantidad de trabajo contenida en la mercancía y expresada directamente en tiempo de trabajo. Esta sugerencia topa con el callejón sin salida de saber

por qué el valor se expresa precisamente en precio: Gray “se figura sencillamente que las mercancías podrían relacionarse directamente las unas con las otras como productos del trabajo social”. Sueña así con la vuelta a una economía de trueque donde el misterio de la mercancía se disiparía como por encanto. Ahora bien, las mercancías deben ser reconocidas como “trabajo social general”. No se puede reconocer, como lo hace Gray, el tiempo de trabajo contenido en las mercancías “inmediatamente, social”, es decir como “tiempo de trabajo de individuos directamente asociados”, a no ser en una sociedad comunista donde la planificación y la democracia autogestionaria realizan esta asociación.

En fin, en la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx vuelve a abordar la cuestión de los bonos de trabajo como una hipótesis para la sociedad comunista, en la que el productor recibiría “el equivalente exacto de lo que ha dado a la sociedad por medio de su trabajo”. Pero este principio, formalmente igual, no realizaría más que una igualdad primitiva, en realidad desigualitaria. Sólo una gestión colectiva democrática del excedente social permitiría una redistribución social equitativa: la mediación mercantil y monetaria no puede por tanto ser sustituido por un simple intercambio directo entre productores, sino por una mediación explícitamente política, la de la deliberación democrática.

La polémica sobre los bonos de trabajo ha sido bien resumida por Stavros Tombazos: “Si el valor se desdobra en valor y precio, el mismo tiempo de trabajo se presenta a la vez como igual y desigual a sí mismo, lo cual es, desde el punto de vista de los bonos de trabajo, imposible”.<sup>22</sup> La forma monetaria es la forma misma de esta desdoblamiento. No puede ser superada sin que lo sea también la regulación mercantil. Gorz por su parte es bien consciente de ello: “Existe una necesidad y un problema de mediaciones entre cada comunidad local y la sociedad, y entre las comunidades mismas y las sociedades mismas; estos problemas y estas mediaciones son las de la política, política que no desaparecerá por encanto en favor de las relaciones comunicacionales y consensuales de las comunidades”.<sup>23</sup> En efecto. Pero decir que la mediación política se impone sobre la mediación mercantil es plantear otro horizonte estratégico que el modesto objetivo de los “espacios ambivalentes”.

Ya se trate de la prestación universal o de multiactividad cooperativa, se encuentra la misma ambigüedad de respuestas de doble filo, desde el momento en que se abstraen de las condiciones concretas de la lucha y de las relaciones sociales: pueden inscribirse tanto en una perspectiva liberadora más allá del capitalismo, como servir de maquillajes y de expedientes a las reformas neoliberales.

Las fórmulas aproximativas de Gorz sobre la desaparición del trabajo, sobre la superación del régimen fordista, o sobre la superación del trabajo abstracto, no son simples torpezas. Sustentan los equívocos de su opción programática, comenzando por el postulado de que “el verdadero trabajo ya no está en el trabajo” y que “la sociedad del trabajo ha muerto”.

La vida, en adelante, estaría en otra parte.

### ¿Más allá del trabajo?

Y sin embargo, las patologías del no-trabajo recuerdan a diario la importancia de la socialización por el trabajo. Y sin embargo, invocando la famosa “neurosis del domingo”, Daniel Mothé ha criticado muchas veces “el mito del tiempo liberado”: a trabajo alienado, ocio alienado, tribus deportivas, juegos televisados y tamaguchis domésticos...<sup>24</sup>

Gorz parte de la constatación de que, en el acto de trabajar, “la actividad práctico-sensorial” queda reducida a “una pobreza extrema”, para concluir que el trabajo ya no es “la puesta en forma apropiativa del mundo objetivo” y que la sociedad de trabajo se ha convertido en “un fantasma superviviente fantasmagóricamente a su extinción”. Habría que “atreverse a desear el Éxodo de la sociedad del trabajo”.

¿Éxodo o Exilio? ¿Hacia dónde?

La expresión presenta un primer inconveniente muy concreto: renuncia a la batalla por el derecho al empleo, considerada desde ese momento como una batalla de retaguardia perdida de antemano. Tiene también por efecto una confusión ideológica.

¿Qué es lo otro, lo que está más allá del trabajo?

¿El reposo? ¿El tiempo libre? “La pereza”, habría respondido Lafargue.

Sólo en el siglo XVI las palabras trabajo y trabajar (derivadas del siniestro *tripalium*) vinieron a sustituir a las de obrar o laborar. El cambio terminológico acompañaba a un cambio social. El advenimiento del trabajo asalariado determina las modalidades del no-trabajo. El reposo (que algunos estudios denominan significativamente “des-fatiga”) corresponde entonces más o menos al tiempo necesario para la reconstitución de la fuerza de trabajo. Más allá del simple reposo, el ocio sería ya una parte de tiempo liberado, de tiempo para sí, a la vez que el ocio de consumo queda como la fiel imagen invertida del trabajo, cuyas formas de alienación reproduce.

La “pereza” con la que soñaba Lafargue evocaría más una forma contemporánea y plebeya del *otium* de los antiguos, cuya traducción es dificultosa: ¿ociosidad, dejar de trabajar? El *otium* no se oponía al trabajo, sino al *negotium*, al cuidado de la vida interesada. Jean-Claude Milner lo define no

simplemente como un tiempo desligado de las obligaciones del trabajo (reposo o tiempo libre), sino como un tiempo ante sí, un tiempo en sí, el tiempo de las libertades y de la cultura, de las letras y de las artes, de las amistades, del amor y del placer.<sup>25</sup> Pero la sociedad del beneficio confunde reposo, tiempo libre y *otium*, los mezcla estrechamente, integrando las obras de la cultura en las normas de ocio y en el ritual del intercambio mercantil. A diferencia del tiempo libre, el tiempo del *otium*, sin equivalente mercantil, sería el de la obra y el “tiempo reencontrado”.

Esta búsqueda de un tiempo perdido se aproxima mucho a las opiniones sobre la “vida activa”, de Hannah Arendt, para quien el trabajador universal ha perdido el sentido de la obra (sustituida por trabajo), del uso (sustituido por consumo), y de la acción. Articula su planteamiento en torno a la distinción entre vida activa y vida contemplativo, y a la doble crítica de la contemplación platónica y de la valorización moderna exclusiva del trabajo. En su opinión, el trabajo extrae su carácter temporal de la naturaleza transitoria de las cosas producidas para subsistir. Corresponde en este sentido a la naturalidad biológica de la especie. La obra, por el contrario, constituye el reino de lo duradero, la condición humana de pertenencia al mundo, que corresponde a la no-naturalidad. La acción, en fin, es la única actividad que pone “directamente en relación a los hombres” y que corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que son *hombres*, y no *el hombre*, quienes habitan el mundo. El trabajo asegura la supervivencia del individuo y de la especie. La obra confiere una duración a la futilidad de la vida mortal y a la fugacidad del tiempo humano. La acción, “en la medida en que se dedica a fundar y mantener los organismos políticos, crea la condición del futuro, es decir de la Historia”.

Sustituyendo la obra por el trabajo, la modernidad capitalista habría vuelto el mundo inhabitable y lastrado con un acontecimiento amenazador: “El advenimiento de la automatización vaciará probablemente en pocas décadas las fábricas y liberará a la humanidad de su carga más antigua y más natural, la servidumbre respecto a la necesidad. En ello todavía está en juego un aspecto fundamental de la condición humana”. Pero “ocurre como en los cuentos de hadas, en los que el deseo resulta ser un engaño. Una sociedad de trabajadores se va a librar de las cadenas del trabajo, y esta sociedad no sabe nada de las actividades más elevadas y enriquecedoras para las cuales merecería la pena ganar esta libertad”.

Por ello el vértigo de Hannah Arendt ante la idea de una sociedad de “trabajadores sin trabajo”, privados de la “única actividad que les queda”:

“¡No se puede imaginar nada peor!”.<sup>26</sup> Este peligro, en su opinión, va unido a otro: “Que la política desaparezca por completo del mundo”. No encuentra otros medios de conjurarlo que la actualización radical del “único elemento utópico” de Marx: “Que la emancipación del trabajo en la época moderna, no sólo fracase a la hora de instaurar una era de libertad universal, sino que conduzca por el contrario a hacer inclinar a toda la humanidad por primera vez bajo el yugo de la necesidad, es un peligro del que se había dado cuenta Marx cuando subrayaba que el objetivo de la revolución no podía ser la emancipación, ya realizada, de las clases trabajadoras y que debía consistir en emancipar al hombre del trabajo. A primera vista, este objetivo parecía utópico, el único elemento estrictamente utópico de la doctrina de Marx”. Y sin embargo, los progresos de la automatización hacen que “se pueda preguntar si la utopía de ayer no será la realidad de mañana”.<sup>27</sup>

Pero allí donde los románticos oponen al trabajo asalariado/alienado la vuelta a la sacralización de la obra, allí donde la propia Hannah Arendt le contrapone la “vida activa de los griegos”, se trata por el contrario de concebir la superación efectiva de este modo de trabajo históricamente determinado, para lo cual el desarrollo de las fuerzas productivas reúne las condiciones concretas. Por medio de la incorporación del trabajo intelectual al trabajo complejo cada vez más socializado, un número creciente de trabajos incluyen una parte de creación tendiendo a reconciliar y a mezclar trabajo y *otium*. El ansia de beneficios del capital constituye el principal obstáculo a esta tendencia. La intuición emancipadora de Marx no aparece tan “utópica” como aparecía a primera vista: “Desde el momento en que el trabajo comienza a ser repartido, cada cual tiene una esfera de actividad exclusiva y determinada que le viene impuesta y de la que no puede salir; es cazador, pescador o pastor o crítico, y debe continuar siéndolo si no quiere perder sus medios de existencia; mientras que en la sociedad comunista, donde cada cual no tiene una esfera de actividad exclusiva, aunque puede perfeccionarse en la rama que desee, la sociedad reglamenta la producción general, lo que crea para mí la posibilidad de hacer hoy tal cosa, mañana tal otra, cazar por la mañana, pescar por la tarde, practicar la ganadería al atardecer, hacer crítica después de la comida, según mis ganas, sin convertirme por ello en cazador, pescador, pastor o crítico...”<sup>28</sup>

Bajo el régimen del capital, el trabajo alienado, la división del trabajo, la ley del mercado y la propiedad privada forman un cuadro infernal coherente. No se puede escapar de la alienación de la relación salarial sin plantear al mismo tiempo la cuestión de la apropiación social, de la planificación democrática de la economía y de la sustitución de la división del trabajo.



## El trabajo de la contradicción

El dogma del trabajo liberador y la profecía del final del trabajo tienen en común su unilateralidad. El primero sólo considera la dimensión antropológica del trabajo, haciendo abstracción de su carácter históricamente determinado. El segundo sólo tiene en cuenta su carácter concretamente alienado y alienante, haciendo abstracción de sus potencialidades creadoras. En realidad, en “la imbricación de la acción y del trabajo”, las dimensiones antropológicas e históricas están estrechamente combinadas. Aunque la alienación domina con mucho el trabajo asalariado, queda al mismo tiempo un proceso de socialización “forzosamente ambivalente”.<sup>29</sup> Como ocurre en el deporte de competición, la sumisión al principio del rendimiento y del resultado no consigue borrar completamente todo resto de inspiración lúdica: si el espectáculo deportivo se redujese a una pura explotación del cuerpo, sería incapaz de cumplir su función de comunión consensual.

No se trata de negar esta contradicción, sino de instalarse en ella para trabajarla. Detrás del trabajo obligado persiste, aunque sea en forma débil, sorda, esta “necesidad de lo posible” que diferencia la actividad humana de la plenitud simplemente vegetativa. Es el signo mismo de su finitud y de su capacidad para “ir más lejos”, para mejor o para peor.

## Notas:

\* Tomado de *Viento Sur*, número 44, junio de 1999, Madrid.

<sup>1</sup> André Gorz, *Misère du présent, richesse du possible*, Galilé, 1997, p. 97.

<sup>2</sup> Dominique Méda, *Le Travail, une valeur en volie de disparation*, Abier, 1995, p. 19.

<sup>3</sup> Hannah Arendt, *Cotidition de l'homme moderne*, Agora, 1994, p. 157.

<sup>4</sup> Karl Marx, *Manuscritos de 1844*, núm. 22.

<sup>5</sup> Ver también el comentario de esta cita por Nicolas Grimaldi (*Le Travail, communion et communications*, PUF, 1998): “El trabajo consistiría en efecto en dar su vida y suscitar por este don único la alegría de otra vida. Pero a diferencia del amor aunque es también una manera de dar irreversiblemente su vida, sin resto, sin reservas, sin embargo no impone su persona. Bajo su forma anónima, silenciosa, desdibujada y discreta, el trabajo es el incógnito del amor”. Pero “para quien tiene que acudir a su empleo mecánicamente, a horas fijas, con gestos siempre idénticos, el trabajo no es ningún desencadenamiento del futuro en el presente, sino por el contrario este estancamiento del presente que le impide despegar nunca” (pp. 131-136).

<sup>6</sup> Karl Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Ver también Jean Louis Bertocchi, *Marx et le sens du travail*, Editions sociales, 1996.

<sup>7</sup> Pierre Naville, *Le nouveau Léviathan*, Anthropos, tomo II, p. 407.

<sup>8</sup> Coriolis, *Du calcul et de l'effét des machines*, 1829.

- <sup>9</sup> Karl Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*.
- <sup>10</sup> Karl Marx, *Manuscritos de 1857-1858*, tomo II.
- <sup>11</sup> André Gorz, *op. cit.*, p. 146.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 148.
- <sup>13</sup> Thomas Coutrot, *L'entreprise néo-libérale, nouvelle utopie capitaliste*, I.a Découverte, 1998, pp. 223-224.
- <sup>14</sup> André Gorz, *op. cit.*, pp. 17, 43.
- <sup>15</sup> Thomas Coutrot, *op. cit.*, pp. 83, 245.
- <sup>16</sup> André Gorz, *op. cit.*, p. 60.
- <sup>17</sup> Ver Pierre Rolle, *Où va le salariat*, Cahiers libres, 1996, p. 2.
- <sup>18</sup> Jean-Marc Ferry, *L'allocation universelle, pour un revenu de citoyenneté*, Cerf, 1996, p. 151.
- <sup>19</sup> François Bourguignon y Yoland Bresson, *Le Monde*, 8/4/97.
- <sup>20</sup> André Gorz, *op. cit.*, p. 148.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 169.
- <sup>22</sup> Stavros Tombazos, *Les temps du Capital*, Cahiers des Saisons, 1994.
- <sup>23</sup> André Gorz, *op. cit.*, p. 176.
- <sup>24</sup> Ver en especial Daniel Mothé, "Le mythe du temps libéré" y "Temps libre, quel avenir", en *Le travail, quel avenir*, colectivo, Folio, 1997.
- <sup>25</sup> Jean-Claude Milner, *Le salaire de l'ideal*, Seuil, 1997.
- <sup>26</sup> Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 37-38.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 181-183.
- <sup>28</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *La ideología alemana*.
- <sup>29</sup> Christophe Dejour, *Souffrance en France*, Seuil, 1998.

# Periferias

---

Revista de Ciencias Sociales  
Ediciones FISyP Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas

---