

**ANDRE  
GORZ**

---

**METAMORFOSIS  
DEL TRABAJO**

---

**EDITORIAL SISTEMA**

---

COLECCION  
POLITEIA

**ANDRE  
GORZ**

**METAMORFOSIS  
DEL TRABAJO**

**BUSQUEDA DEL SENTIDO**

**Crítica de la razón económica**

**EDITORIAL SISTEMA**

---



INVESTIGACIONES  
SOCIALES

*A Dorine*

Título original: *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*

© Editions Galilée, 1991

© Fundación Sistema & Iniciativas Editoriales Sistema, S. A.  
c/ Fuencarral, 127 - 28010 Madrid

Traducción de Mari-Carmen Ruiz de Elvira

ISBN: 84-86497-28-0

Depósito legal: M. 5.538-1995

Fotocomposición e impresión:  
Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa  
Paracuellos de Jarama (Madrid)

*Lo que propongo en las páginas que siguen es reconsiderar la condición humana desde el punto de vista de nuestras experiencias y nuestros temores más recientes. Se trata aquí evidentemente de reflexión, y la irreflexión me parece una de las principales características de nuestro tiempo. Lo que propongo es, pues, algo muy simple: nada más que pensar lo que hacemos.*

HANNAH ARENDT



# Introducción

---

No estamos discutiendo la crisis de la modernidad; estamos discutiendo la necesidad de modernizar los supuestos sobre los que está fundada la modernidad. La crisis actual no es la crisis de la Razón sino la crisis de los motivos irracionales, desde ahora manifiestos, de la racionalización tal como ha sido acometida.

La crisis actual no significa para el proceso de modernización la entrada en un callejón sin salida y la necesidad de desandar lo andado; significa la necesidad para la modernización de *modernizarse*, de insertarse reflexivamente en el campo de su acción: de *racionalizar la propia racionalización* <sup>1</sup>.

Si, en efecto, se define la modernización como una diferenciación cultural de las distintas esferas de vida y una laicización de las actividades que le corresponden, la tarea dista mucho de estar acabada. Tal como se ha desarrollado hasta ahora, el pro-

ceso de modernización ha producido sus propios mitos, ha cultivado un nuevo «credo» no sometido al examen argumentado y a la crítica racional. Los límites que así ha asignado a la racionalización se han hecho indefendibles. Lo que los «posmodernos» toman como el fin de la modernidad y la crisis de la Razón es en realidad la crisis de los contenidos irracionales, cuasi religiosos, sobre los cuales se ha edificado esa racionalización selectiva y parcial que es el industrialismo, portador de una concepción del universo y de una visión del futuro a partir de ahora insostenibles.

En tanto que no nos hayamos desembarazado de esa visión, seguiremos replegándonos frioleraamente en unas exageradas nostalgias del pasado y en las obstinadas búsquedas privadas, incapaces de dar un sentido, de imprimir una orientación, a las mutaciones que han destruido nuestras creencias pasadas.

Con estas observaciones no trato de insinuar que la racionalización pueda o deba extenderse indefinidamente para abarcar todo lo que todavía parece escapársele. Por el contrario: haré ver que existen límites ontológicos, existenciales, para la racionalización y que esos límites solamente pueden ser superados por unas pseudo-racionalizaciones irracionales, en las que la racionalización se convierte en su contrario.

La delimitación de la esfera de lo que es racionalizable será uno de los principales objetos de este ensayo. Tomaré como punto de partida el comentario de un texto que, involuntariamente, nos hace casi tocar con las manos la crisis de esa racionalidad particular que es la racionalidad económica, inconsciente de la estrechez de sus límites, para volver luego al examen de los supuestos ideológicos y éticos que han hecho posible su extensión más allá del campo práctico en el que es aplicable.

En un artículo típico del pensamiento económico dominante, Lionel Stoleru escribe:

«Una oleada de progresos tecnológicos hace inútiles toda una serie de trabajos y suprime masivamente empleos sin, por otra parte, crear otros tantos... [Ella] va a permitir producir más y mejor con menos esfuerzos humanos: las economías de precio de coste, las economías de tiempo de trabajo van a mejorar el poder adquisitivo y a *crear por otro lado en la economía (aunque no sea más que en las actividades dedicadas al ocio) nuevos campos de actividad*»<sup>2</sup>.

Más adelante, Stoleru vuelve sobre este último punto para precisar que estas nuevas actividades son unas actividades *remuneradas*, unos *empleos*, aun cuando hablando propiamente no son «trabajo» tal como hasta aquí se entendía este término: «La sustitución del trabajo humano por la robótica y la telemática (...) permite extraer un valor superior al salario pagado anteriormente. (...) Este valor está disponible *para remunerar a quien ha perdido su empleo*. El paro es más un desplazamiento de actividad que una supresión de empleo.»

El interés de este texto aparentemente económico radica en la riqueza de los sentidos explícitos e implícitos que en él se superponen. En primer lugar, a diferencia de la mayor parte de los ideólogos patronales y de los dirigentes políticos, Stoleru no niega que la presente mutación técnica economice tiempo de trabajo *a escala de la sociedad* y no solamente a escala de la empresa: esta mutación permite producir más y mejor con menos horas de trabajo y con menos capital; permite bajar el coste salarial pero también el coste en capital por unidad de producto<sup>3</sup>. La informatización y la automatización tienen, pues, una racionalidad económica, la cual se define precisamente por la preocupación de *economizar*, es decir, de emplear los factores de producción de la manera más eficaz posible. Más adelante tendremos que volver de nuevo a este tipo de racionalidad, para captar mejor su naturaleza. Por el momento basta con dejar constancia de que una racionalidad que tiene como fin *economizar* los «factores» exige que la utilización de estos factores sea medible, calculable, previsible y que, por consiguiente, puedan ser expresados, cualquiera que sea su naturaleza, en una misma unidad de medida. Esta unidad de medida es el «coste» por unidad de producto, coste que, a su vez, es función del tiempo de trabajo (del número de horas trabajadas) que entrañan el producto y los medios (principalmente: el capital, que es trabajo acumulado) que sirven para producirlo.

Desde el punto de vista de la racionalidad económica, el tiempo de trabajo economizado, a escala de la sociedad, gracias a la eficacia creciente de los medios empleados, es tiempo de trabajo disponible para una producción adicional de riquezas. Es realmente esto lo que nos dice Stoleru, con una ciera insistencia, puesto que vuelve a ello por dos veces. El tiempo de trabajo economizado, escribe, «permite remunerar a quien ha perdido su

empleo», dándole trabajo en otra actividad económica distinta, o remunerándole unas actividades que, hasta ese momento, no estaban remuneradas ni eran consideradas como parte de la economía. Permite crear nuevos empleos «en otro lugar dentro de la economía», y Stoleru precisa: «Aunque sea en las actividades dedicadas al ocio.»

El modelo considerado implícitamente es, pues, el de una economía que no deja de englobar nuevos campos de actividad a medida que se libera tiempo de trabajo en los campos que hasta entonces ocupaba. Sin embargo, esta extensión del campo de la economía va a conducir, de conformidad con su propia racionalidad, a nuevas economías de tiempo. Economicizar (*économiser*), es decir, incluir en el campo de la economía lo que todavía estaba excluido de él, quiere decir que la racionalización económica generadora de ganancias de tiempo va a ganar terreno y a liberar cantidades crecientes de tiempo disponible.

Esto queda bien claro si tenemos en cuenta algunas de las orientaciones más comúnmente propuestas para asegurar un «nuevo crecimiento»: apuntan, por una parte, a la informatización y la automatización de las tareas domésticas (*teleshopping*, cocina automática programable por ordenador, casa electrónica, etc.) y, por otra, a la industrialización y la informatización, al menos parcial, de los servicios de restauración, limpieza, cuidados corporales, enseñanza, puericultura, etc. La racionalización económica está así destinada a entrar en la esfera de la «reproducción», en la que aún prevalece el trabajo doméstico no remunerado y no contabilizado, y ni siquiera, lo más a menudo, tenido en cuenta. La ganancia de tiempo, en particular la liberación de las mujeres o de las familias con respecto a las tareas domésticas, es el fin explícito de las innovaciones propuestas.

Decir que estas innovaciones van a «crear empleo» es una forma paradójica de negar la racionalidad económica que, por otra parte, les sirve de justificación: los *fast foods*, los robots caseros, los ordenadores domésticos, las peluquerías exprés, etc., no tienen como fin *dar trabajo* sino economizarlo. Si bien exigen realmente trabajo remunerado, es decir, empleos, la cantidad de este trabajo es muy inferior a la cantidad de trabajo doméstico economizado. Si éste no fuera el caso, esos productos y servicios serían económicamente inaccesibles y carecerían de interés para la inmensa mayoría de las personas: para ganar una hora de tiem-

po disponible, un asalariado medio debería gastar el salario de una hora de trabajo o más; debería trabajar al menos una hora más para procurarse una hora suplementaria de tiempo liberado; todo el tiempo ganado a las tareas domésticas tendría que ser trabajado (o trabajado de más) en la fábrica o en la oficina, etc. Ahora bien, el valor de uso de los equipamientos domésticos y de los servicios industrializados depende precisamente, por el contrario, de la ganancia *neta* de tiempo que procuran; y su valor de cambio, de su elevada productividad horaria; para ganar con qué pagarse esos productos o servicios, el usuario pasa en el trabajo mucho menos tiempo del que gastaría para prestarse esos servicios por sí mismo. Se trata realmente de una liberación de tiempo a escala de la sociedad.

La cuestión es saber qué sentido y qué contenido se quiere dar a ese tiempo liberado. La razón económica es fundamentalmente incapaz de responder a esta cuestión. Considerar, como lo hace Stoleru, que va a llenarse con actividades que se desplazan «a otro lugar dentro de la economía, aunque no sea más que a actividades dedicadas al ocio», es olvidar que cuando las ganancias de tiempo en las actividades económicas clásicas son utilizadas para economicizar unas actividades hasta entonces excluidas del campo de la economía, de ese desplazamiento se van a derivar unas ganancias de tiempo adicionales. La extensión del campo de la racionalidad económica, hecha posible por las economías de tiempo de trabajo, conduce a economías de tiempo incluso en unas actividades que, hasta entonces, no eran consideradas como trabajo. Los «progresos tecnológicos» plantean así, inevitablemente, la cuestión de contenido y del sentido del tiempo disponible; mejor todavía: de la naturaleza de una civilización y de una sociedad en las que la extensión del tiempo disponible prevalece con mucho sobre la del tiempo de trabajo —y en las que, en consecuencia, la racionalidad económica deja de regir el tiempo de todos.

Incluir el ocio en el campo de la economía y plantear que su extensión será generadora de nuevas actividades económicas es una forma, a primera vista paradójica, de eludir esa cuestión. Las actividades dedicadas al ocio tienen, en efecto, una racionalidad opuesta a la de las actividades económicas: no son productoras sino consumidoras de tiempo disponible; no pretenden ganar tiempo sino gastarlo. Son el tiempo de la fiesta, de la pro-

digalidad, de la actividad gratuita que no tiene otro fin que ella misma. En resumen, ese tiempo no sirve para nada, no es el medio de ningún fin diferente de sí mismo, y las categorías de la racionalidad instrumental (eficacia, rendimiento, resultados) no le son aplicables, salvo para pervertirlo.

Afirmar, como lo hace Stoleru, que el tiempo libre engendra, e incluso exige, nuevas actividades remuneradas no es, sin embargo, totalmente absurdo, a condición de considerar la sociedad no como una unidad sino como una dualidad económica. Y es esto lo que hacen la mayor parte de los autores. La sociedad, según su concepción, continuará inevitablemente escindiéndose. Esta escisión tendrá (y tiene ya) como motivo la muy desigual distribución de las economías de tiempo de trabajo: unos, cada vez más numerosos, seguirán siendo expulsados del campo de las actividades económicas o serán mantenidos en su periferia. Otros, en cambio, trabajarán tanto o incluso más que ahora y, en razón de sus resultados o de sus aptitudes, dispondrán de ingresos y poderes económicos cada vez más altos. Renuentes a desprenderse de una parte de su trabajo y de las prerrogativas y poderes vinculados a su empleo, esta élite profesional sólo puede acrecentar sus ocios encargando a terceros que le procuren tiempo disponible. Va, pues, a pedir a esos terceros que hagan en su lugar lo que puede hacer cualquiera, en particular todo el trabajo llamado de «reproducción». Y va a comprar servicios y equipamientos que permitan ganar tiempo *incluso cuando esos servicios y equipamientos exijan más tiempo para ser producidos del que economizarían a un usuario medio*. Va, pues, a desarrollar unas actividades que, sin racionalidad económica a escala de la sociedad, puesto que exigen más tiempo de trabajo a los que las atienden del que hacen ganar a los que se benefician de ellas, corresponden solamente al interés particular de esa élite profesional capaz de comprar tiempo a un precio muy inferior al que ella misma puede venderlo. Esas actividades son actividades de *servidor*, cualquiera que, por lo demás, sea el *status* y el modo de remuneración de quienes las realicen.

La escisión de la sociedad en dos clases hiperactivas en la esfera económica, por una parte, y una masa excluida o marginada con relación a esa esfera, por otra, permite, pues, el desarrollo de un subsistema en cuyo seno la élite económica compra tiempo libre haciendo trabajar en su lugar a terceros, a bajo pre-

cio, para su beneficio privado. El trabajo de los servicios personales y de las empresas suministradoras de los servicios personales libera tiempo para esa élite y hace agradable su vida; los ocios de las élites económicas procuran empleos, con la mayor frecuencia precarios y a la baja, a una parte de las masas expulsadas de la esfera de la economía.

Esta escisión no es evocada por Stoleru, pero Edmond Maire la admite de manera apenas velada en el análisis que sigue:

«Compraremos cada vez menos productos industriales: no en cantidad sino en valor, porque, con la automatización, el precio de la mayor parte de los productos bajará. El poder adquisitivo así liberado y el resultante del crecimiento futuro permitirán financiar la expansión de servicios llamados de proximidad... Desde estos momentos existe un poder de adquisición disponible en determinados usuarios»<sup>4</sup>.

Todo en este análisis está comprendido lo no-dicho siguiente: la automatización permite bajar los precios *porque reduce los costes salariales*, o, lo que viene a ser igual, los asalariados efectivos. Los que, gracias a la disminución de los precios, dispondrán de un poder adquisitivo adicional no serán evidentemente los trabajadores expulsados o excluidos de la producción sino los que conserven un empleo permanente y bien pagado. *Sólo ellos* podrán, pues, pagar(se) los servicios comerciales de proximidad del desarrollo de los que Edmond Maire espera «millones de empleos». Los asalariados, en esos empleos, estarán, por tanto, directa o indirectamente al servicio de las capas privilegiadas que se benefician de la automatización.

La distribución desigual del trabajo de la esfera económica y el desigual reparto del tiempo que libera la innovación técnica conducen así a que unos puedan comprar un suplemento de tiempo libre a otros y que estos últimos no tengan más remedio que ponerse al servicio de los primeros. Esta estratificación de la sociedad es distinta de la estratificación en clases. A diferencia de esta última, no refleja las leyes inmanentes al funcionamiento de un sistema económico cuyas exigencias impersonales se imponen a los gerentes del capital, a los administradores de las empresas tanto como a los asalariados; para una parte al menos de los pres-

tatarios de servicios personales se trata esta vez de una sumisión y de una dependencia personal frente a quienes se hacen servir. Renace una clase servil que la industrialización, después de la II Guerra Mundial, había abolido.

Algunos gobiernos conservadores y hasta algunos sindicatos legitiman y favorecen esta formidable regresión social con el pretexto de que permite «crear empleos», e incluso de que los servidores aumentan el tiempo que sus amos pueden dedicar a unas actividades económicamente muy productivas. Como si realmente los ejecutantes de los «trabajos humildes» no fueran capaces de realizar también un trabajo productivo o creativo; como si quienes se hacen servir fuesen irremplazablemente creadores y competentes a lo largo de toda su jornada; como si no fuera la idea misma que ellos se hacen de su función y de sus derechos la que quita sus oportunidades de inserción económica e integración social a los jóvenes llamados a entregarles sus cruasanes calientes, su periódico y su pizza a domicilio; como si, por último, la diferenciación de las tareas económicas exigiera un grado de especialización tal que la sociedad debiese inevitablemente estratificarse en una masa de ejecutantes, por una parte, y una clase, por otra, de decisores y de técnicos irremplazables y extenuados, que, para cumplir su tarea, tuvieran necesidad de una bandada de ayudantes al servicio de su persona.

Ciertamente, la existencia de una clase servil es menos patente hoy de lo que lo era en las épocas en las que las clases acomodadas mantenía una servidumbre numerosa fija, que en los censos británicos (bajo la rúbrica «criados y servidores personales») representaba, de 1851 a 1911, un 14 por 100 de la población empleada. Ello se debe a que, actualmente, los servicios a las personas están en gran parte socializados o industrializados: la mayoría de los servidores están empleados por empresas de servicios que alquilan a los particulares la mano de obra (precaria, empleada a tiempo parcial, pagada a destajo) que ellas explotan. Pero esto en realidad no cambia nada: se trata de un trabajo de servidor, es decir, de un trabajo que los que se ganan bien la vida transfieren, en beneficio personal y sin aumento de productividad, a aquellas personas para las cuales no hay empleo en la economía.

\* ||| Nos encontramos, pues, en un sistema social que no sabe ni distribuir, ni administrar, ni emplear el tiempo liberado; que se

asusta de su crecimiento mientras que hace todo lo posible por aumentarlo; y que finalmente no le encuentra otro destino que el de procurar por todos los medios amonedarlo: es decir, monetizar, transformar en empleos, integrar en la economía en forma de servicios mercantiles cada vez más especializados, incluso las actividades hasta ahora gratuitas y autónomas que podrían llenarlo de sentido.

Postular, como se hace comúnmente, que la totalidad del tiempo liberado por la racionalización y la tecnificación en curso pueda ser empleado de nuevo «en otro lugar en la economía», gracias a la extensión indefinida de la esfera económica, es postular que no existe límite para las actividades que pueden ser transformadas en servicios remunerados, generadores de empleos; dicho de otra manera, que todas las personas, o casi todas, se verán obligadas finalmente a vender a los otros un servicio especializado y a comprarles todos los que ellas no venden; que el intercambio mercantil de tiempo (sin creación de valor) puede englobar todos los campos de la vida, impunemente, sin invalidar el sentido de las actividades y relaciones que, gratuitas y espontáneas, tienen por naturaleza no *servir* para nada.

«Es una sociedad de trabajadores —escribía Hannah Arendt— que se va a liberar de las cadenas del trabajo, y esta sociedad ya no sabe nada de las actividades más altas y más enriquecedoras para las que valdría la pena obtener esa libertad... Lo que tenemos ante nosotros es la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, privados de la única actividad que les queda. No es posible imaginar nada peor»<sup>5</sup>.

Salvo quizás esto: el enmascaramiento en trabajo y en empleos de las actividades privadas, de las actividades de ocio y hasta las actividades, normalizadas, de la vida íntima. No estamos lejos de esto, volveré sobre ello de nuevo.

< La crisis es, de hecho, mucho más fundamental que una crisis económica y de sociedad. Lo que se viene abajo es la utopía en la que, desde hace dos siglos, vivían las sociedades industriales. Y empleo el término utopía en el sentido que la filosofía contemporánea le da: la visión de futuro por la que una civilización determina sus proyectos, en la que funda sus fines ideales y sus

esperanzas. Si una utopía se hunde, lo que entra en crisis es toda la circulación de los valores que regulan la dinámica social y el sentido de las prácticas. Es esta crisis la que nosotros vivimos. La utopía industrialista nos prometía que el desarrollo de las fuerzas productivas y la expansión de la esfera económica iban a liberar a la humanidad de la escasez, de la injusticia y del malestar; que iban a darle, junto con el poder soberano de dominar la naturaleza, el poder soberano de determinarse; y que iba a hacer del trabajo la actividad a la vez demiúrgica y auto-poyética en la que la realización incomparablemente singular de cada uno —a la vez derecho y deber— es reconocida como útil para la emancipación de todos.

De esta utopía no queda nada. Esto no quiere decir que todo sea ahora vano y que sólo nos quede someternos al curso de las cosas. Esto quiere decir que nos es preciso cambiar de utopía; porque mientras permanezcamos prisioneros de la que se viene abajo, seguiremos siendo incapaces de percibir el potencial de liberación que la actual mutación contiene y de sacar partido de dicho potencial imprimiendo su sentido a esta mutación.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Tomo la idea de racionalización reflexiva de Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1986.

<sup>2</sup> Lionel Stoleru, «Le chômage de prospérité», *Le Monde*, 31 de octubre de 1986. Las cursivas son mías.

<sup>3</sup> Este hecho todavía es discutido con frecuencia bajo el pretexto de que el capital fijo *por empleo* tiende a aumentar rápidamente en la industria y los servicios industrializados, y que el número de empleos no baja brutalmente. Ahora bien, ni el capital inmovilizado por cada empleo ni el número de empleos tienen la menor significación en cuanto a la manera en que evoluciona la cantidad de trabajo absorbido por la economía: solamente es significativo el número total de horas trabajadas en un año en el conjunto de la económica, es decir, el «volumen de trabajo».

A este respecto, las estadísticas alemano-occidentales, que (a diferencia de las francesas) miden regularmente este volumen anual, proporcionan los datos siguientes: el PIB alemán se multiplicó por 3,02 entre 1955 y 1985; el volumen anual de trabajo disminuyó un 27 por 100 durante ese período. De 1982 a 1986, disminuyó en un poco más de mil millones de horas, o sea, el equivalente a 600.000 empleos de tiempo completo. Desde 1984 a 1986, a pesar de una disminución del volumen de trabajo de 350 millones de horas, o sea, el equivalente a más de 200.000 empleos de tiempo completo, el número de personas empleadas aumentó en 200.000. Este aumento del número de activos se debió a la reduc-

ción de la duración contractual del trabajo y al crecimiento del número de empleos a tiempo parcial.

Es decir, repito, que las cifras referentes al número de parados y al número de personas empleadas no permiten medir ni la evolución de la productividad ni la evolución de la cantidad de trabajo utilizado por la economía.

<sup>4</sup> Edmond Maire, «Le chômage zéro, c'est possible», *Alternatives économiques*, 48, junio de 1987.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1961, págs. 11-12.

**PRIMERA  
PARTE**

---

**Metamorfosis  
del trabajo**

# I

---

## La invención del trabajo

Lo que nosotros llamamos «trabajo» es una invención de la modernidad. La forma en que lo conocemos, lo practicamos y lo situamos en el centro de la vida individual y social fue inventada y luego generalizada con el industrialismo. El «trabajo» en el sentido contemporáneo no se confunde ni con las tareas, repetidas día a día, que son indispensables para el mantenimiento y la reproducción de la vida de cada uno; ni con la labor, por muy obligada que sea, que un individuo lleva a cabo para realizar un cometido del que él mismo o los suyos son los destinatarios y los beneficiarios; ni con lo que emprendemos de *motu proprio*, sin tener en cuenta nuestro tiempo y nuestro esfuerzo, con un fin que solamente tiene importancia ante nuestros propios ojos y que nadie podría realizar en lugar de nosotros. Si hablamos de trabajo a propósito de esas actividades —del «trabajo do-



méstico», del «trabajo artístico», del «trabajo» de autoproducción— lo hacemos en un sentido fundamentalmente distinto del que tiene el trabajo situado por la sociedad en los cimientos de su existencia, a la vez medio cardinal y fin supremo.

Porque la característica esencial de este trabajo —el que «tenemos», «buscamos», «ofrecemos»— es la de ser una actividad en la esfera pública, demandada, definida, reconocida como útil por otros y, como tal, remunerada por ellos. Por el trabajo remunerado (y más particularmente por el trabajo asalariado) es por lo que pertenecemos a la esfera pública, conseguimos una existencia y una identidad sociales (es decir, una «profesión»), estamos insertos en una red de relaciones e intercambios en la que nos medimos con los otros y se nos confieren derechos sobre ellos a cambio de nuestros deberes hacia los mismos. Debido a que el trabajo socialmente remunerado y determinado es —incluso para aquellas y aquellos que lo buscan, se preparan para él o carecen de él— el factor, con mucho, más importante de socialización, la sociedad industrial se entiende como una «sociedad de trabajadores» y, como tal, se distingue de todas las que le han precedido.

Lo que quiere decir que el trabajo en el que se fundan la cohesión y la ciudadanía sociales no es reducible al «trabajo» en tanto que categoría antropológica o en tanto que necesidad para el hombre de producir su subsistencia «con el sudor de su frente». En efecto, este trabajo necesario para la subsistencia no pudo jamás convertirse en un factor de integración social. Era más bien un principio de exclusión: quienes lo realizaban eran tenidos como inferiores en todas las sociedades premodernas; pertenecían al reino natural, no al reino humano. Estaban sometidos a la necesidad, eran, pues, incapaces de la elevación de espíritu, del desinterés que capacitaban para ocuparse de los asuntos de la ciudad. Como lo demuestra con claridad Hannah Arendt<sup>1</sup>, apoyándose especialmente en los trabajos de Jean-Pierre Vernant, el trabajo necesario para la satisfacción de las necesidades vitales era, en la Antigüedad, una ocupación servil que excluía de la ciudadanía, es decir, de la participación en los asuntos públicos, a quienes lo realizaban. El trabajo era indigno del ciudadano no porque estuviera reservado a las mujeres y a los esclavos; muy al contrario, estaba reservado a las mujeres y a los esclavos porque «trabajar era someterse a la necesidad». Y

sólo podía aceptar este sometimiento aquel que, a la manera de los esclavos, había preferido la vida a la libertad y por consiguiente daba prueba de su espíritu servil. Así es como Platón encasillaba a los campesinos con los esclavos, y pensaba que los artesanos (*banausoi*), en la medida en que no trabajaban para la ciudad ni en la esfera pública, no eran por completo ciudadanos: siendo «su interés principal el oficio y no la plaza pública». El hombre libre se niega a someterse a la necesidad; domina su cuerpo con el fin de no ser esclavo de sus necesidades y, si trabaja, lo hace solamente para no depender de lo que él no domina, es decir, para asegurar o acrecentar su independencia.

La idea de que la libertad, es decir, el reino de lo humano, sólo comienza «más allá del reino de la necesidad» y que el hombre no surge como sujeto capaz de una conducta moral sino a partir del momento en que, dejando de expresar las imperiosas necesidades del cuerpo y su dependencia del medio, sus acciones son signos únicamente de su determinación soberana, ha sido una constante desde Platón hasta nuestros días. La encontramos especialmente en Marx, en el famoso pasaje del Libro III de *El capital* que, en aparente contradicción con otros escritos suyos, sitúa el «reino de la libertad» en un más allá de la racionalidad económica. Marx dice en ese pasaje que el «desarrollo de las fuerzas productivas» por el capitalismo crea «el germen de un estado de cosas» que permite una «reducción mayor del tiempo dedicado al trabajo material», y añade: «El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la miseria y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material... Al otro lado de la frontera comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad»<sup>2</sup> \*.

Como tampoco lo hace la filosofía griega, Marx, en este pasaje, no considera como signo de la libertad el trabajo que con-

\* *N. de la T.*: La traducción de esta cita de Marx es de Wenceslao Roces, *El capital*, III, Fondo de Cultura Economía, México, 1972, pág. 759.

En adelante, de existir versión en castellano de las obras citadas, utilizaré tal versión para las citas, incluyendo la correspondiente referencia bibliográfica entre corchetes al final de las notas del autor. Asimismo incluiré dicha referencia para aquellas otras obras simplemente mencionadas por éste, de las que también exista versión en castellano.

siste en producir y reproducir las bases materiales necesarias para la vida. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre el trabajo en la sociedad capitalista y el trabajo en el mundo antiguo; el primero se realiza en la esfera pública, mientras que el segundo permanece confinado en la esfera privada. En la ciudad antigua, la mayor parte de la economía es una actividad privada que no se desarrolla a pleno día, en la plaza pública, sino en el seno del dominio familiar. Este, en su organización y su jerarquía, estaba determinado por las necesidades de la subsistencia y de la reproducción. «La comunidad natural del hogar nacía de la necesidad y ésta regía todas las actividades de aquélla»<sup>3</sup>. La libertad sólo empezaba fuera de la esfera económica, privada, de la familia; la esfera de la libertad era la esfera, pública, de la polis. «La polis se distinguía de la familia en que no conocía más que "iguales", mientras que la familia era la sede de la más rigurosa desigualdad.» La familia debía «asumir las necesidades de la vida» con el fin de que la polis pudiera ser el dominio de la libertad, es decir, de la búsqueda desinteresada del bien público y de la buena vida.

«Todos los filósofos griegos, cualquiera que fuera su oposición a la vida de la polis, tenían como evidente que la libertad se sitúa exclusivamente en el dominio político, que la coacción es sobre todo un fenómeno prepolítico, que caracteriza a la organización familiar privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta última esfera por ser los únicos medios para dominar la necesidad (por ejemplo, gobernando a los esclavos) y para liberarse... La violencia es el acto propolítico de liberarse de las coacciones de la vida para acceder a la libertad del mundo.»

De este modo, la esfera privada, la de la familia, se confundía con la esfera de la necesidad económica y del trabajo, mientras que la esfera pública, política, que era la de la libertad, excluía rigurosamente las actividades necesarias o útiles del dominio de los «asuntos humanos». Cada ciudadano pertenecía simultáneamente a esas esferas cuidadosamente separadas, pasando continuamente de la una a la otra, y se esforzaba por reducir al mínimo el peso de las necesidades de la vida, por una parte descargándose de él en sus esclavos y su mujer, y por otra mode-

rando y limitando sus necesidades mediante una disciplina de vida frugal. La idea misma de «trabajador» era inconcebible en ese contexto: condenado a la servidumbre y a la reclusión en la domesticidad, el «trabajo», lejos de conferir una «identidad social», definía la existencia privada y excluía del dominio público a aquellas y aquellos que estaban sometidos a él.

La idea contemporánea del trabajo no aparecería realmente hasta la llegada del capitalismo fabril. Hasta entonces, es decir, hasta el siglo XVIII, el término «trabajo» (*labour, Arbeit, lavoro, travail*) designaba el esfuerzo de los siervos y los jornaleros que producían los bienes de consumo o los servicios necesarios para la vida que exigían ser renovados, día tras día, sin dejar nunca de obtenerlos. Los artesanos, en cambio, que fabricaban objetos duraderos, acumulables, que, con la mayor frecuencia, sus compradores legaban a su posteridad, no «trabajaban», «obraban» y en su «obra» podían utilizar el «trabajo» de azacanes destinados a desempeñar las tareas rudimentarias, poco cualificadas. Únicamente los jornaleros y los peones eran pagados por su «trabajo»; los artesanos se hacían pagar su «obra» según un baremo fijado por esos sindicatos profesionales que eran las corporaciones y las gildas. Estas proscribían severamente toda innovación y toda forma de competencia. Las técnicas o las máquinas nuevas tenían que ser aprobadas, en Francia, en el siglo XVII, por un consejo de ancianos del que formaban parte cuatro mercaderes y cuatro tejedores, y luego autorizadas por los jueces. Los salarios de los jornaleros y de los aprendices eran fijados por la corporación y no había ninguna posibilidad de que fueran negociados.

La «producción material» no estaba, pues, en su conjunto, regida por la racionalidad económica. No lo estaría ni siquiera con la extensión del capitalismo mercantil. Hasta alrededor de 1830 en Gran Bretaña, y hasta finales del siglo XIX en el resto de Europa, el capitalismo fabril, luego industrial, coexiste con la industria doméstica para la producción textil, cuya mayor parte está atendida por obreros a domicilio. La fabricación de tejidos —lo mismo que entre los campesinos el cultivo de la tierra— no es para los tejedores a domicilio un simple medio de subsistencia sino un *modo de vida* regido por unas tradiciones que —aunque sean irracionales desde el punto de vista económico— los propios comerciantes capitalistas respetan. Partes receptoras de

los beneficios de un sistema de vida que vela por los intereses respectivos de los unos y de los otros, los comerciantes no piensan ni siquiera en racionalizar el *trabajo* de los tejedores a domicilio, en ponerlos en competencia entre ellos, en buscar racional y sistemáticamente el mayor beneficio. A este respecto vale la pena citar la descripción que hace Max Weber del sistema de producción a domicilio y de su destrucción ulterior por el sistema de fábrica:

«Hasta mitad del siglo pasado, la vida del jefe de una empresa de trabajo doméstico (*Verlager*), al menos en muchas ramas de la industria textil continental, era bastante cómoda, juzgando desde nuestro punto de vista. Véase a grandes rasgos cómo transcurría: los campesinos acudían a la ciudad, donde habitaban los empresarios, con los tejidos fabricados por ellos con materias primas, también producidas por ellos en la mayoría de los casos (sobre todo, tratándose de lino). Se examinaba cuidadosamente la calidad de los tejidos, a menudo oficialmente, y el campesino recibía el precio acostumbrado. Los clientes de la empresa para la venta del artículo a las mayores distancias eran comerciantes intermediarios que, venidos también de fuera, solían comprar no por muestras, sino según las calidades tradicionales y en el mismo almacén, o que a veces habían encargado, con anticipación, volviéndose eventualmente a hacer encargos sobre esta base a los campesinos. Raramente visitaba a su clientela, y de hacerlo, era viaje largo que tardaba en repetirse; el resto del tiempo, bastaba la correspondencia y el envío de muestras que aumentaron lentamente. Las horas de despacho eran pocas, nunca más de cinco o seis al día, y con frecuencia menos; sólo durante la campaña cuando la había, aumentaba el trabajo; la ganancia era razonable, la suficiente para vivir con decoro y, en los buenos tiempos, capaz de llegar a convertirse en un pequeño capital; en general, los concurrentes se llevaban bastante bien entre sí, por la gran coincidencia en los principios del negocio. Y para completar el cuadro, una visita diaria repetida a las "arcas", y después, el tarro de cerveza, la reunión con los amigos, en general, un ritmo moderado de vida.

A no dudarlo, esto constituía *forma* completamente capitalista de organización, si se atiende al carácter puramente mercantil y comercial del empresario y al hecho de ser necesaria la aportación de capitales que se invertían en el negocio, o si se mira al aspecto objetivo del proceso económico, o al modo de llevar la contabilidad. Pero era una economía "tradicionalista" si se considera el "espíritu" que animaba a los empresarios: la actitud tradicional ante la vida; la ganancia tradicional, la medida tradicional del trabajo, el modo tradicional de llevar el negocio y las relaciones con los trabajadores, la clientela también tradicional y el modo igualmente tradicional de hacerse con ella y de efectuar las transacciones: este tradicionalismo dominaba la práctica y puede decirse que constituía la base del *ethos* de este tipo de empresarios.

Pero llegó un momento en que este bienestar fue perturbado de pronto, sin que todavía se hubiese producido una variación fundamental en la *forma* de organización (por ejemplo, el paso a la industria cerrada, al telar mecánico, etc.). Lo que ocurrió fue sencillamente esto: un joven de una cualquiera de las familias de empresarios habitantes en la ciudad iría un buen día al campo, y seleccionaría allí cuidadosamente los tejedores que le hacían falta y los sometería progresivamente a su dependencia y control, los educaría, en una palabra, de campesinos a obreros; al mismo tiempo, se encargaría directamente de las ventas poniéndose en relación directa con los compradores al por menor; procuraría directamente hacerse con una nueva clientela, haría viajes por lo menos una vez al año y trataría, sobre todo, de adaptar la calidad de los productos a las necesidades y deseos de los compradores, aprendería así a "acomodarlos al gusto" de cada cual y comenzaría a poner en práctica el principio: "precio barato, gran producción". Y entonces se repetiría una vez más el resultado fatal de todo proceso de racionalización: quien no asciende, desciende. Desapareció así el idilio, al que sustituyó la lucha áspera entre los concurrentes; se constituyeron patrimonios considerables que no se convirtieron en plácida fuente de renta, sino que fueron de nuevo invertidos en el negocio, y el género de vida pacífica y tranquila tradi-

cional se trocó en la austera sobriedad de quienes competían y ascendían porque *ya no querían* gastar, sino enriquecerse, o de quienes, por seguir aferrados al viejo estilo, se *vieron obligados* a limitar su plan de vida.

Y véase lo más interesante: en tales casos, *no* era la afluencia de dinero *nuevo* lo que provocaba esta revolución, sino el nuevo *espíritu*, el “espíritu del capitalismo” moderno que se había introducido (conozco casos en los que con unos cuantos miles tomados en préstamos a los parientes se ha puesto en obra todo el proceso de transformación)»<sup>4</sup>.

No queda más que instalar el sistema de fábrica sobre las ruinas del sistema de producción a domicilio. Esto no será, lo veremos, cosa de poca monta.

Volveré más tarde sobre la cuestión de las motivaciones profundas que llevan a los mercaderes capitalistas a romper con la tradición para racionalizar la producción con una lógica fría y brutal. Por el momento, basta con señalar que esas motivaciones contenían, según Max Weber, un «elemento irracional»<sup>5</sup> del que se tiene la tendencia a subestimar su determinante importancia. El *interés* que tenían los mercaderes capitalistas en racionalizar la fabricación de tejidos, en contener el coste de ésta, en hacer ese coste rigurosamente calculable y previsible gracias a la cuantificación y a la normalización de todos sus elementos, ese interés no tenía nada de nuevo. Lo que era nuevo es que en un cierto momento los mercaderes comenzaron a imponerlo a sus proveedores, cuando hasta entonces se habían abstenido de hacerlo. Max Weber muestra de forma convincente que el motivo de esta abstención no había sido jurídico, ni técnico, ni económico, sino ideológico y cultural: «Y como lema de toda investigación en torno a la racionalidad debía figurar este sencillo principio, a menudo olvidado: que es posible “racionalizar” la vida desde los más distintos puntos de vista últimos y en las más variadas direcciones.» La novedad del «espíritu del capitalismo» es la estrechez unidimensional, indiferente a toda consideración que no sea la contable, con la que el empresario capitalista lleva la racionalidad económica hasta sus últimas consecuencias:

«Una de las propiedades de la economía privada capitalista es también el estar racionalizada sobre la base de un estricto cálculo contable, el ordenarse planificada y austeramente al logro del éxito económico aspirado, en oposición al estilo de vida del campesino que vive al día, a la privilegiada rutina del viejo artesano gremial y al “capitalismo aventurero”... De hecho, ésta es la única motivación cierta que al mismo tiempo expresa “lo irracional” (visto desde el lado de la felicidad personal) de un modo de vida en que el hombre existe para el negocio y no a la inversa»<sup>6</sup>.

Dicho de otra manera, la racionalidad económica ha estado contenida durante mucho tiempo no sólo por la tradición, sino también por otros tipos de racionalidad, otros fines y otros intereses que le asignaban unos límites que no debía traspasar. El capitalismo industrial no pudo tomar el vuelo hasta el momento en que la racionalidad económica se emancipó de todos los otros principios de racionalidad para someterlos a su dictadura.

Marx y Engels, por otra parte, no decían otra cosa en el *Manifiesto comunista* \*, aunque lo dijeran según una perspectiva diferente: la burguesía, según ellos, ha rasgado al fin el velo que había ocultado hasta entonces la *verdad* de las relaciones sociales: «Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés... en el lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal... ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares y las ha reducido a simples relaciones de dinero... Ha sido ella la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana... a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado unas fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que las generaciones pasadas juntas.» Mientras que

«la conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas

\* *N. de la T.*: Todas las citas del *Manifiesto comunista* las he tomado de la obra *C. Marx-F. Engels, Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú.

las clases industriales precedentes (...) la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales... Todas las relaciones sociales estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas».

En resumen, el reduccionismo unidimensional de la racionalidad económica propia del capitalismo tendría una capacidad potencialmente emancipadora en cuanto hace tabla rasa de todos los valores y fines irracionales desde el punto de vista económico y no deja subsistir entre los individuos otras relaciones que no sean las dinerarias; entre las clases, otras que no sean una relación de las fuerzas; entre el hombre y la naturaleza, otras que no sea la relación instrumental, haciendo nacer de este modo una clase de obreros-proletarios totalmente desposeídos, reducidos a no ser más que una fuerza de trabajo indefinidamente intercambiable, no teniendo ya ningún interés particular que defender: «El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter propio y le hacen perder con ello todo lo atractivo para el obrero. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina y sólo se le exigen las operaciones más sencillas y de más fácil aprendizaje.» «Como soldados rasos de la industria, están colocados bajo la vigilancia de toda una jerarquía de oficiales y suboficiales», encarnan una humanidad despojada de su humanidad y que no puede acceder a ésta más que apoderándose de la totalidad de las fuerzas productivas de la sociedad; lo que supone que ellos la revolucionen por completo. El trabajo abstracto contiene en germen, según Marx, al hombre universal.

Es, pues, en la óptica marxista, un único y mismo proceso de racionalización el que engendra, por una parte, con el maquinismo, una relación demiúrgica, poyética del hombre con la naturaleza y el que, por otra parte, cimenta el poder «colosal» de las fuerzas productivas sobre una organización del trabajo que des-

poja al trabajo y a los trabajadores de toda calidad humana. Los agentes directos de la dominación maquinista de la naturaleza y de la autopoyesis de la humanidad son una clase proletaria cuyos individuos son «desmedrados» y «mutilados» en sus facultades, embrutecidos por el trabajo, oprimidos por la jerarquía y dominados por la maquinaria a la que sirven. Es esa contradicción la que debe llegar a ser el sentido y el motor de la Historia; el trabajo, gracias a la racionalización capitalista, deja de ser actividad privada y sumisión a las necesidades naturales; pero en el momento mismo en que es despojado de su carácter limitado y servil para convertirse en poyesis, afirmación de poder universal, deshumaniza a los que lo realizan. A la vez dominación triunfante sobre las necesidades naturales y sumisión más apremiante a los instrumentos de esa dominación de lo que lo era la sumisión a la naturaleza, el trabajo industrial presenta, tanto en Marx como en los grandes clásicos de la economía, una ambivalencia que es necesario no perder nunca de vista. Es esa ambivalencia lo que explica las contradicciones aparentes en Marx, como, por otro lado, en la mayor parte de nosotros, y que desorienta a Hannah Arendt<sup>7</sup>. Tenemos que analizarla con mayor atención.

La racionalización económica del trabajo ha sido con mucho la tarea más difícil que el capitalismo industrial ha tenido que llevar a cabo. En el Libro I de *El capital*, Marx se refiere abundantemente a una vasta literatura que describe las resistencias, largo tiempo insalvables, con las que se tropezaron los primeros capitalistas industriales. Para su empresa era indispensable que el coste del trabajo llegara a ser calculable y previsible con precisión, porque solamente con esta condición podían ser calculados el volumen y los precios de las mercancías producidas y el beneficio previsible. Sin esa contabilidad previsora, la inversión seguía siendo demasiado aleatoria para que se aventuraran en ella. Ahora bien, para hacer calculable el coste del trabajo era preciso también hacer calculable su rendimiento. Era necesario poder tratarlo como una magnitud material cuantificable; era necesario, dicho de otra manera, poder medirlo en sí mismo, como una cosa independiente, separada de la individualidad y de las motivaciones del trabajador. Pero esto implicaba también que el trabajador no debía entrar en el proceso de producción más que despojado de su personalidad y de su particularidad, de sus fines y sus deseos propios, en tanto que simple *fuerza de trabajo*,

intercambiable y comparable con la de cualquier otro trabajador, sirviendo a unos fines que le son ajenos y además indiferentes.

La organización científica del trabajo industrial ha sido el esfuerzo constante por separar el trabajo, en tanto que categoría económica cuantificable, de la persona viviente del trabajador. Ese esfuerzo tomó primero la forma de una mecanización no del trabajo sino del propio trabajador: es decir, la forma de la presión para el rendimiento mediante el ritmo o las cadencias impuestas. El salario al rendimiento, que, en efecto, hubiera sido la forma más racional económicamente, se reveló originalmente impracticable. Porque para los obreros de finales del siglo XVIII, el «trabajo» era una habilidad intuitiva<sup>8</sup>, integrada en un ritmo de vida ancestral y nadie habría tenido la idea de intensificar y prolongar su esfuerzo con el fin de ganar más. El obrero «no se preguntó cuánto podría ganar al día rindiendo el máximo posible de trabajo sino cuánto tendría que trabajar para seguir ganando los dos marcos y medio que ha venido ganando hasta ahora y que le bastan para cubrir sus *necesidades tradicionales*»<sup>9</sup>.

La repugnancia de los obreros a cubrir día tras día una jornada de trabajo entera fue la causa principal de la quiebra de las primeras fábricas. La burguesía imputaba esa repugnancia a la «pereza» y a la «indolencia». No veía otro modo de lograr el cumplimiento de esa jornada que pagar salarios tan bajos que fuera preciso soportar una buena decena de horas diarias durante toda la semana para ganarse la subsistencia:

«Es un hecho bien conocido —escribe, por ejemplo, J. Smith en 1747— que el obrero que puede subvenir a sus necesidades trabajando tres días de cada siete estará ocioso y borracho el resto de la semana... Los pobres no trabajarán jamás un número más alto de horas de las que precisan para alimentarse y subvenir a sus excesos semanales... Podemos decir sin temor que una reducción de los salarios en las fábricas de lana será una bendición y una ventaja para la nación —y no hará un daño real a los pobres»<sup>10</sup>.

Para cubrir sus necesidades de mano de obra estable, la industria naciente tuvo que recurrir, a fin de cuentas, al trabajo

de los niños como la solución más práctica. Porque, como lo señala Ure, «es prácticamente imposible, pasada la edad de la pubertad, transformar a las personas procedentes de ocupaciones rurales o artesanales en buenos obreros fabriles. Después de que se ha luchado durante un tiempo para vencer sus hábitos de dejadez o de indolencia, o bien renuncian espontáneamente a su empleo, o bien son despedidos por los capataces por falta de atención»<sup>11</sup>.

Así, la racionalización económica del trabajo no consistió simplemente en hacer más metódicas y mejor adaptadas a sus fines unas actividades productivas preexistentes. Fue una revolución, una subversión del modo de vida, de los valores, de las relaciones sociales y, en esencia, la *invención* en el pleno sentido del término de algo que nunca había existido todavía. La actividad productiva fue separada de su sentido, de sus motivaciones y de su objeto para convertirse en el simple *medio* de ganar un salario. Dejaba de formar parte de la vida para convertirse en el *medio* de «ganarse la vida». El tiempo de trabajo y el tiempo de vivir estaban desunidos; el trabajo, sus herramientas, sus productos adquirirían una realidad separada de la del trabajador y dependían de decisiones ajenas. La satisfacción «de trabajar» en común y el placer de «crear» eran eliminados en beneficio de las únicas satisfacciones que puede comprar el dinero. Dicho de otra manera, el trabajo concreto no pudo ser transformado en lo que Marx llamará el «trabajo abstracto» más que haciendo nacer en lugar del obrero-productor el trabajador-consumidor: es decir, el individuo social que no produce nada de lo que él consume y no consume nada de lo que él produce; para quien el fin esencial del trabajo es ganar con qué comprar unas mercancías producidas y definidas por la maquinaria social en su conjunto.

La racionalización económica del trabajo podrá más que la antigua idea de libertad y de autonomía esencial. Hace surgir al individuo que, alienado en su trabajo, lo estará también, necesariamente, en sus consumos y, finalmente, en sus necesidades. Porque no hay límite para la cantidad de dinero que eventualmente puede ser ganado y gastado, tampoco lo habrá para las necesidades que el dinero permite tener ni para las necesidades de dinero. Su amplitud crece con la riqueza social. La monetización del trabajo y de las necesidades hará saltar finalmente los límites en los que las mantenían las filosofías de la vida.

## NOTAS

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, op. cit., cap. 3.

<sup>2</sup> Karl Marx, *Oeuvres économiques*, II, París, Gallimard, «La Pléiade», págs. 1486-1488.

<sup>3</sup> Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, op. cit., págs. 40 y 41.

<sup>4</sup> Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon/Agora, 1985, págs. 68-71. [«La ética protestante y el espíritu del capitalismo», en *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. I, versión castellana de José Almaraz y Julio Carabaña, Taurus Ediciones, Madrid, 1987, págs. 56-58.]

<sup>5</sup> Max Weber, *L'éthique protestante...*, op. cit., pág. 80. [La ética protestante..., op. cit., pág. 67.]

<sup>6</sup> Max Weber, *L'éthique protestante...*, op. cit., págs. 78-79 y 83. [La ética protestante..., op. cit., págs. 59, 66 y 67.]

<sup>7</sup> Hannah Arendt (*La condition de l'homme moderne*, op. cit.) sostiene que Marx redujo el trabajo a *labor*, y continúa unas veces considerándolo como *obra* y otras previendo su eliminación. Véanse especialmente págs. 98-100, 118, 132 y 147.

<sup>8</sup> Lo que no quiere decir que no requiriera aprendizaje sino que este aprendizaje no requería la formalización de contenidos cognitivos.

<sup>9</sup> Max Weber, *L'éthique protestante...*, op. cit., pág. 61. [La ética protestante..., op. cit., pág. 50.]

<sup>10</sup> J. Smith, «Memoirs of Wool», citado por Stephen Marglin en André Gorz (ed.), *Critique de la division du travail*, París, Le Seuil, 1973, pág. 71. [Crítica de la división del trabajo, Editorial Laia, 1977, agotado.]

<sup>11</sup> Andrew Ure, *Philosophy of Manufacturers* (traducción francesa, Bruselas, 1836, *Philosophie des manufactures*), citado por Marx, *El capital*, I.

## II

## La utopía del trabajo en Marx

Esos desarrollos habían sido presentados por Marx desde los *Manuscritos de 1844*, donde el «obrero» (*Arbeiter*, que habría que traducir como «trabajador» si el uso no lo hubiera decidido de otro modo) lo mismo que el «trabajo» son presentados como «productos del capital»<sup>1</sup>; siendo el *trabajo* «trabajo en general», cualquier trabajo, indiferente a sus determinaciones siempre «accidentales» y ajenas desde el punto de vista del obrero. Este no tiene, pues, un lugar determinado, «natural», en la sociedad ni, en consecuencia, un interés particular. Su trabajo refleja la «dependencia *universal*, esa forma natural de la colaboración universal de los individuos», y es, según Marx, la abstracción de ese trabajo y de los individuos que el mismo define lo que contiene en germen su universalidad. La pronta división social (y ya no natural) del trabajo en una infinidad de trabajos intercambia-

bles, cualesquiera, «accidentales», suprime la «relación limitada de los hombres con la naturaleza» y su «relación limitada entre ellos» y, a medida que el «desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres», surgen «unos individuos *histórico-universales*, empíricamente mundiales en vez de individuos locales»<sup>2</sup>.

Ciertamente, desde los *Manuscritos de 1844*, Marx escribía siguiendo a J.-B. Say: «La división del trabajo es un cómodo y útil medio, un hábil empleo de las fuerzas humanas para el desarrollo de la sociedad, pero disminuye la *capacidad de cada hombre* individualmente considerado»<sup>3</sup>. Radicaliza esta constatación en *La ideología alemana*:

«En ningún otro período anterior habían llegado las fuerzas productivas a revestir esta forma indiferente para el intercambio de los individuos como individuos, porque su intercambio era todavía limitado. Por otra parte, a estas fuerzas productivas se enfrenta la mayoría de los individuos, de quienes estas fuerzas se han desgarrado y que, por tanto, despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos abstractos... La única relación que aún mantienen los individuos con las fuerzas productivas y con su propia existencia, *el trabajo, ha perdido en ellos toda apariencia de actividad propia* y sólo conserva su vida empequeñeciéndola»<sup>4</sup>.

En los *Grundrisse* y luego en *El capital* se encuentran caracterizaciones todavía más duras de la naturaleza del trabajo industrial y de su carácter mutilador. Pero este trabajo deshumanizador, mutilador, idiota, extenuante, no deja de ser para Marx, sin embargo, un progreso objetivo en la medida en que pone a los «trabajadores generales», los proletarios, en el lugar de los productores privados, los artesanos, haciendo nacer así una clase para la que el *trabajo* es inmediatamente trabajo *social*, determinado en sus contenidos por el funcionamiento de la sociedad *en tanto que conjunto*, para la cual, en consecuencia, es de un interés vital, imperioso, adueñarse del proceso social de producción en su conjunto.

Para entender mejor cómo concibe Marx, desde 1846, el proletariado como una clase potencialmente universal, despojada de

todo interés particular y, por consiguiente, capaz de apropiarse y racionalizar el proceso social de producción, lo mejor es remitirnos en primer lugar al pasaje, mucho más explícito, que Marx consagra en los *Grundrisse*<sup>5</sup> a la producción mercantil en tanto que actividad *privada*. En él insiste muchísimo en el hecho de que el producto que un individuo fabrica para el mercado solamente adquiere valor de cambio, y por tanto, presenta un interés para su productor, a condición de encontrar un sitio en el proceso *social* de producción en cuyo seno pasa a ser intercambiable. Ahora bien, añade Marx, si pasa a ser intercambiable, lo hace en tanto que es una concreción particular, útil a otros, de un *trabajo general* concurrente para la producción social en su conjunto. El trabajo de producción está socialmente dividido en una multiplicidad de producciones mercantiles complementarias, dependientes las unas de las otras, determinadas cada una de ellas, en su naturaleza y su contenido, por el funcionamiento de la sociedad en su conjunto («*gesellschaftlichen Zusammenhang*»). Pero esta división del trabajo, esta coherencia de las complementariedades, «sigue siendo una cosa exterior y que parece accidental» a los individuos que se enfrentan en el mercado.

«El funcionamiento social («*Zusammenhang*») que resulta del enfrentamiento de unos individuos independientes, y que se les presenta a la vez como una necesidad de hecho y como un vínculo exterior, representa precisamente *su independencia, para la que la existencia social es realmente una necesidad, pero sólo en tanto que medio, y aparece, pues, ante los individuos como una cosa exterior*»<sup>6</sup>.

Sucede de manera distinta para los proletarios que, directamente esclavizados al trabajo general colectivo, tienen un interés directo en unirse como trabajador colectivo y, mediante su unión, someter el proceso social de producción a su control común, sustituyendo el trabajo socialmente dividido por la colaboración voluntaria. La proletarización de los productores promete, pues, ser lo contrario de una empresa grandiosa, potencialmente emancipadora, de unificación racional del proceso social.

En consecuencia, no se trata de volver atrás, de quemar las fábricas, intentando «reconquistar por la fuerza la posición perdida del artesano de la Edad Media»<sup>7</sup>; se trata, por el contra-



rio, de ver cómo los individuos finalmente despojados de sus «relaciones limitadas» e inmediatamente conectados con el «comercio universal entre los hombres» pueden convertirse en todo, porque ya no son nada, llegar a ser los sujetos universales de una actividad total porque ya no se entregan a ninguna actividad privada particular.

Poco importan aquí el contexto y el caminar filosóficos que condujeron a Marx a este vuelco dialéctico. Sólo cuenta aquí su contenido utópico; porque es esta visión utópica la que ha calado hondamente en el movimiento obrero y la que alimenta hoy todavía la ideología del trabajo común a las izquierdas clásicas. Es importante, pues, captar en primer lugar los contenidos a los que debe su persistente atractivo la utopía marxista, y luego examinar en qué medida esos contenidos conservan su actualidad y su sentido originales.

Cuando, en 1845-1846, la formula por primera vez en *La ideología alemana*, Marx experimentaba visibles dificultades para dar a su concepción utópica, el comunismo, una coherencia racionalmente apremiante. A diferencia de los utopistas, cuyas visiones de la sociedad futura expresan unos ideales derivados de exigencias éticas, Marx quiere demostrar que el comunismo no tiene necesidad de preexistir en la conciencia de los proletarios para realizarse: es el propio «movimiento de lo real». Marx no fundamenta todavía su necesidad en las contradicciones internas del desarrollo capitalista, como lo hará a partir de 1856; la fundamenta en el hecho de que la revolución es o va a llegar a ser para los proletarios un imperativo de supervivencia. La «necesidad absoluta, inexorable», en la que se encuentran de destruir la sociedad antigua, con el único fin «de asegurar su existencia», sirve en cierto modo de garantía trascendental de su victoria final. Esta concepción de la necesidad de la revolución comunista corresponde, a fin de cuentas, a una época en la que unas masas obreras reducidas a la más extrema miseria se levantaban en nombre del derecho a la vida.

En esas masas obreras queda, sin embargo, una fuerte proporción de artesanos arruinados y de antiguos obreros a domicilio que conservaban el recuerdo del sistema de los oficios, de la libertad y la dignidad del trabajo. Es preciso, por tanto, que la utopía comunista garantice a los obreros no sólo «la existencia material», sino también la autonomía y la dignidad de las que

la racionalización capitalista ha despojado el trabajo. La autonomía y la dignidad del trabajo no deben, sin embargo, ser *res-tauradas* en nombre de una exigencia ética, individual y subjetiva, opuesta a la racionalidad económica. Es necesario, por el contrario, demostrar que la racionalidad capitalista no es sino una racionalidad limitada que, inevitablemente, produce unos efectos globales contrarios a sus fines, efectos que es incapaz de dominar. La racionalidad verdadera consiste en transformar el trabajo en «actividad personal», pero en un nivel superior en el que «la asociación voluntaria» de los individuos pondrá la «colaboración voluntaria» en el lugar de la división capitalista del trabajo y someterá el proceso social de producción al control de los productores asociados. Cada individuo será «en tanto que individuo», con la mediación de la colaboración voluntaria, dueño de la totalidad de las fuerzas productivas, su «trabajo» se convertirá en su «actividad autónoma» (*Selbsttätigkeit*) de «individuo total».

La contradicción que tanto inquietaba a Hannah Arendt está, pues, aclarada: el «trabajo» (*Arbeit*), en el sentido que hemos precisado en el capítulo anterior, será eliminado (*beseitigt*) mediante la colaboración social racional de los individuos; en su lugar triunfará una poyesis colectiva que no es ya labor de individuos serializados y especializados sino actividad autónoma de individuos que colaboran consciente y metódicamente. Reencontramos aquí la utopía de la autogestión y del «control obrero» (*workers' control*, que estaría más acertadamente traducido como «poder obrero»); de la unidad del trabajo y de la vida; de la actividad profesional como desarrollo total del individuo, utopía que ha permanecido viva hasta nuestros tiempos.

Queda todavía por examinar la racionalización de la colaboración social considerada por Marx desde el doble punto de vista de la posibilidad y de la racionalidad de los postulados políticos y existenciales sobre los que la misma se apoya <sup>8</sup>.

Su principal contenido utópico es que el proletariado está destinado en ella a realizar la unidad de lo real como unidad de la Razón; unos individuos despojados de todo interés y de todo oficio o profesión particulares van a asociarse universalmente con el fin de hacer racional y voluntaria su colaboración y de producir juntos, mediante una misma praxis común, un mundo que será totalmente suyo: nada podrá existir en él con independen-

cia de ellos. Este triunfo de la unidad de la Razón supone, evidentemente, la reunificación de las dimensiones existenciales y sociales que la modernización ha diferenciado hasta hacerlas autónomas (lo que no quiere decir independientes) las unas respecto a las otras. Porque «hacer imposible todo lo que existe independientemente de los individuos» quiere decir abolir también el Estado en tanto que aparato del Derecho y la administración, sustraído al poder de los individuos, del todo social autonomizado; abolir la economía política con sus leyes propias que se imponen a los actores sociales; abolir la división y la especialización sociales del trabajo que, en la medida en que «someten a los individuos» a un «instrumento limitado», hacen de ellos unos «individuos limitados», encerrados cada uno en una función limitada, y, por consiguiente, incapaces de percibir y dominar la producción social en su conjunto mediante la asociación universal en la colaboración voluntaria. Se supone así que la autogestión generalizada de la producción material hace inútil no solamente un aparato separado de gestión, de administración y de coordinación, sino también la política misma. La colaboración universal y voluntaria de los «individuos asociados» es considerada como directa y transparente; no requiere ni sufre ninguna mediación, porque cada individuo asume, en tanto que «individuo total», todo el conjunto de la producción social como su tarea personal. Esta tarea permite a cada uno la accesión a la dignidad de sujeto universal y a la plenitud personal mediante el desarrollo de todas sus facultades.

Los dos supuestos fundamentales de esta utopía son:

1. *En el plano político*, que las rigideces y coacciones físicas de la maquinaria social pueden ser suprimidas. Toda reglamentación y codificación jurídica de las conductas individuales pueden ser abolidas; el conjunto de las acciones e interacciones individuales puede recuperar una inteligibilidad y un sentido vividos y descansar, por tanto, en la motivación propia de los individuos para entenderse y colaborar racionalmente. Es este supuesto —la supresión, en la terminología de Habermas, de las coacciones sistémicas «del proceso de crecimiento económico autonomizado» y la reducción de éste «al horizonte del mundo de la vida»<sup>9</sup>— el que Marx rechazaría finalmente de forma expresa en el pasaje ya citado del Libro III de *El capital*. Tendremos que volver sobre esto.

2. *En el plano existencial*, que la actividad personal autónoma y el trabajo social pueden coincidir hasta el punto de acabar siendo una sola cosa. Cada individuo debe poder, por y en su trabajo, identificarse personalmente con la totalidad indivisa de todos (con el «trabajador colectivo productivo») y encontrar en esta identificación su realización personal total. En resumen, la socialización íntegra (en el sentido de *Vergesellschaftung* y no de *Sozialisierung*) de la existencia personal debe corresponderse con la personalización íntegra de la existencia social, teniendo toda la sociedad en cada uno su sujeto consciente y reconociendo cada uno en ella su unificación con todos.

La utopía marxista, el comunismo, se da así como la forma acabada de la racionalización: triunfo total de la Razón y triunfo de la Razón total: dominación científica de la Naturaleza y dominio científico reflexivo del proceso de esta dominación. No solamente la resultante colectiva de la colaboración social —hasta entonces «dejada al azar» porque esta colaboración no era voluntaria— se verá «sometida al poder de los individuos asociados»; su unión en la «colaboración voluntaria» estará fundada en la voluntad racional de cada uno y garantizará la unidad de la voluntad de cada uno y de la voluntad de todos, la coincidencia del trabajador individual y del trabajador colectivo.

Este triunfo de la Razón supone muy evidentemente la racionalización integral de la existencia individual: la unidad de la Razón y la vida. Y esta racionalización íntegra exige por su parte una ascesis individual que, en determinados aspectos, recuerda la ascesis puritana; es en tanto que individuo universal, despojado de sus intereses, afectos y gustos particulares, como cada uno accederá a la unidad verdadera del sentido de su vida y de la Historia.

«... el marcado aborrecimiento a toda idolatría y a la afección a las *relaciones personales* con los hombres tenía que conducir inconscientemente estas energías por las vías del obrar objetivo (impersonal)... El cristiano... obra por los fines de Dios, los cuales sólo pueden ser impersonales. Toda relación sentimental —es decir, no justificada racionalmente— entre hombre y hombre corre el riesgo de incurrir fácilmente en el anatema de idolatría [de la carne] por parte de la ética puritana y ascética en general... Véa-

se este pasaje característico sobre la *amistad*: "Es un acto irracional y que no conviene a una criatura amar a alguien más allá de lo que la *razón* nos autoriza (...). Esto se apodera a menudo del espíritu de los hombres hasta el punto de *obstaculizar su amor de Dios*" (Baxter, *Christian Directory*, VI, pág. 253)».

Reemplacemos en esta cita de Max Weber<sup>10</sup> «cristiano» por «comunista», «idolatría de la carne» por «individualismo pequeño-burgués», «finés de Dios» por «sentido de la Historia», etc., y tendremos una buena caracterización de la moral comunista tal como históricamente se ha desarrollado en el estalinismo, el maoísmo e incluso en el castrismo. Esta semejanza de la ética puritana y de la moral comunista se debe en lo esencial a que la racionalización íntegra de la conducta de la vida es exigida igualmente por la adecuación de ésta a la puesta en orden del mundo querida por Dios (puritanismo) y por la adecuación de la conducta de cada uno a los fines transpersonales de la eficacia colectiva y de la Historia. Sin embargo, este género de constatación no explica nada. Tendremos más bien que preguntarnos a qué motivaciones profundas se debe el atractivo que la ascesis pan-racionalista no ha dejado de ejercer bajo sus formas religiosas, políticas y —última metamorfosis— tecnocráticas. Y tendremos que tratar de entender por qué el ideal de la modernidad, tal como se expresa en su forma más acabada en la utopía marxista de la coincidencia del trabajo social y de la actividad personal, ha dado unos resultados desastrosos en todas partes donde se ha pretendido ponerlo en práctica a escala macrosocial.

#### NOTAS

<sup>1</sup> «El trabajador produce el capital, el capital lo produce a él; se produce, pues, a sí mismo y el hombre, en cuanto *trabajador*, en cuanto *mercancía*, es el resultado de todo el movimiento. Para el hombre que no es más que *trabajador*... El trabajador sólo existe como trabajador en la medida en que existe *para sí* como capital y sólo existe como *capital* en cuanto existe *para él un capital*... La existencia del capital es su existencia, su vida; el capital determina el contenido de su vida en forma para él indiferente... Tan pronto, pues, como al capital se le ocurre... dejar de existir para el trabajador, deja éste de existir para sí, no tiene *ningún* trabajo, por tanto, *ningún* salario...». Karl Marx, *Manuscritos de 1844* (es el autor el que pone las cursivas). [Karl Marx, *Manuscritos: economía*

y filosofía, traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1972, págs 123-124.]

<sup>2</sup> Karl Marx, *L'ideologie allemande*. [Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1970, págs. 36-37.]

<sup>3</sup> Las cursivas son de Marx. [Karl Marx, *Manuscritos...*, op. cit., pág. 174.]

<sup>4</sup> Las cursivas son mías. [*La ideología alemana*, op. cit., pág. 78].

<sup>5</sup> Edición alemana, págs. 908 y sigs.

<sup>6</sup> El mismo análisis se encuentra en Emile Durkheim, *De la division du travail social*, París, 1930, pág. 242 y sigs. [*La división del trabajo social*, traducción de Carlos G. Posada, Akal Editor, Madrid, 1987.]

<sup>7</sup> Marx y Engels, *Manifiesto comunista*.

<sup>8</sup> El principal pasaje de *La ideología alemana* dedicado a la cuestión de la «necesaria» apropiación colectiva y de la colaboración voluntaria pone término a un desarrollo en el que Marx demuestra que las fuerzas productivas (que incluyen el propio trabajo) «aparecen como fuerzas totalmente independientes y separadas de los individuos», que, en razón de su dispersión serial, no tienen ninguna influencia sobre ellas, mientras que, sin embargo, son, colectivamente, sus creadores. «Las cosas, por tanto, han ido tan lejos que los individuos necesitan apropiarse de la totalidad de las fuerzas productivas existentes no sólo para poder ejercer su actividad, sino, en general, para asegurar su propia existencia... La apropiación de esas fuerzas no es, de suyo, otra cosa que el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción. *La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es ya de por sí, consiguientemente, el desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos...*»

«Todas las anteriores apropiaciones revolucionarias habían tenido un carácter limitado: individuos cuya propia actividad se veía restringida por un instrumento de producción y un intercambio limitados se apropiaban este instrumento limitado de producción y, con ello, no hacían, por tanto, más que limitarlo nuevamente...; se veían absorbidos por la división del trabajo y por su propio instrumento... *En la apropiación por los proletarios, es una masa de instrumentos de producción la que tiene necesariamente que verse absorbida por cada individuo, y la propiedad sobre ellos, por todos.*» Precisamente porque están «totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad» es por lo que «los proletarios de la época actual se hallan en condiciones de *hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas*», apropiación que exige «una asociación universal...».

«Solamente al llegar a esta fase coincide la propia actividad personal con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos como individuos totales y a la superación de cuanto hay en ellos de natural; y a ello corresponde la transformación del trabajo en propia actividad» (*Oeuvres philosophiques*, t. VI, París, Alfred Costes, 1953, págs. 241-243) (las cursivas son mías). Véase también *Grundrisse*, pág. 505 de la edición alemana (*Oeuvres économiques*, t. II, La Pléiade, pág. 289). [Véase también *Grundrisse*, op. cit., págs. 78-80.]

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. II, Francfort, 1981, pág. 500. En adelante citaré esta obra por la abreviatura TKH, y su traducción francesa, *Théorie de l'agir communicationnel*, París, 1987, por la abreviatura TAC. [*Teoría de la acción comunicativa*; 2 vols., versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus Ediciones, Madrid, 1987, pág. 481. A partir de aquí usaré también la abreviatura TAC seguida de «en castellano».]

<sup>10</sup> Max Weber, *L'éthique protestante...*, op. cit., pág. 122. [*La ética protestante...*, op. cit., pág. 103.]

### III

---

## La integración funcional o la escisión del trabajo y de la vida

Para existir y para durar, una empresa industrial tiene necesidad no sólo de máquinas, de materias primas y de mano de obra; tiene necesidad igualmente de poder calcular con anticipación sus costes, prever sus pérdidas, programar su producción, sus inversiones y amortizaciones. Tiene necesidad, dicho de otra manera, de hacer calculables los factores de los que depende la racionalidad económica de su gestión. Y estos factores no sólo son internos a su funcionamiento sino también externos, es decir, están determinados por su entorno político, jurídico, administrativo, cultural. Cuanto más importante es su capital inmovilizado y más tiempo demanda su rentabilización, más importante se hace para la empresa la previsibilidad y la fiabilidad de las conductas de sus asalariados, pero también del gobierno, de las administraciones y de los tribunales. Para existir, la empresa

capitalista moderna tiene necesidad de «un Derecho con el que se pueda contar lo mismo que con una máquina»<sup>1</sup>. La conducta de la empresa solamente puede ser conforme a la racionalidad económica si todas las esferas de la sociedad y la propia vida de los individuos están regidas de manera racional, previsible y calculable.

De ahí la importancia que Max Weber y sus descendientes incluso lejanos, como Habermas, conceden al arraigo cultural del capitalismo, al impulsar la racionalización de las esferas de actividad su propia diferenciación; exigiendo una racionalización de la esfera político-jurídica, incompatible con la arbitrariedad de un Estado absolutista; conduciendo a la diferenciación y al aumento de la complejidad de las esferas económica, administrativa, científica, artística, y a su relativa autonomía.

A medida que la economía, la administración, el Estado, la ciencia se diferencian entre sí y dan nacimiento a unas maquinarias complejas, su desarrollo y su funcionamiento exigen una subdivisión cada vez más extrema de las competencias y las tareas, una *organización* cada vez más diferenciada de *funciones* cada vez más especializadas. El funcionamiento de conjunto de cada maquinaria supera el entendimiento de los individuos que en ella concurren e incluso el de los individuos (ministros, directores generales, jefes de departamentos, etc.) que, formalmente, tienen la responsabilidad institucional de la misma.

A medida que se hace más compleja, la organización de las funciones especializadas, con vistas a una tarea que las supera y las unifica en su exterioridad, puede contar cada vez menos con las motivaciones propias de los agentes para conducirse de manera racional respecto a esa tarea. Para que cooperen en la realización de ésta, ya no es posible contar con las disposiciones, capacidades y buenas voluntades personales de dichos agentes. Su fiabilidad no estará asegurada más que por la *codificación* y la *reglamentación* formales de sus conductas, de sus tareas y de sus relaciones. Yo llamo *funcional* una conducta que está racionalmente adaptada a un fin, con independencia de toda intención del agente para perseguir ese fin del que, en la práctica, ni siquiera tiene conocimiento. La *funcionalidad* es una racionalidad que viene *del exterior* a una conducta predeterminada y prescrita al actor por la organización que lo engloba<sup>2</sup>. Esta conducta es la *función* que tiene que desempeñar y cuya finalidad él no

tiene que poner en cuestión. Cuanto más se desarrolla la organización, más tiende a funcionar a la manera de una máquina.

Una vez desencadenado, el proceso desarrolla su propia dinámica: cada etapa en la diferenciación de las competencias arrastra consigo un aumento de burocratización que permite un acrecentamiento de la diferenciación de las competencias y así sucesivamente. La maquinaria económica y la maquinaria administrativa se diferencian, se hacen más complejas y se burocratizan de manera sinérgica. De ello resulta para cada individuo, en su trabajo, un estrechamiento del *campo* de su responsabilidad y de su iniciativa posible (aunque no necesariamente de su responsabilidad y de su iniciativa propias), pero también y sobre todo una ininteligibilidad creciente de la coherencia y de los fines de la organización de la que él es un engranaje más o menos consistente.

Yo llamo *esfera de la heteronomía* al conjunto de actividades especializadas que los individuos tienen que llevar a cabo como funciones coordinadas desde el exterior por una organización preestablecida<sup>3</sup>. En el seno de esta esfera de la heteronomía, la naturaleza y el contenido de las tareas, así como sus relaciones están heterodeterminadas de manera que hagan funcionar a los individuos y a unos colectivos por sí mismos complejos como engranajes de una gran máquina (industrial, burocrática, militar) o, lo que viene a ser lo mismo, que les hagan realizar a espaldas los unos de los otros las tareas especializadas que exige una máquina que, en razón de sus dimensiones y del número de sirvientes requeridos, quita a su personal toda posibilidad de ponerse de acuerdo sobre sus actividades mediante procedimientos de cooperación autorregulados (mediante la autogestión). Este es el caso, por ejemplo, de las redes postal, ferroviaria, aérea, eléctrica, pero también de toda industria que recurra a múltiples establecimientos especializados, a menudo muy alejados los unos de los otros, para proveerse de los componentes de un mismo producto final.

El tipo de colaboración e integración en la esfera de la heteronomía difiere radicalmente de la cooperación e integración de los miembros de un grupo o de una comunidad de trabajo. Sin duda la colaboración heterodeterminada, por ejemplo, del tipo de las que organiza el taylorismo o la «organización científica del trabajo», implica siempre, necesariamente, un mínimo de coo-

peración autorregulada, un mínimo de entendimiento y de cohesión entre los miembros de los pequeños equipos dedicados a una misma tarea y, por consiguiente, un mínimo de integración social. Lo que no impide que esta última no sea más que un elemento subordinado a la integración funcional de los individuos y de los grupos en tanto que engranajes de una maquinaria que les supera y les domina.

Hay una evidente similitud entre lo que yo he denominado esfera de la heteronomía e integración funcional, por una parte, y lo que Habermas denomina «sistema» e «integración sistémica», por oposición a «mundo de la vida» e «integración social»<sup>4</sup>. En esta última «el sistema de acción queda integrado bien mediante un consenso asegurado normativamente, o bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado». «La integración sistémica», en cambio, «se obtiene mediante una reglamentación no normativa de las decisiones individuales, que sobrepasa la conciencia de los actores». Habermas insiste fuertemente y en varias ocasiones en el hecho de que la sociedad debe ser entendida como dependiente a la vez del «sistema» y del «mundo de la vida», es decir, como integrada social y funcionalmente, sin poder nunca ser *enteramente* ni lo uno ni lo otro: no podrá coincidir con el «mundo de la vida» más que «si todos los plexos sistémicos en que en cada caso está inserta la interacción hubieran quedado integrados en el horizonte del mundo de la vida, y con ello, en el saber intuitivo de los participantes en la interacción», es decir, ser autorreguladas por ellos con miras a un objetivo común y, por tanto, suprimidas en tanto que imperativos heterónomos («sistémicos») precisamente. Por el contrario, la sociedad no podría confundirse con el «sistema» sino en el caso de que pudiera funcionar a la manera de una maquinaria que determinara para todos sus órganos un funcionamiento rigurosamente heterorregulado desde el exterior.

Si se prefiere, la integración autorregulada («social») remite a una capacidad de auto-organización de individuos que acuerdan sus conductas con vistas a un resultado a alcanzar mediante su acción colectiva. Este es el caso de lo que Sartre ha descrito como «grupo» (no sólo «grupo en fusión» sino también grupo en vías de diferenciarse en «subgrupos especializados» coordinados por un «tercero regulador» designado para este fin)<sup>5</sup>. La integración heterorregulada, en cambio, en la que (cito a Habermas)

«las acciones [de los individuos] no solamente quedan coordinadas a través de procesos de entendimiento, sino también de nexos funcionales, que no son pretendidos y que la mayoría de las veces tampoco resultan perceptibles dentro del horizonte de la práctica cotidiana», remite a lo que Sartre ha descrito como totalización en exterioridad de las acciones de individuos serializados.

Sin embargo, conviene distinguir dos tipos de heterorregulación o de totalización que se encuentran confundidos en el sistema de Habermas: la que depende de una totalización de las acciones serializadas que nadie ha querido, previsto, pensado, por el campo material en el que éstas se inscriben; y la que remite a una programación organizada, a un organigrama elaborado con miras a hacer realizar a unos individuos incapaces de comunicarse y de entenderse un objetivo o una acción colectiva de la que no tienen ni la intención ni tampoco, a menudo, el conocimiento.

El primer tipo de heterorregulación corresponde más particularmente a la regulación por el *mercado*. Se ha tomado la costumbre de tomar ésta como una autorregulación. En realidad, se trata de un puro «mecanismo sistémico» (Habermas) que impone sus leyes desde el exterior a unos individuos que las soportan y se encuentran forzados a adaptar, modificar sus conductas y sus proyectos en función de una resultante externa, estadística, totalmente involuntaria. El mercado es, pues, *para ellos* una *heterorregulación espontánea* no centrada<sup>6</sup>. Únicamente puede verse en esto una autorregulación si se considera el conjunto social del exterior como un *sistema puramente material* cuyos constituyentes, a la manera de las moléculas de un gas o un líquido inertes, sólo tengan relaciones de exterioridad y, privados de toda capacidad de perseguir unos fines, no presentan individualmente, por tanto, ningún interés.

La heterorregulación espontánea de las acciones serializadas, por el mercado especialmente, no presenta ningún *sentido* para los individuos que persiguen sus fines individuales, con independencia y a espaldas unos de otros. Estas acciones, en su resultante exterior, reciben una cierta coherencia, pero esta coherencia es efecto del azar: no depende de leyes estadísticas con el mismo título que la termodinámica y no tiene, pues, ni sentido ni finalidad. La heterorregulación espontánea no opera, hablando con propiedad, una *integración* de los individuos; lo que integra

es, como bien lo ha demostrado Sartre, la materialidad externa de las acciones en tanto que éstas escapan a sus autores y, lejos de corresponder a una *intención propia* de los individuos, designan a éstos como *otros*. No existe una funcionalidad real de esas otras acciones que cada uno realiza en tanto que otro. Solamente sería oportuno hablar de funcionalidad si la resultante de las acciones serializadas fuera la finalidad de alguien. Ahora bien, los movimientos de precios que los compradores y los vendedores, siguiendo cada uno su interés, provocan en un mercado perfecto, no responden, por definición, a la intención de ninguno de ellos y sus conductas no son, pues, funcionales respecto a nada (salvo, llegado el caso, respecto al fin de alguien que les manipula a sus espaldas difundiendo falsas noticias y, con esto, vicia el mercado). Tampoco el propio mercado es el fin de ninguno de los operadores que en él se enfrentan; es el espacio que resulta de su confrontación, lo mismo que «la circulación» es la resultante exterior de la conducción de todos los que se han subido a su automóvil en un momento dado y se ven imponer, cada uno en tanto que otro, por el conjunto de los otros, una velocidad media que no se corresponde con la intención de nadie.

¿Se dirá, sin embargo, que el mercado es también una *institución* cuyo funcionamiento exige la observación de determinadas reglas, lo mismo que la circulación, por otra parte, no puede transcurrir en las mejores condiciones más que si la conducción de cada automovilista está reglamentada por un código vial, unas limitaciones de velocidad, un sistema de señalización, etc.? Se abandona entonces el terreno de la heterorregulación *espontánea* para pasar al de la reglamentación o heterorregulación *programada*.

En la práctica, toda sociedad moderna es un sistema complejo en el que interactúan unos subsistemas de auto-organización «comunicacional», de heterorregulación espontánea y de heterorregulación programada. La racionalidad económica, a medida que ha hecho nacer unas instalaciones técnicas gigantescas y unas organizaciones tentaculares, ha conferido un peso creciente a los subsistemas de heterorregulación programada; es decir, a unas maquinarias administrativas e industriales en las que los individuos son inducidos a *funcionar* de forma complementaria, a la manera de los órganos de una máquina, con vistas a unos fines a menudo para ellos desconocidos y *diferentes de los que*

*son propuestos para su búsqueda personal*. Estos fines, que deben *motivar* a los individuos para trabajar con miras a objetivos extraños, constituyen uno de los dos tipos de *instrumentos reguladores* («*Steuerungsmedien*») que, confundidos en Habermas, deben ser distinguidos: siendo los más importantes en el primer tipo el dinero, la seguridad, el prestigio y/o el poder vinculados a las funciones, según una sabia graduación jerárquica. Al lado de estos *reguladores incitativos*, unos *reguladores prescriptivos* obligan a los individuos, bajo pena de sanciones, a adoptar las conductas funcionales —lo más frecuentemente reglamentadas y formalizadas en forma de procedimientos— que son exigidas por la organización. Únicamente los reguladores incitativos aseguran una *integración* funcional al inducir a los individuos a prestarse de buen grado a la instrumentalización de su actividad pre-determinada.

La expansión de las grandes maquinarias de heterorregulación programada producirá una escisión cada vez más profunda del sistema social. Por un lado, la masa de la población que realiza un trabajo más y más especializado y predeterminado es motivada por unos objetivos incitativos sin coherencia alguna con la finalidad de las organizaciones en las que está funcionalmente integrada. Por otro, una pequeña élite de organizadores trata de asegurar la coordinación, las condiciones de funcionamiento y la regulación de las organizaciones en su conjunto, determina las finalidades y la estructura (el organigrama) de las administraciones correspondientes y define los mecanismos reguladores, incitativos y prescriptivos, más funcionales. Se da, pues, una escisión entre una sociedad cada vez más manipulada, cada vez más funcionalizada, y una administración pública y privada cada vez más invasora; existe un divorcio entre una esfera civil, autorregulada, cada vez más reducida, y un Estado dotado de unos poderes de heterorregulación cada vez más amplios que necesita el funcionamiento de grandes maquinarias industriales, así como el funcionamiento de maquinarias administrativas y de servicios públicos dependientes del propio Estado.

A esta escisión entre la esfera autorregulada de la sociedad civil y la esfera heterorregulada de la megamaquinaria industrial-estatal corresponden dos racionalidades distintas: la de los individuos que persiguen unos fines que, aun cuando motiven unas conductas funcionales, son irracionales con respecto a las finali-



dades de las organizaciones en las que ellos trabajan; y la de esas organizaciones que no guarda una relación sensata con los objetivos que motivan a los individuos.

Esta escisión del sistema social y este divorcio entre racionalidades diferentes engendran la fragmentación de la vida de los propios individuos: la vida profesional y la vida privada están dominadas por unas normas y unos valores radicalmente distintos, incluso contradictorios. El éxito profesional exige, en el seno de las grandes organizaciones, una voluntad de triunfar según los criterios de eficacia puramente técnicos de las funciones que se ocupan, cualquiera que sea el contenido de las mismas. Exige un espíritu de competición, oportunismo y complacencia respecto a los superiores. Será recompensado y *compensado* en la esfera privada por un modo de vida confortable, opulento, hedonista. Dicho con otras palabras, el éxito profesional se convierte en el *medio* de obtener un confort y unos placeres privados que no tienen nada que ver con las cualidades profesionales. Dichas cualidades están exentas de virtudes personales, y la vida privada está a cubierto de los imperativos de la vida profesional.

Así es como las virtudes privadas del buen padre, buen esposo, apreciado por sus vecinos, podrán ir a la par con la eficacia profesional del funcionario que pasa indiferentemente del servicio a la República al del Estado totalitario y a la inversa; como los afables coleccionadores de objetos de arte y protectores de los pájaros trabajarán indiferentemente en la fabricación de pesticidas o armas químicas, y, de una manera general, como el gran o el pequeño ejecutivo, después de haber realizado una jornada de trabajo al servicio de los valores económicos de competitividad, rendimiento y eficacia técnica, quiere encontrar después de su trabajo un nicho en el que los valores económicos son reemplazados por el amor de los hijos, a los animales, a los paisajes, el bricolaje, etc. Tendremos que volver a esto.

Mucho antes que los contra-utopistas de la ciencia-ficción contemporánea, Max Weber pensaba que la burocratización y la maquinización iban a progresar hasta hacer de la sociedad una sola megamaquinaria a la que sus engranajes humanos, «tales como los *fellahs* de la antigüedad egipcia, serían obligados a servir en la impotencia tanto tiempo como el único y supremo valor que decida la manera en que deben ser dirigidos los negocios, será la calidad puramente técnica, es decir, racional, de su adminis-

tración y responsabilización de los mismos por el Estado». Pondrá en el mismo plano «el espíritu coagulado» (*geronnener Geist*) de la «máquina inerte» y de la «máquina viva que representa la organización burocrática, con su especialización del trabajo profesional aprendido, su delimitación de las competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente graduados». Comparará la maquinaria industrial-burocrática con un «molde de servidumbre» (*Gehäuse der Hörigkeit*) que nos protege de la inseguridad y la angustia, pero al precio de una privación de sentido y de libertad, de una «deshumanización» general de ese «universo colosal que es el orden económico moderno, fundado sobre las bases técnicas y económicas de una producción maquinista-mecánica que hoy determina y seguirá determinando mediante sus abrumadoras obligaciones el estilo de vida de todos los individuos —y *no* solamente de los individuos económicamente activos— arrojados desde su nacimiento a las ruedas de esa máquina, hasta que sea consumido el último quintal de combustible fósil»<sup>7</sup>. Los «bienes exteriores de este mundo» han conseguido

«un poder creciente y, al cabo, irresistible sobre los hombres, un poder que no había tenido semejante en la historia... Nadie sabe quién habitará en el futuro esta envoltura vacía, nadie sabe si al cabo de este prodigioso desarrollo surgirán nuevos profetas o renacerán con fuerza antiguos ideales y creencias, o si, más bien, no se perpetuará la petrificación mecanizada y orlada de una especie de agarrotada petulancia. En este caso, los últimos hombres de esta cultura harán verdad aquella frase: "Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón": estas nulidades se imaginan haber alcanzado un estadio de la humanidad superior a todos los anteriores»<sup>8</sup>.

En realidad, la profecía de Max Weber sería a la vez confirmada y desmentida por la historia: la burocracia se ha hecho cada vez más pesada; la heterorregulación programada, cada vez más deshumanizadora; el «molde de servidumbre», cada vez más constrictor y confortable simultáneamente. Pero precisamente por eso el sistema ha entrado en crisis: el funcionamiento de la megamaquinaria burocrático-industrial y la motivación de sus



*fellahs* para funcionar como engranajes le han planteado unos problemas de regulación más y más difíciles de resolver. Ninguna racionalidad, ninguna vista o visión totalizantes podían garantizar un sentido, una cohesión, un objetivo director al conjunto.

## NOTAS

<sup>1</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia, 1964, pág. 1048. [*Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, pág. 1050.]

<sup>2</sup> Véase André Gorz, *Adieux au prolétariat*, II parte, París, Galilée, 1980. [*Adiós al proletariado*, traducción de Miguel Gil, Ediciones 2001, Barcelona, 1982.]

<sup>3</sup> Véase André Gorz, *Adieux au prolétariat*, *op. cit.*, III parte, cap. 3b y 4. [*Adiós al proletariado*, *op. cit.*]

<sup>4</sup> *TKH II*, págs. 178, 226 y sigs. (*TAC II*, págs. 129-130, 165 y sigs.) [*TAC en castellano*, II, págs. 168, 213 y sigs.]

<sup>5</sup> Véase Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, 1987. [En *Obras completas*, 3 vol., traducción de Juan Valmar-Manuel Lamana, Aguilar, 1982.]

<sup>6</sup> Tomo prestada esta noción a Edgar Morin, *La vie de la vie*, París, Le Seuil, 1980. [*La vida de la vida*, traducción de Ana Sánchez, Ediciones Cátedra, 1983.]

<sup>7</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.*, pág. 1060. [*Economía y sociedad*, *op. cit.*, pág. 1074.]

<sup>8</sup> Max Weber, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, págs. 223-225 (trad. mod.). [*La ética protestante...*, *op. cit.*, pág. 200.]

## IV

## De la integración funcional a la desintegración social (y de los consumos compensatorios al todo-para-el-Estado)

El movimiento obrero revolucionario y los regímenes socialistas han creído durante mucho tiempo que podían evitar o invertir estos desarrollos. La «apropiación colectiva de los medios de producción» debía reconciliar a los trabajadores con su función —y no solamente con su trabajo— e incitarlos a *asumir ésta voluntariamente*, con conocimiento de causa. La apropiación colectiva debía realizar la coincidencia de los fines individuales con las metas colectivas, de los intereses de cada uno con los intereses de todos. La tarea colectiva debía hacerse suficientemente motivadora para cada uno en razón de las promesas y las esperanzas que contenía para todos, para que los reguladores incitativos particulares —los «estimulantes materiales» o las recompensas individuales— pudiesen llegar a ser tan inútiles como los reguladores prescriptivos.

La «conciencia socialista» se desarrollaría en cada uno y le aportaría la convicción de que el interés de todos coincidía con el de cada cual y que dedicándose enteramente a la tarea que le estaba atribuida, cada uno laboraba para sí mismo con la mediación de todos y encontraba a la vez en su esfuerzo su realización personal, su unificación con la sociedad y con el sentido de la Historia. La «conciencia socialista», en resumen, era ese conjunto de cualidades morales e intelectuales gracias al cual la integración funcional iba a ser *vivida y querida* por cada uno como una integración social.

De hecho, esta coincidencia de la integración funcional y de la integración social ha sido perpetuamente postulada sin poder ser realizada nunca. Porque suponía que la definición de los fines colectivos y la distribución, así como la división de las tareas que permitían alcanzarlos se harían sobre la base del acuerdo y de la decisión colectivos, y luego de la auto-organización de subgrupos especializados con cuya mediación se sentirían todos pertenecientes a la vez a una comunidad de trabajo y a la sociedad que integraba a todos los subgrupos en la unidad de un proyecto común. Este proyecto debía concretarse en el Plan. El Plan debía ser el conjunto racionalmente elaborado de los objetivos que conferiría a la sociedad, en cada uno de sus miembros, el dominio a la vez de la Naturaleza y de la acción social tendente a dominarla. El Plan debía ser, en cierto modo, la conciencia reflexiva que la sociedad tiene de sí misma en tanto que empresa colectiva fundada en la colaboración voluntaria.

Ahora bien, la extensión, la complejidad y las rigideces no solamente de la maquinaria de producción en su conjunto, sino incluso de las unidades económicas (firmas, *trusts*, combinados) que la componen, se oponían de hecho a que cualquiera tuviese una experiencia vivida de la colaboración que podía existir entre millares de equipos, de subgrupos, de grupos especializados en tareas a su vez subdivididas. Esta colaboración, en el mejor de los casos, podía ser objeto de un saber abstracto (relacionado con las estadísticas, los intercambios inter-industriales, los rendimientos físicos, etc.), no podía ser conocida ni vivida a partir de la colaboración concreta en la que cada uno, por su trabajo, estaba comprometido en el seno de su equipo, de su taller, etcétera.

Las diferentes tentativas para hacer interiorizar los objetivos del Plan por cada trabajador no podían cambiar nada en aquél.

Las más extremas de esas tentativas (el «método Nazarova» en especial) fragmentaba el Plan quinquenal aprobado por (o prescrito para) cada empresa en tantos planes anuales parciales como puestos de trabajo existían, siendo a su vez esos Planes anuales fragmentados en Planes semanales, y la tasa de realización diaria de estos últimos fijada para cada puesto. Pero cada uno de los operadores, que por ejemplo trabajase en un complejo químico que empleara treinta mil personas, estaba encargado de una sola de los millares de operaciones referidas a millares de productos y, a menudo solo en su puesto, no podía a través de su trabajo parcelario y a menudo rutinario conseguir una visión de conjunto ni una experiencia concreta del sentido de la tarea a la que se suponía que colaboraba voluntariamente. Esta tarea no podía, *a fortiori*, ser objeto de una decisión y de una auto-organización colectivas.

La conciencia reflexiva que la sociedad tenía de sí misma bajo la forma del Plan seguía siendo de hecho, por consiguiente, una *conciencia exterior separada*, encarnada en un subgrupo especializado (a su vez subdividido): las autoridades del Partido o, lo que viene a ser lo mismo, del Estado. Y la moral socialista, planteando la realización del Plan como un imperativo moral, no pedía al trabajador «consciente» nada menos que querer la integración funcional que se exige de él como *si fuera* su integración social y su realización personal. Debía, en resumidas cuentas, *sentirse el instrumento activo* por el cual una voluntad trascendente (la del Plan, la del Partido) iba a hacer realidad unos fines trascendentes (los del Socialismo, los de la Historia, los de la Revolución); era por su amor al Partido, su *fe* en la Revolución, en el Socialismo, por lo que iba a darse un sentido a la tarea especializada, abstracta, oscura, que el Plan le había asignado. La fe, el entusiasmo revolucionario debían suplir al hecho de que el sentido y la conciencia de los objetivos del Plan eran inaccesibles para la experiencia vivida.

La moral socialista presentaba así una sorprendente semejanza con la «ética de la profesión» (*Berufsethik*) que describe Max Weber. Ya que tampoco el puritano podía, dedicándose metódicamente al ejercicio de su profesión, hacer a través de ésta la experiencia de su elección divina: en ningún caso sería «salvado por sus obras». Su labor perseverante sólo tomaba sentido por la esperanza de que, coronándole de éxito, el Señor manifesta-

ría a la criatura que El la había elegido para hacer reinar a través de ella Su orden en el mundo. El sentido de la perseverancia metódica para triunfar no estaba, pues, en la experiencia misma de la práctica profesional sino en un envés trascendente de ésta, inaccesible para la conciencia. La motivación de la ascesis puritana era la fe en que Dios quería esa ordenación racional del mundo y veía en ella Su glorificación, lo mismo que la motivación del «Héroe del trabajo» socialista era la fe en que ese trabajo querido por el Plan era, por la mediación del Partido, un instrumento del que se servía la Historia para hacer triunfar la Razón universal.

El pan-racionalismo socialista tenía así necesidad, para su puesta en práctica metódica (el Plan), de recurrir en los individuos a una motivación irracional: la fe en la Razón, de la que el Partido era a la vez la encarnación y el instrumento. Y puesto que la fe era el vehículo indispensable al reino de la Razón, no resultaba sorprendente que se le propusiera (y que ella buscara tener como apoyo) la figura de un guía carismático y omnisciente, ni que el culto cuasi religioso de ese guía fuera a la par con otras motivaciones irracionales y antimodernas como el chovinismo y el antisemitismo. No habiendo podido efectuarse la integración social por el cauce de la identificación racional de los trabajadores con su función, la exaltación de los valores tradicionales del nacionalismo estaba llamada a suplir la desintegración de los otros lazos sociales —desintegración de la que se acusaba por su «acción corrosiva» a los intelectuales cosmopolitas, los judíos, los agentes del exterior y la cultura occidental—. La racionalización integral, planificada, de las relaciones sociales de colaboración productiva desembocaba finalmente en una dictadura de aparato invocando (particularmente en la Unión Soviética, en Polonia, en Rumania) unos valores tradicionales premodernos para reforzar su legitimidad.

El soviétismo presentaba así una especie de caricaturesco engrosamiento de los rasgos fundamentales del capitalismo. Buscando la acumulación y el crecimiento económico como fin principal, se esforzaba por racionalizar esta búsqueda sustituyendo la heterorregulación espontánea mediante el mercado por una heterorregulación metódicamente programada y centralizada de la maquinaria económica en su conjunto. De esta manera llegaba en todas las esferas de actividad a separar las conductas fun-

cionales, exigidas por la racionalidad global del sistema, de la racionalidad de las conductas autorreguladas de los individuos. Porque era separada de la comprensión intuitiva que los individuos eran capaces de tener de su entorno y de sus relaciones, la racionalización metódicamente programada erigía a la Razón en un poder separado que se ejercía *sobre* ellos y no *por* ellos, y al reinado de la Razón en dictadura de los que eran sus detentadores en virtud de su función.

Todo ocurría como si el sistema social de la fábrica (el despotismo de fábrica), con su casta de directores reputados de omniscientes y su jerarquía funcional, se hubiera apoderado de la sociedad entera para reprimir las relaciones sociales vivas autorreguladas o manipularlas para unos fines que le eran extraños. Como tampoco podía hacerlo el sistema de la propia fábrica, esa sociedad-fábrica no podía admitir la contradicción y el debate democrático; en ella no podía haber más que una sola verdad, una sola racionalidad, un solo poder. Los poderes político, administrativo, judicial y económico —es decir, el Partido, la burocracia, la Justicia, la maquinaria económica— tendían, en consecuencia, a fusionarse en una sola máquina estática, centralmente dirigida en virtud de los mismos criterios instrumentales. La autonomización y la corrupción de esta maquinaria de poder eran inevitables; pero aun cuando el Partido convertido en burocracia hubiera seguido siendo fiel a la ética puritana, la heterorregulación programada del conjunto de las actividades y de las relaciones debía conducir inevitablemente a la desintegración social, es decir, a la desmotivación de los individuos frente a su trabajo funcionalizado y a su retirada del mundo social reglamentado. Bajo la superficie de la «sociedad» burocratizada empezaba entonces a reconstruirse una sociedad informal —sobre la base del trabajo clandestino, del mercado negro, del trueque, de las redes y células de ayuda mutua— a la cual el sistema burocratizado acabó por recurrir para superar sus propias dificultades.

El fracaso del pan-racionalismo socialista no puede explicarse solamente por razones históricas y empíricas. Su razón profunda es ontológica: es ontológicamente como la utopía marxista de la coincidencia del trabajo funcional y de la actividad personal, es irrealizable *a escala de los grandes sistemas*. Y ello por el hecho evidente de que el funcionamiento de la megamaquinaria indus-

trial-burocrática exige una subdivisión de las tareas que, una vez puesta en práctica, se perpetúa y *debe* perpetuarse por inercia, con el fin de hacer fiable y calculable la funcionalidad de cada uno de los engranajes humanos. La definición y la distribución de las tareas parciales están, pues, determinadas por la matriz material, transcrita por el organigrama, de la megamaquinaria que se trata de hacer funcionar. Es rigurosamente imposible traducir luego de nuevo esa funcionalización de las actividades heterodeterminadas en términos de colaboración social voluntaria. Por el contrario, la integración *funcional* de los individuos va a excluir su integración *social*: la predeterminación funcional de sus relaciones les impedirá tejer unas relaciones recíprocas fundadas en la cooperación con miras a unos fines comunes según unos criterios comunes. Les impedirá vivir la ejecución de su tarea como una cooperación y una pertenencia a un grupo. Su «solidaridad orgánica» (el mismo Durkheim acabó por reconocerlo) no existe *para ellos* como una relación vivida, sino que solamente existe para el observador exterior que cree percibir una colaboración autorregulada allí donde, en realidad, hay una organización de tipo militar, por predistribución de tareas complementarias.

Prácticamente, viene a ser, pues, lo mismo que decir que *no puede* y *no debe* haber ahí una colaboración voluntaria, autorregulada, si la megamaquinaria tiene que funcionar sin obstáculos, de manera rigurosamente previsible y calculable. La eliminación del «factor humano», la sustitución de un trabajo vivo y del obrero libre por un trabajo y un trabajador rigurosamente programados son exigidas a la vez por la racionalización económica y por el funcionamiento de la megamaquinaria: una y otro requieren la sumisión de lo vivo a lo inerte, del trabajo vivo al trabajo muerto (es decir, a las máquinas, al capital); en una y otro, técnica de dominación e imperativos de racionalización están inextricablemente confundidos, de suerte que se puede considerar de manera indiferente la organización racional como la finalidad de la dominación o, por el contrario, la dominación como la finalidad de la organización racional.

Un modelo de organización fundado en la subdivisión funcional de las tareas no puede, por tanto, recurrir ni a la conciencia profesional ni al espíritu de cooperación de los trabajadores. Inicialmente debe recurrir a la coacción —mediante leyes contra la

«vagancia» y la mendicidad, mediante la obligación de aceptar el trabajo propuesto bajo pena de deportación, de trabajos forzados o de muerte por inanición— y poner en juego lo que nosotros hemos denominado «reguladores prescriptivos»: normas de rendimiento y horarios imperativos, procedimientos técnicos que deben respetarse imperativamente. Sólo le es posible relajar las coacciones si puede motivar a los trabajadores con unos «reguladores incitativos» para que se presten de buen grado a un trabajo cuya naturaleza, ritmo y duración son programados de antemano por la organización de la fábrica o la oficina, un trabajo que es imposible *amar*. Estos reguladores incitativos no pueden, pues, ofrecer, *en el marco* de la organización funcional de las tareas subdivididas, más que unas compensaciones *fuera del trabajo* a las coacciones, frustraciones y sufrimientos inherentes al propio trabajo funcional. La integración funcional de los trabajadores no es, pues, posible; la coacción al trabajo no puede ser atenuada más que cuando: 1.º, la riqueza social es suficiente para que se ofrezcan a los trabajadores unas compensaciones materiales, y 2.º, cuando los trabajadores aceptan considerar su trabajo como *un medio* de procurarse esas compensaciones.

Hemos visto que esta segunda condición ha sido difícil de cumplir<sup>1</sup>: supone que el trabajador prefiere espontáneamente ganar más antes que trabajar menos. Supone, por consiguiente, que sea educado, socializado, de manera que tome el salario y lo que éste permite adquirir como el fin principal, y el trabajo como medio de alcanzar ese fin<sup>2</sup>. La socialización debe, pues, operar en dos direcciones a la vez: debe educar al individuo para adoptar frente al trabajo una actitud instrumental del género: «lo que cuenta es la paga que cae a fin de mes», y debe educarlo, en tanto que consumidor, para codiciar unos productos y unos servicios comerciales como la meta de sus esfuerzos y los símbolos de su éxito.

Lo que los economistas franceses han denominado la «regulación fordista» hubiera sido imposible sin esta educación del obrero-productor para convertirse en trabajador-consumidor. La oferta de cantidades crecientes de productos llamados «de confort» no ha bastado en modo alguno para provocar esa conversión. Todavía en los primeros años de la década de los cincuenta, la extensión de las formas de «organización científica del tra-

bajo» derivadas del taylorismo chocaba, tanto en Estados Unidos como en Europa, con la resistencia de los obreros<sup>3</sup>; esta resistencia, sin extinguirse nunca, solamente se ha vencido gracias al reclutamiento de una mano de obra inexperimentada, de jóvenes rurales e inmigrados, es decir, de poblaciones que, en razón de su desarraigo social y cultural, eran más permeables que la clase obrera tradicional a las seducciones del consumismo.

Pasar de un régimen de coacción para el trabajo a un régimen de incitación no es, pues, cosa fácil. Las dificultades, lentitudes y fracasos de las «reformas económicas» del mundo soviético lo demuestran. No basta con producir unas cantidades crecientes de bienes y servicios compensatorios; es necesario simultáneamente imponer las condiciones de trabajo que harán nacer las necesidades compensatorias de esos bienes<sup>4</sup>, «educando» a los trabajadores para *que prefieran esas compensaciones a las condiciones de trabajo relativamente confortables* de las que han conseguido disponer, en la Unión Soviética por ejemplo, en el seno de un régimen de coacción burocrática.

Esta educación para el consumismo no puede ser llevada a buen término por el Partido-Estado ni por ninguna autoridad política. Persuadir a los individuos de que los consumos que les son propuestos *compensan con creces los sacrificios que han de consentir* para obtenerlos y que éstos constituyen un *nicho de felicidad privada que permite zafarse de la suerte común* es típicamente cosa de la publicidad comercial. Pero esa publicidad no es persuasiva si no es *privada*. Hay, en efecto, una diferencia esencial entre la publicidad comercial y la propaganda. Esta se dirige a nosotros en nombre del interés general para persuadirnos de que es de nuestro propio interés individual comportarnos de acuerdo con el interés superior del Estado o de la nación. La propaganda nos llama, pues, a adoptar una conducta (por ejemplo: no fumen, no beban, respeten las limitaciones de velocidad) que no se corresponde inmediata e intuitivamente con nuestro interés individual, y sobre cuya necesidad o ventaja el Estado, en tanto que depositario de la Razón, debe ilustrarnos. Nos llama, por consiguiente, a ir en un sentido que espontáneamente no adoptaríamos y nos designa como individuo colectivo que tiene en común con todos los otros una realidad envolvente —el interés general— a la que dicho individuo común, por comodidad, pereza, egoísmo o necedad, rehúsa tener en cuenta.

En la publicidad comercial, por el contrario, un vendedor privado (por ejemplo, de cigarrillos, alcohol, automóviles muy rápidos, etc.) nos propone una satisfacción o un placer privados, estricta e inmediatamente individuales. El mensaje publicitario tiende a establecer una complicidad entre el vendedor y el comprador potencial, sugiriendo que el uno y el otro no buscan más que su beneficio privado y tienen interés ambos en desechar toda consideración que lo trascienda: el único fin del vendedor es procurar al comprador potencial un placer que le incita a una compra a la que nada le obliga, y el único fin del comprador debe ser obtener el mayor placer posible.

Los bienes y servicios compensatorios no son, pues, por definición, unos bienes y servicios *necesarios* o simplemente útiles. Se presentan siempre como conteniendo un elemento de lujo, de lo superfluo, de sueño que, designando al comprador como un «feliz privilegiado», le protege contra las presiones del universo racionalizado y la obligación de comportarse de manera funcional. Los bienes compensatorios son, pues, codiciados por su *inutilidad* tanto —o incluso más— como por su valor de uso; ya que es el elemento de inutilidad (los *gadgets* y ornamentos superfluos) el que simboliza la evasión del comprador del universo colectivo hacia un nicho de soberanía privada.

Se comprende entonces por qué solamente una regulación por el mercado y no una flexibilización de la regulación burocrática puede lograr sustituir la coacción por la incitación. El trabajador funcional que acepta estar alienado en su trabajo porque sus posibilidades de consumo le ofrecen unas compensaciones suficientes, ese trabajador funcional no puede aparecer más que si el consumidor socializado aparece simultáneamente como su otra cara. Pero únicamente un sector de la economía de mercado y su publicidad comercial pueden crear a este último.

En el capítulo siguiente volveré sobre el hecho de que la regulación incitativa mediante el consumismo no puede realizar nunca otra cosa que una integración funcional altamente inestable de los trabajadores. Las compensaciones ofrecidas no los reconcilian jamás con su condición y no basta con hacerles aceptar ésta de forma duradera. El sistema está obligado a aumentar continuamente la puesta, a ofrecer unas compensaciones monetarias crecientes, y uno de los aspectos de la «regulación fordista» es precisamente la monetarización creciente de las necesidades, placeres y satisfacciones.

Lo que importa aquí es que esta monetización es un poderoso factor de desintegración social, cuyos efectos vienen a añadirse a los de la predeterminación funcional de las tareas subdivididas. La incitación monetaria al trabajo funcional supone, en efecto, la convicción mantenida por la publicidad comercial de que todo lo que puede un individuo, el dinero lo puede mejor que él y que los bienes y servicios proporcionados por unos profesionales remunerados son, por definición, superiores a lo que uno puede hacer por sí mismo: incorporan la parte de magia, de sueño, de inutilidad que les confiere un valor compensatorio (y por consiguiente un valor de cambio) muy superior a su valor de uso. Gracias al fuego graneado de la publicidad comercial las necesidades de dinero aumentarán, pues, en la medida en que aumenta la riqueza social, incitarán a capas de población hasta entonces no asalariadas a buscar un trabajo asalariado que, a su vez, acrecentará también las necesidades de consumos compensatorios.

Originalmente propuestos a los trabajadores para hacerles aceptar la funcionalización de su trabajo, los consumos compensatorios pasan a ser así el fin con miras al cual es buscado por los no trabajadores el trabajo funcionalizado; no se desean ya los bienes y servicios comerciales en tanto que compensaciones al trabajo funcional, se desea obtener el trabajo funcional para poder pagarse los consumos comerciales. La regulación incitativa mediante el consumismo tiene así una eficacia que supera su función inicial y provoca una mutación cultural. El dinero ganado permite una forma de satisfacción más importante que la pérdida de libertad que implica el trabajo funcional. El salario se convierte en el fin esencial de la actividad hasta tal punto que deja de ser aceptable toda actividad que no reciba una compensación monetaria. El dinero suplanta a los otros valores para transformarse en su única medida.

Ahora bien, sabemos que los consumos compensatorios son propuestas al individuo *privado* en tanto que protección y refugio contra el universo colectivo. Constituyen una incitación a retirarse en la esfera privada, a privilegiar la búsqueda de beneficios «personales» y contribuyen así a desagregar las redes de solidaridad y de ayuda mutua, la cohesión social y familiar, el sentimiento de pertenencia. El individuo socializado por el consumo no es ya un individuo socialmente integrado sino un indivi-

duo incitado a querer «ser él mismo» distinguiéndose de los otros y que no se les parece más que por su negativa, *socialmente canalizada* en el consumo, a asumir mediante una acción común la condición común.

Esta *socialización asocial* tendrá como consecuencia paradójica y perfectamente previsible un necesario reforzamiento de los poderes prescriptivos del Estado. La búsqueda por cada uno de su beneficio individual no podría acabar, en efecto, en un óptimo colectivo sino en un medio exento de escaseces, en el que los recursos permiten un crecimiento ilimitado de la riqueza total, y en el que, en ausencia de toda rigidez e inercia del campo material, el beneficio de los unos no se obtiene nunca en perjuicio duradero de los otros. Base de la utopía liberal, este mundo con «posibilidades ilimitadas» ha parecido asomar en determinados momentos de la historia, principalmente en el de la colonización de América del Norte. Por lo demás, se sabe que, en el medio de la escasez, las acciones de los individuos buscando cada uno su beneficio directo son totalizadas por el campo material de una manera que va en contra de la finalidad de cada uno y, según la expresión de Marx, «contrarresta sus cálculos, aniquila sus esperanzas». Sartre ha llamado «contra-finalidad» ese volverse del efecto colectivo contra las búsquedas individuales de las que es el resultado: por ejemplo, la tala de árboles que, efectuada por cada campesino para extender su superficie cultivable, conduce a la erosión y a las inundaciones catastróficas <sup>5</sup>.

En el mismo orden de ideas, una de las refutaciones más pertinentes de las virtudes reguladoras del mercado ha sido propuesta por Garrett Hardin en un célebre supuesto imaginario de la teoría de los juegos: «La tragedia de las tierras comunales» <sup>6</sup>. En ese supuesto, cada campesino es libre de hacer pastar, conforme a su interés, un número tan alto como sea posible de animales en las tierras comunales. Cuando los pastos comienzan a estar cargados en su capacidad máxima, cada vaca adicional que se introduzca en ellos hará disminuir el rendimiento lechero por cabeza. Pero esta disminución se hará *a expensas de todos*, mientras que cada campesino acrecentará su propia producción lechera aumentando el número de sus animales. Tendrá interés en aumentarlo lo más rápidamente posible, más rápidamente que todos los demás. La búsqueda por cada uno de su beneficio individual terminará, pues, inexorablemente, en la ruina de todos.

Únicamente la limitación imperativa del número total de animales y, en la práctica, de los que tienen derecho a utilizar esos pastos puede impedir ese desenlace.

Al final de la regulación incitativa mediante el interés individual resurge así la necesidad de la regulación prescriptiva. Reglamentación de la circulación, tipos de interés de los préstamos, normas anticontaminación, planes de ocupación de los suelos, limitaciones de velocidad, seguros obligatorios, fiscalidad, represión de los fraudes, servicios públicos, etc., tantas y tantas cortapisas a la búsqueda por cada uno de su interés individual, tantas y tantas formas en que el Estado toma a su cargo la dimensión colectiva de las búsquedas individuales para restringir las contrafinalidades de las mismas, para impedir que terminen en la ruina de todos. Así, la integración funcional mediante unos reguladores incitativos que apelen al interés individual va a exigir que una maquinaria distinta, el Estado, se haga cargo del interés colectivo; maquinaria cuyas competencias irán ampliándose y cuya legitimidad estará fundada en el mandato que habrá recibido —y solicitado— de los ciudadanos para ocuparse por cuenta de ellos de los asuntos públicos.

La escisión entre la sociedad y el Estado, entre la esfera de las relaciones autorreguladas y la de la heterorregulación prescriptiva irá acentuándose a partir de ese momento. Al ser asumido el interés general por una maquinaria distinta, los asuntos públicos tenderán a convertirse en el dominio reservado de los gestores de la misma. La política y el personal político se autonomizarán así cada vez más respecto a la vida social y cultural. El «poder político», es decir, el derecho de gestionar los aparatos del Estado, pasará a ser la apuesta principal de las luchas políticas y estas luchas tenderán a circunscribirse entre unas formaciones que fundan su vocación de gobernar en su competencia en los asuntos públicos, solicitando de los electores el mandato de hacerse cargo de éstos. El candidato a la gestión de los asuntos públicos no solicitará este mandato exponiendo —y sometiendo al debate público— su concepción de la gestión y de sus finalidades políticas, sino demostrando su solicitud por los intereses individuales y sectoriales de los electores a los que él tiene por incapaces de determinarse en función de cuestiones de interés general, de cuestiones de sociedad. El elector, dicho de otra manera, será solicitado en su calidad de *consumidor* y de *cliente*

por una propaganda electoral que se parecerá cada vez más a la publicidad comercial: exhibiendo su competencia en los asuntos del Estado, el candidato deberá demostrar por su vida privada y su conducta pública que está «cerca de la gente», es decir, que defenderá sus intereses individuales más particulares contra las eventuales intrusiones públicas. Al igual que la publicidad comercial deberá demostrar para los electores-clientes la *solicitud* de la que hablaba Jean Baudrillard<sup>7</sup>. Deberá solicitar de ellos y ofrecerles un hacerse cargo por el Estado no sólo de sus intereses sectoriales, sino también de los riesgos que para ellos resulten de una funcionalización de sus actividades generadora de dependencia.

Solamente con esta condición es como puede hacerse aceptable esta funcionalización, y efectiva la integración funcional: el Estado protector, el Estado-providencia ofrece al trabajador-consumidor funcional unas compensaciones sociales por la pérdida de su autonomía. Estas compensaciones toman la forma del derecho a prestaciones y servicios sociales. Deben suplir el deterioro de las relaciones sociales autorreguladas y las solidaridades familiares que provoca la socialización por el consumismo. Al asumir unos servicios que, hasta entonces, la gente normalmente se hacía a sí misma y al satisfacer unas necesidades que cubría por sí misma, el Estado-providencia no sólo les garantiza un grado de seguridad apreciable; aumenta también el tiempo que puede ser dedicado a la socialización (escolarización), al trabajo asalariado y al consumo comercial.

Así, el desarrollo de la subdivisión y de la funcionalización de las tareas hace necesarios, en las otras esferas de la vida social, unos desarrollos conexos que exigen que se persigan según su lógica y con su dinámica propias. El desarrollo del trabajo funcional necesita para seguir siendo eficaz el desarrollo de los consumos compensatorios, lo cual acelera el desarrollo del trabajo funcional y hace surgir unas necesidades compensatorias nuevas que, en parte, no pueden ser cubiertas más que por el Estado. La asunción de servicios por el Estado favorece el desarrollo del trabajo funcional y de los consumos compensatorios, acelera el deterioro de las redes de solidaridad y suscita una demanda creciente de dicha asunción, al mismo tiempo que una dependencia y una relación de clientela cada vez mayor con el Estado. La escisión se acentúa entre vida social y vida pública, entre intereses

individuales tematizados por la socialización asocial y el interés general, entre los temas electorales y las coacciones sistémicas, ocasionando una extensión continua de las esferas de competencia de la Administración pública y de los poderes reglamentarios del Estado, mientras que las instituciones parlamentarias se convierten en un teatro de sombras. No se está entonces lejos de la «democracia plebiscitaria (*Führerdemokratie*) predicha por Max Weber, en la que la sociedad se ha desintegrado en beneficio de una megamaquinaria burocrático-industrial que solamente puede obtener la fidelidad de las masas por la mediación de un guía carismático. Este deberá poseer a la vez la autoridad majestuosa conveniente al conductor de la máquina estatal (según Weber, debe corresponder al modelo del «conductor con máquina»: *Führer mit Maschine*) y la solicitud comprensiva por los intereses y los problemas cotidianos de la gente llamada a contar con él para la conducción del Estado.

La pesadilla de George Orwell, actualizada por John Brunner<sup>8</sup>, surge en la prolongación lógica de esos desarrollos: el de una sociedad totalmente desintegrada en la que las relaciones sociales autorreguladas han dado paso a unas relaciones funcionales entre individuos programados y divertidos, programados por el cauce de las mismas diversiones en las que ellos han solicitado participar. La visión weberiana de la sociedad-máquina totalmente burocratizada, racionalizada, funcionalizada, en la que cada individuo funciona como un engranaje sin tratar de comprender el sentido (sí es que hay algún sentido) de la tarea parcial que ejecuta, esa contrautopía tiende a realizarse en una versión cibernética, en la que el adoctrinamiento y la militarización dejan paso a un hacerse cargo «personalizado» de los individuos por redes informáticas llenas de solicitud. El fin es el mismo y los resultados no difieren por su naturaleza sino por el refinamiento de los medios empleados: la racionalización funcional de las conductas individuales ya no es impuesta por la «policía de los pensamientos» y la propaganda, sino por una manipulación suavemente insinuante que instrumentaliza con fines económicos los valores no económicos.

## NOTAS

<sup>1</sup> Véase capítulo 1, págs. 36-37.

<sup>2</sup> Testimonios relevantes de este enfoque instrumental del trabajo se encuentran en la colección de entrevistas publicadas en Gran Bretaña por Ronald Fraser. Por ejemplo, Dennis Johnson, obrero en una fábrica de cigarrillos: «El obrero moderno no da nada de sí mismo en su trabajo y no espera nada de él, excepto su paga. El trabajo de fábrica no tiene ningún valor en sí mismo. El único interés del obrero es su salario.» La misma insistencia sobre la falta de valor intrínseco del trabajo se encuentra especialmente en un empleado de oficina, Philip Callow («Es un trabajo sin valor. Te sientes inútil, reemplazable: la automatización hará un día tu trabajo; cuanto antes mejor. Estás allí por dinero, nada más»), o en un redactor publicitario. V. Ronald Fraser, *Work*, 2 vols., Pelican Books, A 917 y A 1017, Harmondsworth, 1968 y 1969. [*Hablan los trabajadores*, Nova Terra, 1970.]

En la misma época, esta actitud estaba muy extendida entre los obreros estadounidenses (un informe del Congreso y un reportaje de la revista *Fortune*, titulado «Blue Collar Blues», describían el desafecto frente al trabajo y la multiplicación de las acciones de sabotaje), italianos (el grupo izquierdista Potere Operaio había lanzado el eslogan: «A salario di merda, lavoro di merda») y luego franceses (véase, en particular, Alexis Chassagne y Gaston Montracher, *La fin du travail*, Stock 2, París, 1978).

<sup>3</sup> Véase Stephen Marglin, en A. Gorz (ed.), *Critique de la division du travail*, op. cit., págs. 77-78 y 88. [*Crítica de la división del trabajo*, op. cit.]

<sup>4</sup> Tomo la noción de necesidad compensatoria de Rudolf Bahro, *L'Alternative*, Stock, París, 1978. [*La alternativa*, traducción de Gustavo Muñoz-Veiga, Alianza Editorial, 1980.]

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit.

<sup>6</sup> Garrett Hardin, «The Tragedy of the Commons», *Science*, 162, 1968.

<sup>7</sup> Jean Baudrillard, *La Société de consommation*, Denoël, París, 1970.

<sup>8</sup> John Brunner, *Sur l'onde de choc*, Robert Laffont, París, 1977 (*The Shock Wave Rider*, Harper and Row, Nueva York, 1975). [*El jinete en la onda del shock*, traducción del inglés de Domingo Santos, Ultramar, 1985.]



## V

---

# El fin del humanismo del trabajo

¿Quién decide qué trabajo hacemos y cómo lo realizamos? En los países industrializados, la respuesta es: el capital (en la persona de sus funcionarios y/o propietarios). Ya hemos visto <sup>1</sup> que en estos países las técnicas de producción y las de dominación están indisolublemente confundidas. Stephen Marglin demostraba <sup>2</sup> que, contrariamente a lo que pensaba Adam Smith, la subdivisión de tareas (por ejemplo, en la fabricación de alfileres) había sido necesaria no para el aumento de la productividad, sino para la dominación de los obreros. Era preciso separar a éstos de su producto y de los medios de producción para poder imponerles la naturaleza, las horas, el rendimiento de su trabajo, e impedirles producir o emprender algo por y para ellos mismos.

¿Esto quiere decir que si los obreros recobraran la propiedad —o el poder de disponer— de los medios de producción, po-

drían, liberados de la dominación por el capital, decidir ellos qué trabajo hacer y cómo realizarlo? La respuesta es: en determinados casos, sí; pero como regla general, no. Y esto por la siguiente razón: si los medios de producción industriales hubieran sido desarrollados desde el inicio por los «productores asociados» en el seno de cooperativas obreras, las empresas habrían seguido siendo dominables y controlables por aquellos que en ellas trabajan, pero *no se hubiera producido la industrialización*. Lo que nosotros llamamos «industria» es, en efecto, una concentración técnica de capital que no ha sido posible más que sobre la base de la separación del trabajador de los medios de producción. Únicamente esta separación ha permitido racionalizar e incluir en la economía el trabajo, hacerle producir excedentes sobrepasando las necesidades de los productores y utilizar esos excedentes cada vez mayores para la multiplicación de los medios de producción y el acrecentamiento de su poder.

La industria es hija del capitalismo, lleva en sí la impronta indeleble de éste. No ha podido nacer más que gracias a la racionalización económica del trabajo —la cual implicaba necesariamente la funcionalización— y perpetúa ésta en su funcionamiento como una exigencia fundida en la materialidad de su maquinaria. Nacida de la separación del trabajador de «su» producto y de los medios de producirlo, la maquinaria industrial hace necesaria esta separación, incluso cuando no haya sido concebida para ese fin. Es inapropiable por los trabajadores en su naturaleza misma<sup>3</sup> y lo seguiría siendo incluso cuando la propiedad privada de los medios de producción fuera abolida y con ella la primacía del beneficio. Para esto hay dos razones íntimamente vinculadas:

1. La primera es que los medios de producción industriales funcionan como capital fijo, cualesquiera que sean, por otra parte, el régimen económico y el régimen de propiedad. El capital fijo, así como lo ha señalado Marx, es esencialmente «trabajo muerto», es decir, el resultado material de una poyesis pasada que continúa actuando sobre el trabajo vivo y a través de éste, multiplicando su eficacia pero también imponiéndole obligaciones. Este trabajo pasado, «muerto», introducido en la materia y que continúa actuando a través del trabajo vivo, al que condiciona, es lo que Sartre describía como «pasividad activa»<sup>4</sup> y Max Weber como «espíritu coagulado»<sup>5</sup>:

«Una máquina inerte es espíritu coagulado (*genonnener Geist*). Y sólo el serlo le da el poder de forzar a los individuos a servirla y de determinar el curso cotidiano de sus vidas de modo tan dominante como es efectivamente el caso en la fábrica. Es espíritu coagulado, asimismo, aquella máquina viva que representa la organización burocrática con su especialización de trabajo profesional aprendido, su delimitación de las competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente graduados.»

Lo importante aquí es que la materialidad inerte de la maquinaria (o de la organización que la imita) confiere a la poyesis pasada (al trabajo muerto, a la organización) un dominio durable sobre los trabajadores que, sirviéndose *de ella*, son obligados a *servirla*. Este dominio es tanto más inexorable cuanto que la cantidad de capital fijo (es decir, de trabajo y de saber muertos) por puesto de trabajo es importante. Que se me entienda bien: *yo no digo* que el trabajo industrial no pueda ser «humanizado», es decir, autodeterminado y «autogestionado» en su *cómo*, ni que las máquinas no puedan ser concebidas y adaptadas de manera que *aumenten el margen de autodeterminación dejado al obrero* y que hagan estimulante el trabajo, cooperativas las relaciones laborales. Digo que el «trabajo muerto», «el espíritu coagulado», se interpone entre el trabajador y el producto e impide que el trabajo pueda ser vivido como poyesis, como acción soberana del hombre sobre la materia. Marx lo expone de una manera muy notable en los *Grundrisse*<sup>6</sup> y nosotros tendremos que volver a él, más concretamente a propósito del trabajo, en las industrias de proceso o industrias robotizadas. Mientras que, dice Marx, el instrumento de trabajo siga siendo una herramienta manejada por los trabajadores «no se ve afectado más que de manera formal» por el hecho de ser también capital fijo.

«Integrado en el proceso de producción del capital, el instrumento de trabajo sufre, no obstante, una serie de metamorfosis de las que la última es la máquina o, más bien, un sistema automático de la maquinaria (...) movido por un autómatas que a su vez se mueve; este autómatas está formado por numerosos órganos mecánicos e intelectuales, *de manera que los trabajadores no son ya más que miembros*

*conscientes de éste...* La máquina deja de presentarse, desde cualquier punto de vista que se considere, como el instrumento de trabajo del trabajador individual. Su diferencia específica no consiste en modo alguno en transmitir la actividad del obrero sobre el objeto, como lo hace el instrumento de trabajo, sino que esta actividad está más bien planteada de manera que sólo transmita el trabajo de la máquina, su acción sobre la materia prima —que solamente vigile la máquina y le impida averiarse—... Es la propia máquina la que, procurando destreza y fuerza al obrero, es ahora lo virtuoso, dotada de su alma propia... La actividad del obrero, reducida a una pura abstracción, está totalmente determinada y reglada por el movimiento de la maquinaria. La ciencia que obliga a los miembros inanimados de la maquinaria a funcionar, por su construcción, como un autómatas cumpliendo su misión, *esta ciencia no existe en la conciencia del obrero, sino que actúa sobre él como un poder extraño, el poder de la máquina. La apropiación del trabajo vivo por el trabajo materializado...* inherente al concepto del capital, *está planteada en la producción fundada en la maquinaria como un carácter del propio proceso de producción*, incluidos sus elementos y su funcionamiento materiales...»

El trabajo no aparece ya más que «disperso, subsumido bajo el proceso de conjunto de la maquinaria», frente a cuyo «poderoso organismo» el trabajador individual experimenta «la insignificancia de su hacer»; no es «ya más que un accesorio vivo de esa maquinaria», su «capacidad de trabajo desaparece como infinitamente pequeña, *lo mismo que desaparece en el producto toda relación con la necesidad inmediata del productor* y, por consiguiente, con el valor de uso inmediato». El proceso de trabajo ha sido «transformado en un proceso científico que pone las fuerzas de la naturaleza a su servicio» y «*el trabajo del individuo solamente es productivo en la medida en que está inserto en el conjunto de los trabajos que dominan la naturaleza*».

Claramente, si la naturaleza es dominada, lo es ahora *al servicio de un proceso científico*; pero este proceso *no es dominado por el trabajador o los trabajadores*. Por el contrario, los domina «como un poder extraño, el poder de la máquina», porque la

ciencia encerrada en ésta «no existe en la conciencia del obrero» y, bien evidentemente, no puede ser dominada por él en su trabajo o a través de éste. En resumen, *el proceso de dominación de la naturaleza por el hombre (por la ciencia) se convierte en dominación del hombre por ese proceso de dominación*.

Comprobaremos que el conjunto de esta descripción, admirable por su agudeza, sigue siendo cierto cualquiera que sea el régimen de propiedad; sigue siendo cierto que la maquinaria funciona o no funciona como capital fijo en el marco de las relaciones sociales del capital. Sigue siendo cierto incluso si se suprime la propiedad del capital y los fines (el beneficio, la acumulación) que ella asigna a la producción. Así, cuando al final de esta exposición Marx dice:

«El instrumento de trabajo hace al trabajador autónomo —le sitúa como propietario—. La maquinaria —en tanto que capital fijo— le sitúa como dependiente, como apropiado (*angeeignet*). Este efecto de la maquinaria no se ejerce, sin embargo, más que cuando está determinada como capital fijo, y no está determinada como tal más que por el hecho de que el obrero se relaciona con ella en tanto que asalariado y el individuo activo en general en tanto que simple obrero»<sup>7</sup>.

Se trata de una afirmación sobreañadida a un análisis que la desmiente —sobreañadida precisamente porque no se deduce de lo que la precede—. No se ve, en efecto, cómo un conductor de tren de laminación o un obrero de una refinería podría no ser asalariado; cómo su producto podría estar en una relación inmediata con su necesidad; cómo podrían considerar su instalación como su instrumento de trabajo; cómo, en lugar de sentir *pertenecer a la refinería*, al complejo siderúrgico, podrían considerar esas instalaciones como su propiedad, etcétera.

Volveremos de nuevo más tarde sobre la naturaleza de este tipo de trabajo que no tiene más que una lejana relación con el trabajo obrero tal como se le entiende tradicionalmente.

Las breves alusiones a la ciencia que Marx hace en este pasaje añaden una dimensión suplementaria a la inapropiabilidad de la maquinaria: la inapropiabilidad de la masa de saberes, necesariamente especializados, que combina la producción social.

2. Originalmente, la subdivisión de tareas tenía como fin principal la dominación de los trabajadores. Una vez instaurada, va a generar, no obstante, una especialización progresiva de los propios medios de producción y a favorecer su mecanización, su automatización. De ello se derivará una especialización cada vez más extremada de los saberes y de las disciplinas técnico-científicas, la acumulación de una masa creciente de conocimientos sobre unos dominios cada vez más limitados, la necesidad de una coordinación externa, cada vez más laboriosa, de las producciones especializadas parciales que participan en el proceso social de producción en su conjunto.

A esta fragmentación de la producción en actividades productivas, que ya no valen cada una de ellas si no está en combinación con otras, lo denominaremos división macrosocial del trabajo. No hay que confundirla con la parcelación tayloriana de las tareas a escala de la empresa o el taller. Cuanto más suceptible es la parcelación del trabajo —por la recomposición y re cualificación del trabajo, la autogestión técnica de tareas complejas por unos equipos semiautónomos o autónomos— tanto más irreversible es su división macrosocial. Esta división obedece esencialmente al hecho de que la cantidad de saber incorporado en un producto industrial —incluso en un producto de uso corriente— supera con mucho las capacidades de un individuo o incluso de millares de individuos. La riqueza de las sociedades industrializadas se apoya precisamente en su capacidad sin precedente de combinar, mediante procedimientos organizativos preestablecidos, una inmensa variedad de saberes parciales que sus detentadores serían muy incapaces de coordinar por medio de un entendimiento mutuo y una cooperación consciente, voluntaria, autorregulada.

Si se examina la diversidad de saberes especializados que contiene una bicicleta, por ejemplo (tomo deliberadamente este producto relativamente poco elaborado comparado con la complejidad de un televisor o de un automóvil), hay que tener en cuenta no sólo unos saberes utilizados por las diferentes industrias que suministran los diversos elementos que la constituyen, sino también, por encima, unos saberes incorporados en las máquinas especiales que utilizan esas industrias: máquinas de trefilar, de fundir tubos en aleaciones especiales, de tallar los piñones, de fabricar las cadenas, de electrólisis, de fabricar rodamientos,

de fabricar las lacas, etc. Todos estos saberes deben a su vez ser producidos, transmitidos, renovados por medio de una red compleja de escuelas, universidades, centros de investigación, etc. Cada trabajador, cada grupo de trabajadores y cada unidad de producción no pueden dominar más que una fracción del saber empleado en las fábricas, separadas a menudo por centenares de kilómetros, que abastecen a la fábrica de bicicletas (y no sólo a ella, evidentemente).

Los individuos que componen el «trabajador colectivo productivo» no están, pues, en condiciones de convertirse en los sujetos de la fabricación de bicicletas, de apropiarse el proceso a la vez técnico y social de su producción. Pueden conquistar unos poderes de autodeterminación y de control obrero, pero estos poderes conquistados en la fábrica de rodamientos, la fábrica de cadenas, la fábrica de tubos, la fábrica de neumáticos, etc., no les darán el dominio del destino y del *sentido* de su trabajo. Este trabajo puede ser —o volverse— cautivador y estimulante, jamás garantizará «el desarrollo integral de los individuos» en y por su cooperación social. Mucho peor: no engendrará jamás esa *cultura obrera* que, coincidiendo con *el humanismo del trabajo*, constituyó la gran utopía de los movimientos sociales y sindicales hasta los años veinte.

Esto significa que la base sobre la cual una cultura de trabajo podría desarrollarse se ha desintegrado bajo el efecto de la especialización de los saberes. Lo que potencialmente unía a todos los trabajadores en una cultura común —es decir, en unas interpretaciones del mundo que, derivadas de una experiencia pensada como común, permitían en compensación unificar mediante unas prácticas comunes una condición obrera en realidad extremadamente diferenciada— era la conciencia de su común poder poyético: ya fuesen mineros, albañiles, terraplenadores, fundidores o ajustadores, sus diferentes oficios tenían en común un cuerpo a cuerpo con la materia en el que se afirmaba *una inteligencia manual imposible de formalizar*. Esto era *el oficio*: una capacidad de juicio y de reacción más rápida que el discurso, una inteligencia sintética inmediata de la situación inmediatamente superada por la destreza manual. La situación de trabajo era un desafío a las capacidades humanas y el *buen obrero* podía estar orgulloso de saber responder a ese desafío y de probar, al hacerlo, el poder soberano del hombre sobre la materia. Esto va-

lía más aún para los trabajos de fuerza —minero, siderúrgico, calderero, terraplenador, obrero de la construcción o de astilleros—, que por otra parte empleaban los efectivos más numerosos, que para los trabajos con máquinas.

El hecho de que la producción dependiera —para su calidad, su cantidad, su coste— de las capacidades no formalizables de los obreros era evidentemente inaceptable desde el punto de vista de la racionalidad económica. Para ser calculable y previsible la producción debía dejar de estar fundada en el trabajo de obreros que producían más o menos bien, más o menos deprisa. Era preciso que las actividades productivas de los diferentes individuos llegaran a ser rigurosamente idénticas; sus prestaciones, intercambiables, medibles con el mismo rasero; sus rendimientos, comparables. Para esto era necesario (como bien lo vio Max Weber) separar el trabajo de la personalidad de los trabajadores, racionalizarlo y reificarlo de manera que la misma prestación fuese ejecutada por cualquier trabajador que trabajara en cualquiera de las fábricas implantadas en todo el territorio, incluso en todo el mundo. La racionalización del trabajo exigía la racionalización y luego la estandarización de las máquinas; ésta, la estandarización de los productos, y esta última, la estandarización de los trabajadores. Era menester que en todas partes productos idénticos fuesen fabricados con «gestos» idénticos y según unos procedimientos idénticos, en unas máquinas con parámetros idénticos, de suerte que las tuercas fabricadas en Bucarest se correspondieran con los pernos fabricados en Billancourt, y los microcircuitos de Singapur con los aparatos montados en Eindhoven o Nuremberg.

Originalmente, exigida por la racionalización económica capitalista, la reificación del trabajo o la destrucción —cada vez más completa, pero nunca definitiva ni total— de los oficios ha llegado a ser finalmente, en gran parte, irreversible en razón de la división del trabajo y del comercio a escala del mundo entero. Está inscrita en las técnicas de producción y en la concepción de los productos. No es ya, como lo creía Lukács, debida al solo hecho de que el capital trata la fuerza de trabajo como una mercancía. Persistirá incluso si se suprimiera el mercado de trabajo en beneficio (como lo han propuesto algunos socialistas contemporáneos<sup>8</sup>) de unos ingresos garantizados de por vida —aunque la producción mercantil industrializada y racionalizada pudiera,

en esta hipótesis, dejar de ser la principal forma de producción—.

Con la destrucción de los oficios, la cultura obrera y el orgullo del trabajo estaban condenados a desaparecer. La fábrica taylorizada hacía realidad el ideal de los patronos de las manufacturas del siglo XVIII, para los cuales «obreros medio idiotas» eran la mejor de las manos de obra imaginable<sup>9</sup>. Una ética del trabajo se hacía imposible en esas condiciones, salvo para una capa cada vez más ligera de obreros profesionales que no habían dejado de dominar las organizaciones obreras. Pero por el hecho mismo de que esta capa no podía ya pretender encarnar el futuro de la clase obrera y de la sociedad, su ética del trabajo dejaba de ser humanista y adquiría un carácter corporativo, elitista, conservador, a los ojos de una masa de trabajadores-consumidores para los cuales la industria, taylorizada, era un lugar de trabajos forzados (siendo lo mismo, por otra parte, la oficina). En la medida en que subsistía, la cultura del trabajo era una supervivencia y no *el futuro de los obreros* en general; era solamente cultura técnica, cultura de *profesionales*, lo que los alemanes denominan *Expertenkultur*, es decir, un conjunto de saberes parciales especializados, técnicos, sin raíces ni valor de uso en las relaciones cotidianas.

Las divisiones del sindicalismo durante el período 1965-75 fueron consecuencia de esa fragmentación del mundo obrero en la *clase* de los obreros-productores y la *masa* de los trabajadores-consumidores: los OS (obreros especializados) que «ya no se identifican con nada y menos que nada con su trabajo». Como lo han demostrado los autores de *Le travail et après*<sup>10</sup>, los OS no podían ya pensarse como *productores* ni, por consiguiente, «aceptar definirse más que en relación con su papel en la producción», «tan netamente se pone de manifiesto que ese papel no es otra cosa que nada: OS, no cualificado, fuerza de trabajo pura... cero, trabajo, metro, cama».

«El salario no podría presentarse como el precio del trabajo, al no tener ese trabajo, con toda evidencia, ninguna realidad individual. Lo que se valora es el puesto de trabajo y no el trabajo..., es decir, la máquina, no la persona... Tampoco podría existir aquí un apego al puesto, a la empresa... El obrero-masa no discute el valor de su traba-

jo concreto, del que comprende su carácter uniforme, universal. Exige el máximo de retribución de su fuerza de trabajo en tanto que elemento indiferenciado de un proceso colectivo productor de riqueza... Todos hacemos el mismo trabajo, queremos que se nos pague a todos por igual y lo más posible... Exige el derecho de gozar de la riqueza general en cuya producción participa con su trabajo abstracto, actividad social necesaria»<sup>11</sup>.

En pocas palabras, para la masa de trabajadores, la utopía directriz ya no es la del «poder de los trabajadores», sino la de poder dejar de funcionar como trabajadores; se pone menos el acento en la liberación *en* el trabajo y más en la liberación *del* trabajo<sup>12</sup>, con la garantía del pleno salario.

En el conjunto del mundo industrializado, la revuelta de los OS contra la «organización científica del trabajo» —es decir, de las formas extremas de parcelación tayloriana de las tareas— ha acarreado la desorganización de industrias enteras y un alza rápida de los costes salariales. Los motivos de esta revuelta no eran traducibles en términos de reivindicaciones sindicales negociables, o no lo eran más que con dificultad. Una masa de trabajadores se sustraía de este modo a la lógica de clase de las organizaciones obreras, así como a los esfuerzos de mediación o de represión de los partidos políticos y de los gobiernos. Era el período de las huelgas salvajes, del absentismo masivo, de los sabotajes. La organización del trabajo más racional desde el punto de vista económico había producido un resultado contrario a su objetivo. Debía hacer rigurosamente previsibles y programables el coste y la productividad del trabajo. Con este fin, había descompuesto el trabajo en «gestos» catalogados y cronometrados más o menos a la centésima de segundo. La racionalidad del trabajo debía así descansar en una base organizativa autónoma y no depender ya en nada de las disposiciones subjetivas de la mano de obra. La fábrica debía funcionar tanto mejor cuanto que su funcionamiento *no tenía ya necesidad del espíritu de cooperación de los obreros*. La heterorregulación de la conducta de éstos debía conseguirse «científicamente» mediante esas coacciones totalmente anónimas en apariencia, que eran las imperiosas exigencias de la maquinaria.

Ahora bien, este tipo de heterorregulación programada se hacía progresivamente tanto menos soportable cuando que la re-

gulación incitativa que se suponía completarla recurría a unos deseos en contradicción con las exigencias del trabajo. Estos reguladores incitativos, ya lo hemos visto, eran los consumos compensatorios con que la sociedad consumista seducía a sus trabajadores. En suma, esta sociedad ponía en primer plano unos valores hedonistas de confort, de disfrute inmediato, de menor esfuerzo, mientras exigía a sus OS que se condujeran en el trabajo con arreglo a unos valores diametralmente opuestos, y esto en un contexto de crecimiento económico y de opulencia ostentatoria. La vida de trabajo se convertía en la negación de la vida fuera de él, y a la inversa. La meta que la sociedad consumista daba al trabajo era no trabajar más. Las motivaciones que debían asegurar la integración funcional de los trabajadores motivaban el rechazo de esa integración: el rechazo del trabajo.

La racionalización del trabajo había llegado, por consiguiente, a su límite. La revuelta de los OS revelaba que la mejor eficacia económica no podía alcanzarse más que llevando hasta sus últimas consecuencias la racionalización económica. Se imponía una revisión que, llevada a cabo sobre varios planos a la vez, aspiraba a resucitar, mediante la identificación con el trabajo, una nueva ética del trabajo. Los esfuerzos desplegados en este sentido debían apelar a diversas motivaciones:

1. El trabajo debía hacerse más satisfactorio y autónomo gracias a una determinada recomposición de las tareas. Las tareas relativamente complejas debían ser asumidas por equipos semiautónomos que pudieran repartirse el trabajo como quisieran, variar el ritmo de ejecución del mismo en el curso de la jornada y controlar el resultado. Esta organización, al aumentar el interés por el trabajo vivido de nuevo como *actividad* y como *cooperación*, debía permitir aumentar el rendimiento, reducir el absentismo y, sobre todo, hacer imposible las huelgas-tapón, mediante las cuales unas decenas de obreros podían, hasta entonces, paralizar las grandes fábricas.

2. El género de organización del trabajo no habría tenido más que un alcance muy limitado de no haber estado acompañado de una mutación técnica y de una crisis económica que, por sus efectos conjugados, han ocasionado un rápido crecimiento del paro<sup>13</sup> y una diferenciación muy fuerte de los diversos estratos asalariados. En la industria y en los servicios industrializados, la contracción del empleo y las reestructuraciones técnicas

permitían una reducción muy selectiva de los efectivos asalariados: los trabajos repetitivos son progresivamente automatizados o informatizados, los OS y empleados sin cualificación universitaria, sometidos a la jubilación anticipada o incitados a reciclarse. Un empleo estable en una gran empresa se convertía en un privilegio que había que merecer, mientras que las grandes empresas aprendían a subcontratar, según el modelo japonés, el máximo de fabricaciones y servicios con empresas satélites a menudo minúsculas (compuestas, al límite, por un solo «empresario»-artesano, trabajando exclusivamente para la gran firma con un capital prestado para ello), a veces clandestinas y fundadas, a instigación de la empresa madre, por antiguos asalariados de ésta.

La empresa madre puede así, siempre según el modelo japonés, no conservar más que un núcleo de trabajadores estables elegidos por su cualificación, su aptitud para aprender y para adaptarse a los cambios técnicos, su espíritu de cooperación y su apego a la firma. Una misma respuesta debe permitir a la vez hacer frente a la crisis económica y superar la crisis del trabajo: la nueva creación de una élite de trabajadores profesionales, la reabilitación de los valores del oficio.

El viraje es completo: se trata nada menos que de restablecer esa unidad del trabajo y de la vida que la racionalización económica se las había ingeniado para suprimirla en beneficio de una concepción instrumental del trabajo. La empresa, aprovechando la crisis, la exacerbación de la competencia y de las mutaciones técnicas, debe llegar a ser un lugar no ya de integración funcional, sino de integración social y de desarrollo profesional. Tal es, al menos, la nueva ideología, llamada del «recurso humano». Por algunos aspectos, dicha ideología parece situarse por delante del panracionalismo economista. Reconoce implícitamente que la fuerza de trabajo no es un instrumento como los otros y que su eficacia, su rendimiento, dependen de factores que no son calculables y que no competen a la racionalidad económica: el clima de la empresa, la satisfacción en el trabajo, la calidad de las relaciones sociales de cooperación, etcétera.

Por otros aspectos, la ideología del «recurso humano» prepara la instrumentalización —o, como dice Habermas, la colonización— por la racionalidad económica de las aspiraciones no económicas: la empresa de nuevo tipo se esforzará por tomarlas en

consideración, porque son factores de productividad y de «competitividad» de un género particular. Toda la cuestión está en saber si esta toma en consideración prepara una explotación y una manipulación agravadas de los trabajadores o una autonomización de los valores extraeconómicos, no cuantificables, hasta el punto de que lleguen a restringir los derechos de la lógica económica en beneficio de sus propios derechos.

## NOTAS

<sup>1</sup> Véase *supra*, pág. 64.

<sup>2</sup> Stephen Marglin, en A. Gorz (ed.), *Critique de la division du travail*, *op. cit.* [Crítica de la división del trabajo, *op. cit.*]

<sup>3</sup> Véase André Gorz, *Adieux a prolétariat*, *op. cit.*, caps. 2 y 4. [Adiós al proletariado, Ediciones 2001, 1982.]

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*

<sup>5</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.*, pág. 1060. [Economía y sociedad, *op. cit.*, p. 1074.]

<sup>6</sup> En las páginas 583-589 de la edición alemana de *Grundrisse*, de donde se han sacado las citas que siguen.

<sup>7</sup> Max, *op. cit.*, pág. 590. [Ibid.]

<sup>8</sup> Bellamy en Estados Unidos, Popper-Lynkeus en Austria a principio de siglo, Jacques Duboin en Francia en los años 1930.

<sup>9</sup> «La perfección consiste en poder prescindir de la inteligencia, de manera que el taller pueda ser considerado como una máquina cuyas piezas serían hombres», escribe Adam Ferguson en su *History of Civil Society*. Marx, que cita este pasaje en *El capital* (Libro I, cap. XIV), lo acompaña de citas de Adam Smith y G. Garnier y concluye con D. Urquhart (*Familiar Words*) del que toma la fórmula: «La subdivisión del trabajo es el asesinato de un pueblo».

<sup>10</sup> Danielle Auffray, Thierry Baudouin, Michèle Collin, *Le travail et après...*, París, Jean-Pierre Delarge/Laboratoire de Sociologie de la connaissance, 1978. La obra retoma en una forma accesible los trabajos de difícil acceso de teóricos italianos (en especial Mario Tronti y Antonio Negri) sobre el obrero-masa y «la autonomía obrera», trabajos que, a partir de 1968, han inspirado a los animadores de Lotta Continua y de Potere Operaio.

<sup>11</sup> Danielle Auffray et al., *Le travail et après...*, *op. cit.*, págs. 170, 13, 152-53.

<sup>12</sup> Véase para todo lo que precede a André Gorz, *Adieux au prolétariat*, *op. cit.*, III, 1: «La non-classe des prolétaires postindustriels». [Adiós al proletariado, *op. cit.*]

<sup>13</sup> Yo no digo que la crisis económica haya sido provocada deliberadamente para meter en cintura a la clase obrera. Ha tenido causas complejas —de las que una fue la explosión del coste del trabajo sin la correspondiente elevación de la productividad a pesar del crecimiento de la cantidad de capital fijo por puesto de trabajo— que he resumido en *Les Chemins du paradis*, París, Galilée, 1983, págs. 29-40 (tesis 6 a 8). [Los caminos del paraíso, traducción de Jordi Marfe, Laia, 1986.]

## VI

---

### Una última transformación de la ideología del trabajo

Al lado de los partidarios de la parcelación de las tareas que sostenían que el trabajador rinde más si está obligado a funcionar como una máquina, una minoría de «humanistas» ha sostenido siempre lo contrario: no siendo el hombre una máquina, tiene que poder amar su trabajo y adherirse a los fines de su empresa para dar lo mejor de sí mismo.

El que esta tesis nunca se haya impuesto en la gran industria se debe a que un *encadenamiento* de razones la hacía difícilmente aplicable: los diferentes talleres y departamentos de la gran fábrica debían funcionar con arreglo a un determinado sincronismo, produciendo cada uno de ellos exactamente el número de piezas u órganos suficientes para alimentar los talleres del montaje del producto final. La calculabilidad y la fiabilidad eran tan importantes como el rendimiento físico, o incluso más. De ahí



el peso de la oficina de métodos, cuya burocracia defiende su puntilloso control sobre el proceso de trabajo, oponiéndose a la menor parcela de autonomía obrera. Como lo señala William F. Whyte en su excelente *Money and Motivation*: «La dirección está hasta tal punto preocupada por sus esfuerzos por controlar a los obreros que pierde de vista el fin supuesto de la organización. Un visitante no prevenido se sorprendería ciertamente al enterarse de que ese fin es *asegurar la producción*. Si hubiera sido posible imponer algunos de los reglamentos descritos por Roy, el resultado hubiese sido el frenado de la producción»<sup>1</sup>.

Pero éste no es más que un aspecto de la cuestión. La obsesión por el control y la calculabilidad no muy raramente está motivada en realidad por exigencias técnico-económicas insalvables. Estas son siempre *también* las coartadas de una voluntad de dominación del trabajo por el capital; es decir, de la desconfianza fundamental de la dirección hacia una mano de obra tenida por «naturalmente» alérgica al esfuerzo y que los representantes del capital suponen tanto más gustosa de «escurrir el bulto» cuanto que los fines de la empresa le son estructuralmente ajenos, incluso antagónicos, y, en consecuencia, están altivamente rodeados de secreto.

La necesidad técnica del control, y por consiguiente de la dominación, puede ser superada sin gran dificultad en las empresas pequeñas o medianas; no puede serlo en las grandes empresas más que al precio de cambios tanto más laboriosos cuanto que deben recaer a la vez en la organización técnica (y espacial) y en la estructura jerárquica del personal. A partir de varios ejemplos, William F. Whyte demuestra que la organización puede ser modificada de manera que los obreros amen su trabajo, se adhieran a los fines de la empresa y movilicen las reservas de productividad y saber que guardan habitualmente en su poder. El éxito de este género de reorganización supone necesariamente unas relaciones de confianza recíproca entre la dirección y los trabajadores organizados, el reconocimiento a éstos de un poder de autoorganización, de iniciativa, de participación en las decisiones, así como su participación en los resultados.

Esta política de «participación» o de cogestión —de la que el Plan Scanlon fue una forma muy elaborada, con anticipación incluso sobre lo que, treinta años más tarde, serían los «círculos de calidad»<sup>2</sup>— tropieza, no obstante, más pronto o más tarde,

con el siguiente escollo: es preciso que el volumen de ventas aumente por lo menos al mismo ritmo que la productividad del trabajo, sin lo cual la seguridad del empleo no puede serle garantizada al personal. Ahora bien, éste, debidamente motivado, consigue hacer aumentar la productividad en unas proporciones sorprendentes (el 20 por 100 durante varios años seguidos, en los ejemplos citados por Whyte<sup>3</sup>). El volumen de ventas no puede seguir aumentando a ese ritmo. Llega el momento inevitable en que, para reducir sus costes, la dirección decide reducir los efectivos, retomando así, sola, todo el poder de decisión en la empresa. La «asociación» del trabajo y el capital se destruye de repente; los trabajadores constatan que su cooperación con la dirección ha sido un mal negocio; se rehacen las relaciones antagónicas de clase<sup>4</sup>.

Un sistema de cooperación entre trabajadores y dirección sólo puede, pues, durar si esta última garantiza efectivamente a sus asalariados la seguridad en el empleo, lo que quiere decir: *el empleo de por vida*. Únicamente con esta condición es como puede haber *integración* social en la empresa, según el modelo japonés. Pero para poder garantizar a sus asalariados el empleo de por vida, las grandes firmas japonesas subcontratan con una vasta red de empresas periféricas las fabricaciones y prestaciones de servicios que la firma madre no tiene un interés vital en asumir.

Estas empresas subcontratantes servirán de amortizadores de las fluctuaciones coyunturales: contratan o despiden según la evolución de la demanda, y esto tanto más rápidamente cuanto que sus trabajadores están con la mayor frecuencia sin protección sindical ni social. *La seguridad en el empleo en la firma madre tiene como reverso la precariedad del empleo y la inseguridad social en el resto de la economía*. El empleo de por vida, la integración social de los trabajadores son *privilegios reservados a una élite* (alrededor del 25 por 100 de los asalariados japoneses en 1987, con una marcada tendencia a la disminución por la no sustitución de trabajadores entrados en años y jubilados anticipadamente). Solamente son compatibles con la racionalidad económica en el marco de una sociedad cortada en dos (en *franglais*: «*société duale*», sociedad dual). Este corte (o «dualización») social se ha convertido en el rasgo dominante de todas las sociedades industrializadas a partir de mediados de los años setenta.

En todas partes, en efecto, una capa privilegiada de trabajadores estables, apegados a su empresa, contrasta desde ahora con la masa creciente de trabajadores en precario, interinos, parados y «en trabajos humildes». Y es que la integración en la empresa de un núcleo de trabajadores de élite, que en Japón tenía su anclaje cultural, ha llegado a ser una necesidad técnica para el conjunto de industrias en vías de automatización. La cuestión no es ya saber si la dirección, mejor que utilizar la coacción, desea motivar a los trabajadores mediante unas relaciones de confianza y cooperación. No tiene ya otra opción: solamente puede bajar sus costes reemplazando la cadena taylorizada y sus obreros especializados por unas instalaciones automatizadas que, en determinados departamentos de la fábrica al menos, exigen un trabajador de nuevo tipo.

Este trabajador, lo veremos más detenidamente dentro de poco, debe ser capaz de asumir, en el seno de un equipo polivalente, la conducta de una instalación automatizada. Debe ser capaz de iniciativas rápidas; de cooperar con unos iguales que se reparten las tareas de *motu proprio*, en función de la situación; de tener autonomía y sentido de las responsabilidades. La dirección es, pues, materialmente incapaz de dirigir, de encuadrar, de supervisar los equipos polivalentes que, en la industria del automóvil, entre otras, controlan algunos departamentos. Le es necesario atraerse a esos trabajadores de nuevo tipo, valorarlos psicológicamente y socialmente, crear una nueva imagen de la fábrica y de su «agente de producción» que, en bata color naranja, las manos limpias, la mente alerta, no tiene ya nada que ver con la imagen tradicional del obrero.

De ahí la ideología del «recurso humano» cuya expresión típica, casi caricaturesca, se encuentra en el panegírico que hace un universitario <sup>5</sup> de «la empresa humana integrada, multidimensional, concebida como un lugar de pleno desarrollo de las iniciativas individuales y colectivas, y por tanto como el motor del progreso económico y social». Esta

«nueva imagen de la empresa se impone desde ahora a los interlocutores sociales. Algunos sindicatos ven en ella incluso la justificación de un nuevo ataque a unas formas de reivindicación fundadas en el antagonismo entre el capital y el trabajo... Todos los estudios demuestran que la de-

manda de personal no cualificado, reclutado únicamente para realizar tareas materiales y estandarizadas en una organización taylorista, tiende a desaparecer. Son ahora las cualidades que distinguen al hombre a la vez de la bestia y de la máquina, es decir, la comprensión de las técnicas y del entorno, el espíritu de iniciativa y de innovación, la preocupación por la calidad, la aptitud para comunicar, la comprensión en materia de gestión del tiempo y de los conflictos, los que se exigen universalmente (*sic*) en todos los niveles (*resic*). El trabajador sin identidad (...) ha dado paso a un ser inteligente, organizado, con competencias personalizadas, cuya estrategia de carrera la empresa desea generalmente favorecer».

De hecho, esta descripción del trabajador de nuevo tipo no refleja una realidad sino un «cambio de paradigma», cuya *tendencia* se manifiesta en *una parte* de la industria. Kern y Schumann, que le han dedicado una encuesta detallada y son decididos partidarios de la tesis de la «reprofesionalización» del trabajo, constatan, no obstante, que en la fábrica más automatizada de Europa (Volkswagen) los trabajadores de nuevo tipo representan como máximo mil asalariados entre cien mil (tres o cuatro veces más si se añaden los obreros de mantenimiento) y que, «aunque puede esperarse un crecimiento muy fuerte de su número durante los próximos años, seguirán siendo, sin embargo, una minoría» <sup>6</sup>.

La imagen de la empresa convertida en lugar de realización personal para sus asalariados es, pues, una creación esencialmente ideológica. Sirve de pantalla a la percepción de las transformaciones reales, a saber: que la empresa reemplaza el trabajo por máquinas, produce más y mejor con una fracción decreciente de los efectivos empleados con anterioridad y ofrece a los trabajadores de élite que selecciona unos privilegios que tienen como contrapartida el paro, la precariedad en el empleo, la descalificación y la inseguridad del mayor número de trabajadores.

El cambio técnico tiene, pues, como efecto segmentar y desintegrar a la clase obrera. En nombre de la ética del trabajo se ha ganado una élite para la colaboración con el capital; la masa se ve condenada al trabajo en precario o es marginalizada, y sirve de ejército de reserva a una industria que quiere poder

ajustar rápidamente los efectivos empleados a las variaciones de la demanda. Un investigador vinculado al instituto de investigación de los sindicatos alemanes, Wolfgang Lecher, presenta a este respecto el siguiente análisis <sup>7</sup>:

Las empresas practican una estrategia de la flexibilización en dos planos a la vez: el núcleo estable del personal perteneciente a la firma debe tener una flexibilidad funcional; la mano de obra periférica, por su parte, debe presentar una flexibilidad numérica. Dicho de otra manera, «alrededor de un núcleo de trabajadores estables, que presentan un amplio abanico de cualificaciones, fluctúa una mano de obra periférica con cualificaciones menores y más limitadas, sometida a los azares de la coyuntura».

*El núcleo estable* debe, a cambio de la seguridad en el empleo, aceptar la movilidad profesional tanto a corto plazo (cambios de puesto, ampliación de las competencias) como a largo plazo (reciclaje, modificación del plan de carrera). Su cualificación es esencialmente una cualificación de la casa que la firma garantiza, completa y amplía permanentemente mediante la formación interna. La firma depende estrechamente, pues, del personal que ella ha formado, y a la inversa.

*La mano de obra periférica* se compone de dos capas: la primera está empleada a título permanente para trabajos de oficina, de vigilancia, de mantenimiento y de prueba de las instalaciones pero no posee cualificaciones de peso y puede ser renovada, completada o reemplazada a voluntad mediante el reclutamiento de parados. De ahí la existencia de una segunda capa de trabajadores periféricos, empleada a título precario y, a menudo, a tiempo parcial cuando la coyuntura lo exige. Aumentando y disminuyendo a voluntad la proporción de los trabajadores interinos, temporales y a tiempo parcial, la empresa puede ajustar de forma óptima sus efectivos a las fluctuaciones del mercado. La existencia de una cantera prácticamente inagotable de parados le da la posibilidad de hacerlo.

*La mano de obra externa*, por último, comprende tanto profesionales muy cualificados (informáticos, expertos en contabilidad) como personal sin cualificación especial (servicios de limpieza, de transporte, de restauración, etc.) y la mano de obra fluctuante, ocasional, de numerosos subcontratantes.

Lecher estima que, en el curso de los años noventa, la mano de obra tendrá que repartirse entre esas tres categorías en las

proporciones siguientes: 25 por 100 en el núcleo estable, 25 por 100 a título permanente en la periferia, 50 por 100 en los empleos externos o periféricos precarios, ocasionales, no cualificados. En apoyo de la estimación de Lecher puede citarse el hecho de que, en Gran Bretaña, el número de trabajadores temporales, a tiempo parcial o haciendo «trabajos humildes», ha pasado, entre 1981 y 1985, de menos de siete a ocho millones de personas, o sea, el tercio de la población que tiene un empleo. Añadiendo a esta cifra el 11 al 14 por 100 de parados, no se está lejos del 50 por 100 que Lecher prevé, hacia finales de esta década, para la tercera categoría. En Italia, donde la subcontratación está mucho más desarrollada, en formas a la vez muy flexibles y, a menudo, modernas, se darían probablemente unas proporciones comparables si las estadísticas fueran fiables <sup>8</sup>.

La figura del trabajador de nuevo tipo, orgulloso de su oficio, soberano en su trabajo, capaz de evolucionar al mismo ritmo que las técnicas, no ha nacido, pues, de una concesión tardía del empresariado al humanismo del trabajo. Corresponde a una necesidad nacida de los cambios de la técnica. De esta necesidad, el capital ha hecho una palanca para desintegrar la clase obrera, el movimiento sindical y lo que quedaba de solidaridades y cohesión sociales. Ha bastado para esto *que vuelva a hacer suyos los valores de la utopía del trabajo*: dominio (es decir, reapropiación técnica) por los trabajadores de los medios de producción; pleno desarrollo en el trabajo de las capacidades individuales; valoración del oficio y de la ética profesional.

Esta revaloración de la imagen del obrero se funda, del lado patronal, en un cálculo racional: no se trata únicamente de vincular a la empresa e integrar en ella a una élite obrera de la que no puede prescindir; se trata también de separar a esa élite de su clase de origen y de las organizaciones de clase, confiriéndole una identidad y una dignidad social distintas. En la sociedad cortada en dos («dualizada»), esta élite debe pertenecer al mundo de «los que luchan y ganan» y que merecen una situación distinta de la de las masas alérgicas al esfuerzo. Se alentará, por tanto, a la élite obrera a tener sus propios sindicatos independientes, sus propios seguros sociales cofinanciados por su empresa. Se habrá limitado al mismo tiempo su capacidad de negociación o de reivindicación al aislarla y al insistir en sus privilegios: sus miembros han sido elegidos entre un número muy superior de

candidatos; se benefician de una seguridad en el empleo; de ingresos, de un tipo de trabajo y de posibilidades de promoción que todo el mundo les envidia. Y sobre todo deben su situación al hecho de que son los más capaces profesionalmente, los más productivos económicamente, los más trabajadores individualmente.

En la misma medida en que se corresponde en gran parte con el ideal del obrero omniculturalizado y soberano que obsesiona a la utopía del trabajo, este discurso patronal y la estrategia que recubre han provocado para el sindicalismo la crisis más grave de su historia. Si, como en Alemania Federal, la organización sindical saca su fuerza principal de su implantación entre los obreros profesionales, se encuentra amenazada de una rápida degeneración neocorporativa. Porque, como escribe Lecher, «el antagonismo de los intereses del trabajo y del capital está recubierto por un antagonismo creciente entre los intereses del núcleo estable por una parte y de los trabajadores periféricos y de los parados por la otra. Los sindicatos llevan camino de llegar a ser una especie de compañía de seguros mutualista para la categoría relativamente reducida y privilegiada de los trabajadores estables»<sup>9</sup>.

Si, por el contrario, la implantación sindical es particularmente fuerte entre los obreros especializados —como es el caso en Italia, donde no hay prácticamente mano de obra extranjera y donde los no cualificados deben la seguridad en el empleo a su organización sindical—, los sindicatos se encuentran en la peligrosa situación de ser fuertes en una categoría declinante de trabajadores y débiles en las dos categorías en fuerte expansión: la masa creciente más difícil de organizar de los temporeros, los parados y los que realizan «trabajos humildes», y la nueva élite de trabajadores «reprofesionalizados» que muestran una fuerte tendencia a defender sus intereses específicos mediante la creación de sindicatos propios o de pequeños sindicatos de oficio o profesión.

En una situación de tipo italiano, el poder de negociación y la influencia política de los sindicatos dependerán, pues, de su capacidad para defender los intereses y las aspiraciones específicas de la nueva élite del trabajo, sin sacrificarle por ello las aspiraciones y los intereses de las otras categorías. La tarea es difícil: supone un proyecto de sociedad que, superando las actua-

les separaciones, recurra a las motivaciones culturales, morales y políticas de los trabajadores y se refleje en los objetivos inmediatos comunes para todos<sup>10</sup>.

En una situación de tipo alemán, por otra parte, el sindicato, dominado por la élite de los trabajadores privilegiados, tendrá una peligrosa propensión a desinteresarse de los trabajadores periféricos, de los parados y de los precarios, a formar con el empresariado, a sabiendas o no, una alianza ideológica de los «ganadores» y los «capaces» contra los «incapaces» y los «holgazanes». El problema, aquí también, es el de conseguir, según la fórmula de Peter Glotz, «solidarizar a los fuertes con los débiles»<sup>11</sup>.

Ahora bien, esta solidarización solamente es posible en una perspectiva que rompa con la ética del trabajo y con lo que hemos denominado la utopía del trabajo. Esta utopía y su ética del rendimiento, del esfuerzo, del profesionalismo, carecen de todo contenido humanista en una situación en la que *el trabajo ya no es la principal fuerza productiva* y, en consecuencia, *no hay suficientes empleos permanentes para todo el mundo*. En tal situación, la exaltación del esfuerzo, la afirmación de la unidad del oficio o profesión y de la vida no pueden ser sino la ideología de una élite privilegiada que acapara los empleos bien remunerados, cualificados y estables, y justifica este acaparamiento en nombre de sus superiores capacidades. La ideología del trabajo, la moral del esfuerzo pasan a ser, desde ese momento, la cobertura del egoísmo hipercompetitivo y del carrerismo: los mejores triunfan, los otros no tienen otra solución que culparse a sí mismos; hay que estimular y recompensar el esfuerzo, por consiguiente no hay que hacer regalos a los parados, a los pobres y demás «holgazanes».

Esta ideología (de la que el thatcherismo ofrece, en Europa, la expresión más cabal) tiene, desde el punto de vista del capital, una racionalidad rigurosa: se trata de motivar una mano de obra difícilmente reemplazable (por el momento, al menos) y de controlarla ideológicamente a falta de poder controlarla materialmente. Para esto, hay que preservar en ella la ética del trabajo, destruir las solidaridades que podrían vincularla con los menos privilegiados, persuadirla de que *trabajando lo más posible* es como mejor servirá al interés de la colectividad además del suyo propio. Habrá, pues, que ocultar el hecho de que existe un creciente excedente estructural de mano de obra y una pe-

nuria estructural en aumento de empleos estables y a tiempo completo; en resumen, que *la economía*<sup>12</sup> no tiene ya necesidad —y tendrá cada vez menos— del trabajo de todos y todas. Y que, en consecuencia, la «sociedad de trabajo» está caduca: el trabajo no puede servir ya de fundamento para la integración social. Pero, para enmascarar estos hechos, hay que encontrar explicaciones de recambio para el aumento del paro y de la precariedad en el empleo. Se dirá, pues, que los parados y los precarios no buscan verdaderamente trabajo, no tienen aptitudes profesionales suficientes, son incitados a la pereza por unos subsidios de paro demasiado generosos, etc. Se añadirá que todas esas personas cobran salarios demasiados altos por lo poco que saben hacer, de suerte que la economía, doblegándose bajo el peso de cargas excesivas, no tiene ya el dinamismo necesario para crear un número creciente de empleos. Y se concluirá: «Para vencer el paro, hay que trabajar más.»

La funcionalidad de esta ideología en relación con la lógica del capital dista mucho de ser inmediatamente evidente para el conjunto de los trabajadores. Porque esta ideología coincide mucho, en varios de sus temas, con la tradicional del propio movimiento obrero. Una parte no desdeñable de la izquierda tradicional y de los sindicatos se adhiere a ella, por tanto, sobre la base de sus propios valores, sin ver (o sin querer reconocer) que, en una situación en la que el volumen global de trabajo económicamente necesario disminuye, los privilegios de los trabajadores de élite tienen necesariamente como reverso la exclusión social de una masa creciente de parados, temporeros y precarios. Trabajar lo más posible, en esas condiciones, no es servir a la colectividad sino conducirse como detentador de un privilegio que se defiende contra la codicia de los otros. La moral del trabajo se invierte aquí en su contrario: en un egoísmo de poseedor.

En el momento mismo en que una fracción privilegiada de la clase obrera parece poder acceder al politécnico, a la autonomía en el trabajo y al enriquecimiento permanente de las competencias, todas las cosas que constituían el ideal de las corrientes autogestionarias en el seno del movimiento obrero, las condiciones en las que este ideal parece llamado a realizarse, cambian, pues, radicalmente el sentido. No es *la clase obrera* la que accede a unas posibilidades de autoorganización y a unos poderes técnicos crecientes; es un pequeño núcleo de trabajadores

privilegiados que está integrado en unas empresas de nuevo tipo al precio de la marginación y precarización de una masa de personas que pasan de un trabajo ingrato y ocasional a cualquier otro trabajo sin interés, a menudo reducidas a disputarse el privilegio de vender unos servicios personales (comprendidos los de limpiabotas, asistentes o asistentes de hogar) a aquellos y aquellas que conservan unos ingresos estables.

En esas condiciones, los valores de solidaridad, de equidad y de fraternidad, de los que ha sido portador el movimiento obrero, no implican ya la exigencia del trabajo por el amor al trabajo sino la del reparto equitativo de los empleos y de las riquezas producidas; es decir, una política de reducción metódica, programada, masiva del trabajo (sin pérdida de ingresos; tendré que volver sobre esto<sup>13</sup>).

Rechazar una política de este tipo con el pretexto de que obstaculizaría una reprofesionalización de las tareas que permita a cada uno implicarse apasionadamente en ella, sin escatimar su tiempo y su esfuerzo, es avalar la dualización real de la economía en nombre de su rechazo ideal. La dualización de la sociedad será detenida, y luego invertida, no por la imposible utopía de un trabajo apasionante y a tiempo completo para todos y todas, sino por unas fórmulas de redistribución del trabajo que reduzcan la duración de éste *para todo el mundo*, sin por ello descalificarlo ni parcelarlo. Esto es posible. Para evitar una duradera sudafricanización de la sociedad hay que cambiar de utopía.

## NOTAS

<sup>1</sup> William Foote Whyte, *Money and Motivation. An Analysis of Incentives in Industry*, Harper and Row, Nueva York, 1955, 1970, págs. 65-66. Fruto de un trabajo de equipo en la New York School of Industrial y Labor Relations, Universidad de Cornell, la obra presenta una sucesión de monografías que esclarecen las diferentes dimensiones del problema.

<sup>2</sup> William F. Whyte, *Money and Motivation...*, *op. cit.*, págs. 259 y sigs. El Plan Scanlon, que debe su nombre a un obrero siderúrgico que llegó a ser consejero de empresa, ha sido experimentado a partir de los últimos años de la década de los cuarenta en empresas medianas de Estados Unidos. Los industriales japoneses se inspiraron más tarde en él, y es en su versión japonesa en la que ha sido reimportado a partir de finales de los años setenta.

<sup>3</sup> William F. Whyte, *Money and Motivation...*, *op. cit.*, págs. 166 y sigs.

<sup>4</sup> Las grandes empresas japonesas que se ven obligadas a despedir obreros, a partir de 1987, lo experimentan así poco a poco.

<sup>5</sup> «Mort et résurrection de la pensée économique», por Danièle Blondel, profesora en la Universidad de París-Dauphine, en *Le Monde*, 1 de abril de 1986.

<sup>6</sup> Horst Kern y Michael Schumann, *Das Ende der Arbeitsteilung?*, Verlag C. H. Beck, Munich, 1984, pág. 98. [*El fin de la división del trabajo*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.]

<sup>7</sup> Wolfgang Lecher, «Zum zukünftigen Verhältnis von Erwerbsarbeit und Eigenarbeit aus gewerkschaftlicher Sicht», *WSI Mitteilungen*, 3, Bund Verlag, Düsseldorf, 1986, págs. 256 y sigs.

<sup>8</sup> En Estados Unidos, la proporción de parados y personas que trabajan menos de seis meses al año es del 25 por 100; a los cuales se añade un 30 por 100 de trabajadores en precario del sector terciario pagados a la baja y privados de toda cobertura social.

<sup>9</sup> Wolfgang Lecher, «Überleben in einer veränderten Welt. Ein Konzept für die zukünftige Arbeit der Gewerkschaften», *Die Zeit* 18, Hamburgo, 26 de abril de 1985, págs. 44-45.

<sup>10</sup> Véase referente a esto «Les syndicats entre le néo-corporatisme y l'élargissement de leur mission» («Los sindicatos entre el neocorporativismo y la ampliación de su misión»), en anexo, pág. 275.

<sup>11</sup> Peter Glotz, *Manifest für eine neue europäische Linke*, Siedler Verlag, Berlín, 1985. (Una traducción francesa, *Manifeste pour une nouvelle gauche européenne*, se publicó en Editions de l'Aube, Aix-en-Provence, 1987.) [*Manifiesto por una nueva izquierda europea*, prólogo de Felipe González Márquez, traducción de Cristina García Ohlrich, Editorial Pablo Iglesias-Siglo XXI de España Editores, 1987.] Peter Glotz fue secretario ejecutivo del SPD de 1981 a 1987.

La situación francesa presenta las dificultades tanto de la alemana como de la italiana, agravada por la muy débil tasa de sindicación. La CGT, cuya implantación es la más fuerte entre las categorías declinantes y en las industrias en declive, solamente mantiene un poder de acción gracias a su posición dominante en algunos servicios públicos (electricidad, transportes, servicios municipales). Pero estas acciones, como las de otros asalariados directos o indirectos del Estado, sindicados, en una proporción muy superior a la media, en FO y en la FEN, tienen un carácter categorial y corporativo muy pronunciado y no afrontan los problemas de fondo que plantean el cambio técnico, la disminución de la cantidad de trabajo socialmente necesario, la nueva diferenciación de las capas asalariadas y la necesaria redistribución del trabajo. La CFDT, que aborda estos problemas con más o menos éxito, no tiene una implantación lo bastante fuerte como para plantearlos prácticamente en el marco de las acciones colectivas.

<sup>12</sup> Que fuera de la economía haya mucho que hacer es otra cuestión. Tendremos que volver a ella para mostrar en qué difiere el trabajo al margen de la economía del trabajo con un fin económico y cómo su situación debe reflejar esta diferencia.

<sup>13</sup> Véase la tercera parte de esta obra.

## VII

### Búsqueda del sentido (I) Últimas transformaciones del trabajo

Ahora me propongo examinar más de cerca las tareas profesionales de los trabajadores de nuevo tipo. Porque no basta con decir que constituyen una pequeña élite y que disfrutan de importantes privilegios. No sucedía de otra manera con los obreros profesionales del siglo pasado. Esto no les impidió construir el movimiento obrero y ser la vanguardia de sus luchas. La nueva élite del trabajo ¿no podría, a su manera, llegar a ser también una nueva vanguardia?

Esta es la tesis de numerosos sindicalistas. No hay que rechazarla a la ligera. Después de todo, la actual revolución técnica será en gran parte lo que de ella hagan los trabajadores en los que se basa. No es un proceso puramente anónimo que se desarrolle de acuerdo con unos imperativos técnicos indiscutibles. Se realizará mediante el trabajo de los hombres y mujeres que

en ella compiten, y esos hombres, esas mujeres no son una cera blanda. Sus resistencias, sus exigencias son determinantes. Depende de ellos que la revolución técnica evolucione más o menos rápidamente, más o menos bien, más o menos completamente. De ellos depende también, en parte al menos, el rostro de un nuevo tipo de obrero, de un nuevo tipo de hombre, de una sociedad en proceso de construcción. Del sindicalismo dependerá que esos hombres y esas mujeres se conviertan en los rehenes y los prisioneros de su empresa, vinculados entre ellos solamente por un espíritu corporativo, o en una parte más o menos combativa e influyente de la clase obrera. La influencia que el sindicalismo consiga ejercer sobre las modalidades y el ritmo del cambio técnico es, pues, decisiva para el futuro: para el del trabajo, el de la sociedad y el del propio sindicalismo. De esto no hay la menor duda.

El problema que plantean los trabajadores de nuevo tipo es de un orden muy distinto: ¿hasta qué punto el sindicalismo puede adherirse a sus intereses específicos sin caer en el neocorporativismo? Ya he abordado esta cuestión desde el punto de vista socio-político. Hay que plantearla también desde el punto de vista directamente profesional. En su preocupación por no separarse de esta nueva élite obrera, algunos teóricos del movimiento obrero tienen tendencia, en efecto, a ver en ella una vanguardia que hará realidad la utopía marxista del trabajo. Kern y Schumann parecen estar en este caso y, en algunos aspectos, también Sabel y Piore<sup>1</sup>. Creen en el posible nacimiento del obrero «señor de la máquina», del trabajador que hace realidad su soberanía mediante su trabajo; creen posible recomponer las tareas hasta tal punto que la división (y no simplemente la parcelación) del trabajo sea superada. El trabajador debería poder identificarse con su trabajo y sacar de esta identificación la conciencia de su poder y de su misión liberadora. Podría poseer de nuevo un oficio completo, fabricar un producto completo, realizarse en su trabajo, encarnar el humanismo del trabajo en una nueva forma. En resumen, podría llevar a cabo la unidad del trabajo y de la vida, de la cultura del trabajo y de la cultura a secas.

Entonces sería posible —lo digo sin ironía— concebir la nueva élite obrera como una nueva orden de caballería. Esta es una hipótesis (o una tesis) esbozada por Oskar Negt. En efecto, lo mismo que una orden de caballería, la nueva élite estaría en po-

sesión de los instrumentos de poder: toda la economía, mejor, toda la vida colectiva estaría en sus manos. Por ella todo funcionaría, sin ella nada funcionaría ya. Su poder, su responsabilidad, su trabajo serían «estructuralmente políticos»<sup>2</sup>. Dicho de otra manera, a causa de la extensión de sus responsabilidades y de su poder, poseería *de facto* un derecho de fiscalización, o de control, sobre las decisiones políticas. Un poco como los militares en tiempos de crisis. Ese poder de controlar las decisiones políticas, o de influir en ellas, lo ejercería la nueva élite del trabajo, en hipótesis, en nombre de valores universales de los que su cultura profesional y la naturaleza de sus tareas la harían depositaria. Esas tareas exigirían del trabajador de nuevo tipo el desarrollo de una totalidad de capacidades intelectuales y manuales y la comprensión del ciclo de producción completo. El trabajo exigiría la soberanía de cada individuo y su capacidad de cooperar libremente con los otros.

Esta idea de que el individuo puede recuperar en y por su trabajo el dominio soberano de sus condiciones de existencia revisite en Kern y Schumann una importancia central. Es posible concebir, en efecto, que unos individuos soberanos, cuyo trabajo profesional coincide con el ejercicio de su soberanía, tengan vocación para combatir todo lo que hace que hombres y mujeres sigan siendo seres oprimidos, humillados, disminuidos, extenuados. Cultural y políticamente, la nueva élite del trabajo podría jugar, pues, un papel comparable al de los maestros del siglo pasado o al de los médicos en la época heroica en que comprendieron la importancia de la higiene pública, de la alimentación y de las condiciones de alojamiento en la lucha contra las epidemias.

Yo me limito aquí a formular de manera explícita unas hipótesis o unos postulados que sirven discretamente de base a las conclusiones de algunos sociólogos del trabajo. Voy ahora a confrontar estas conclusiones con las descripciones analíticas del trabajo de nuevo tipo. La cuestión central a elucidar es ésta: ¿puede la nueva élite del trabajo sacar de la identificación con su oficio o profesión la vocación necesaria para emancipar todas las esferas de la sociedad y al individuo en su totalidad? ¿Lo que valía para el maestro o el médico del siglo pasado vale para ella? ¿Tiene su oficio o profesión una dimensión estructuralmente política y militante que haga que no pueda identificarse con él sin

comprometerse al mismo tiempo a hacer evolucionar la sociedad en el sentido de una liberación?

He aquí en primer lugar un análisis, firmado con el pseudónimo Inox, publicado en el periódico (comunista independiente) *El Manifiesto*:

«La introducción de la informática ha generado en los modos de producir una modificación que puede resumirse como sigue: la transformación directa del producto se realiza cada vez más completamente por la máquina, que ejecuta las operaciones de transformación directamente sobre los materiales; el obrero no tiene otras tareas que las de alimentación, instalación, control y retirada, ya sean simples o complejas.

Pero lo que ha cambiado no es solamente la división del trabajo entre el hombre y la máquina, sino también la distribución de las tareas en el seno del propio proceso de trabajo: se ha pasado de la parcelación de tareas repetitivas a procesos altamente integrados e interactivos, cuya integración y coherencia están aseguradas por el empleo de modelos informáticos que conectan las producciones entre sí y la producción con la gestión (...). La actividad del obrero pasa a ser indirecta o subsidiaria, siendo las más interesantes las actividades de control y de regulación. Las competencias, los conocimientos, el poder del obrero no tienen ya como objeto la materialidad del trabajo, la habilidad en el empleo de la máquina y las herramientas, el control del ritmo de trabajo, sino el *sistema de gobierno* del proceso productivo. Trabaja fundamentalmente a través del conocimiento y la decodificación de símbolos e indicadores. No maneja, no toca y lo más a menudo ni siquiera ve el material que se ha de transformar, salvo a través de una televisión de circuito cerrado. O ni siquiera a través de un televisor, sino solamente mediante una pantalla de visualización en la que desfilan unos signos gráficos, curvas o cifras. El proceso de transformación no es inmediatamente inteligible, no puede ser descifrado más que si se tiene en la cabeza un modelo.

Las competencias del obrero llegan a ser en gran parte indiferentes al objeto que hay que transformar y están di-

rigidas solamente al control de la relación tecnología-transformación del producto... De discreto, el trabajo tiende a convertirse en continuo; no consiste ya en una tarea delimitada, sino en un *subsistema*, un proceso de trabajo completo.

Esto no significa necesariamente que las actividades se hagan más complejas; éste puede ser el caso, pero puede también que lleguen a ser de pura vigilancia. Lo que es seguro es que no se puede hablar de puesto de trabajo, de una tarea que haya que realizar mediante un conjunto de trabajos elementales, de un oficio como conjunto de saberes y de competencias desplegados en la utilización de una máquina o el trabajo de un material.

Vemos extenderse un nuevo tipo de obrero, *el obrero de proceso*, que podría convertirse en la figura clave de la nueva fábrica. Esta no es, en realidad, una figura nueva, sino que lo nuevo es que su presencia se extiende a todos los tipos de producción. Lo encontrábamos ya en los años sesenta en la industria química y siderúrgica y en las industrias de flujo continuo en las que la división del trabajo estaba fundada en el control de los parámetros físico-químicos del producto.

La integración de las actividades y su encadenamiento en tiempo real, con la utilización de la informática aplicada a las máquinas, hace que la producción de todas las ramas industriales se parezca a la de las industrias de proceso y, por tanto, introduzca en todas partes unas formas de organización que requieren esas nuevas figuras obreras. El aspecto interesante y, en algunos puntos, paradójico es que *la actividad obrera llega a ser indiferente del objeto que ha de ser transformado (ya no es necesario conocer los materiales y los instrumentos que los trabajan); no está determinada por la naturaleza de los sistemas de control y de regulaciones del proceso.* (Soy yo, A. G., el que pone las cursivas.)

Esto es interesante, porque es sobre ello donde pueden recaer el control obrero, la intervención sindical sobre la organización del trabajo y la redefinición negociada de la cualificación. Y esto es paradójico porque puede hacer desaparecer la noción misma de sindicato de *industria*. Por-



que ¿qué diferencia hay entonces entre el obrero de la química y el de la siderurgia, entre el trabajador del sistema integrado por ordenador que fabrica los motores Fiat o el que fabrica los espaguetis Barilla? Si el trabajo no tiene ya por objeto el producto, sino el modelo de gobierno de un proceso de producción, es probable que un laminador del Italsider tenga unas actividades profesionales semejantes a las del obrero que dirige la producción de pastas alimenticias, y muy diferentes de las del obrero que, a su lado, se ocupa de la calidad de la chapa... La identidad profesional ya no está en relación con el producto, sino más bien con los sistemas de tecnología secundaria aplicados a la producción»<sup>3</sup>.

Este análisis es interesante por varias razones:

1. Hace aparecer netamente la polivalencia del «obrero de proceso». Por el hecho de que todas las industrias tienden a parecerse a las de flujo continuo (vidrierías, fábricas de cemento, acerías, fábricas químicas, centrales eléctricas, etc.), sus operadores poseen cualificaciones comunes y han recibido formaciones de base también comunes. Su movilidad potencial es, pues, mayor que la de los profesionales tradicionales: pasar de una refinería a una fábrica de bombillas o de una fábrica de cemento a una fábrica de espaguetis es algo mucho más cómodo que pasar del oficio de mecánico al de electricista. Lo mismo vale para una proporción importante de profesionales de mantenimiento: mecánicos, fontaneros, electricistas, especialistas en electrónica de los sistemas de fabricación flexibles integrados por ordenador, y para los programadores.

Aunque todo profesional de mantenimiento y todo «obrero de proceso» debe tener, *además de su formación de base*, una formación específica para el tipo de industria o incluso para la unidad de producción en la que trabaja, esta formación específica no parece que tenga que exigir más tiempo que la de un obrero semi-cualificado de la industria tradicional: cosa de unas pocas semanas<sup>4</sup>. La posibilidad de cambiar más fácilmente de empresa y de rama confiere, pues, al trabajador una mayor autonomía existencial: su cualificación no es simplemente una «cualificación de la casa»; este trabajador es, más de lo que lo son los trabajadores formados y especializados para una tarea limitada, pro-

pietario de un «oficio», es decir, de un saber que puede llevar consigo y emplear en otra parte. Por ello, no es prisionero de «su» empresa, sino capaz de cambiar, de variar de empleo. No es tampoco difícilmente reemplazable para la empresa en la que trabaja. Dicho de otro modo, su saber profesional puede ser, en gran medida, *banalizado*, por lo cual hay que entender no la des-cualificación y la monotonía del trabajo correspondiente, sino una *muy gran accesibilidad de la cualificación* que implica. Por un curioso resto de elitismo, muchos sindicatos reaccionan con hostilidad a la idea de la posible y (volveré en seguida a esto) necesaria banalización de las competencias, como si cada uno debiera tener como fin y como dignidad poseer un saber y unas capacidades profesionales irremplazables. La banalización de las competencias significa simplemente que lo que yo hago, otros, muchos otros, pueden hacerlo o aprender a hacerlo. Una infinidad de competencias reservadas hasta ahora a unas élites han sido así banalizadas desde hace una veintena de años: el conocimiento de lenguas extranjeras, la utilización de un ordenador, los principios de la dietética, de la prevención de diversas enfermedades, del control de la natalidad, etc.; pero también el esquí, el tenis, la equitación, la vela, etcétera.

Ahora bien, la banalización de las competencias y de las cualificaciones elevadas es el medio más indispensable y más eficaz de combatir la dualización de la sociedad antes mencionada. Es necesaria una política continuada de reducción del tiempo del trabajo mediante la distribución de los empleos, incluso los muy cualificados, entre un número mucho mayor de activos. Debe ser, por el contrario, *uno* de los fines de las reducciones del tiempo del trabajo: el tiempo liberado debe poder ser empleado *también* en la profundización y la ampliación de los conocimientos, profesionales o no. No existe otra vía para repartir el trabajo socialmente necesario entre todos los ciudadanos capaces y deseados de trabajar: todo el mundo debe poder trabajar menos con el fin de que todo el mundo pueda ganarse la vida trabajando.

2. La elevación general del nivel de cualificación y la mayor autonomía en el trabajo ¿significan también la unidad reconstituida del trabajo y de la vida, de la cultura profesional y de la cultura a secas? ¿Es cierto, como sostienen, junto con los defensores de la utopía del trabajo, autores de izquierda como Kern y Schumann en Alemania, Sabel y Piore en Estados Unidos,

Mike Cooley en Gran Bretaña, etc., que la reprofesionalización del trabajo industrial elimina la heteronomía del mismo, devuelve al hombre el dominio de la máquina, favorece el pleno desarrollo de las facultades humanas *en el seno* del trabajo y restituye al trabajador su soberanía? Las respuestas diferirán según la dimensión que se tenga en cuenta.

Todo trabajo, en efecto, se desarrolla en tres dimensiones y no es suficiente restituirle una autonomía en una u otra de ellas para que se convierta en una actividad autónoma, exenta de alienación o, lo que es lo mismo, de heteronomía. Las tres dimensiones que hay que tener en cuenta son:

- a) la organización del proceso de trabajo;
- b) la relación con el producto que el trabajo tiene como fin realizar, y
- c) los contenidos del trabajo, es decir, la naturaleza de las actividades que requiere y de las facultades humanas a las que apela.

El trabajo solamente se convierte en una actividad autónoma si es:

- a) auto-organizado en su desarrollo;
- b) libre búsqueda de un fin que él mismo se ha dado, y
- c) humanamente desarrollador para la persona que a él se entrega.

Nos queda por ver qué hay debajo de estos tres puntos.

a) El trabajo en grupos autónomos, cuyos miembros se reparten la tareas, se alternan, auto-organizan su trabajo, cuidan las máquinas y controlan ellos mismos la calidad del producto, *reduce* fuertemente el grado de heteronomía que caracterizaba el trabajo parcelado del taylorismo. Pero no *suprime* la heteronomía: la *desplaza*. La heteronomía, en efecto, caracteriza las actividades especializadas que los individuos tienen que realizar como funciones coordinadas desde el exterior, por una organización, con vistas a un fin preestablecido: «La naturaleza de las tareas está predeterminada de forma que haga funcionar a los individuos como engranajes de una gran máquina»<sup>5</sup>.

Esta definición continúa aplicándose a los grupos autónomos, salvo en un punto: los individuos auto-organizan, a escala de un grupo, la ejecución de una tarea compleja entendida como tarea

común de los miembros del grupo. En el seno de éste, los individuos disponen de un grado apreciable de autonomía. Pero la tarea atribuida al grupo es una tarea predeterminada, coordinada desde el exterior con las tareas de otros grupos. La fábrica (automatizada) funciona siempre como una gran máquina, sus órganos son unas cadenas automáticas de autómatas dirigidos y coordinados por ordenador, y estas cadenas de autómatas están integradas entre sí por otros ordenadores. La diferencia esencial consiste en que *no son los individuos, sino los grupos los que funcionan como engranajes*. Los miembros de esos grupos disponen de un apreciable margen de autonomía y de iniciativa, pero se trata de una autonomía *en el trabajo* y no *del trabajo*; éste, cualquiera que sea su complejidad o su cualificación, realiza una tarea especializada rigurosamente funcional en relación con el sistema material que lo integra. La autonomía formal en las relaciones de trabajo en el seno del grupo no puede en modo alguno ser asimilada a la autonomía existencial o a la *soberanía personal* como lo desearían Kern y Schumann, ni a una soberanía profesional.

b) Todo lo que anteriormente se ha dicho, citando a Inox, sobre la ausencia de relación del «obrero de proceso» con el producto vale también para el trabajador reprofesionalizado de la fábrica automatizada. Tampoco él, como no lo hace el operador de una refinería, de un tren de laminación o de una fábrica de pastas alimenticias, transforma o toca el producto. Mucho peor: solamente vigila la fabricación de un semiproducto. Cada grupo polivalente autónomo es responsable únicamente de un segmento de la cadena automática. No puede ni siquiera decir que vela por la fabricación de los bloques de los motores o de las culatas: vela por el buen funcionamiento de los autómatas que ejecutan determinadas operaciones de esa fabricación.

La alienación del producto es, en determinados aspectos, más total aún que en la fábrica taylorizada. Los profesionales especializados de cada grupo polivalente no tienen ya ese saber de productor que a pesar de todo poseen los obreros especializados: no intervienen jamás sobre el producto o el semiproducto, es decir, sobre el material; intervienen solamente sobre las máquinas que trabajan el material. No son especialistas de un producto; son especialistas de la reparación, del reglaje, de la programación de un determinado tipo de máquina. Ni la naturale-

za, ni la calidad, ni ninguno de los parámetros del producto o semiproducto dependen de ellos: porque, a diferencia de los operadores, ajustadores, mecánicos tradicionales, no conducen la máquina, no llevan las riendas de ésta. Velan para que trabaje de conformidad con su programa. Una vez programada, la máquina se controla a sí misma y avisa de sus eventuales anomalías <sup>6</sup>.

c) El interés y la variedad de un trabajo no bastan para hacerlo desarrollador de la persona. Por supuesto, un trabajo en el que yo pueda aportar algo de mí mismo es siempre más valioso que una tarea repetitiva. Pero la cuestión fundamental es saber en qué medida los conocimientos y las facultades que un trabajo moviliza constituyen una cultura profesional, y en qué medida existe una unidad entre la cultura profesional y una cultura de lo cotidiano: entre el trabajo y la vida. ¿En qué medida, en otros términos, mi aportación al trabajo implica un enriquecimiento o un empobrecimiento de mí mismo? Al final de la jornada ¿ha llegado uno a ser humanamente más rico o más pobre? Si en el cénit de mi vida se me pregunta: ¿Es esto lo que soñabas llegar a ser cuando tenías quince años <sup>7</sup>, qué respondería yo?

Es a la luz de este género de preguntas como conviene apreciar los contenidos del trabajo. Y es a la luz de este género de preguntas como la racionalización económica del trabajo se manifiesta en la pobreza de su abstracción. Trabajar no es producir solamente riquezas económicas; es siempre también una manera de *producirse*. La pregunta que hay que plantear a propósito de los contenidos del trabajo es, por consiguiente, *también* la que sigue: ¿es éste el género de hombres, de mujeres de los que deseamos que esté hecha la humanidad? Desde este punto de vista, el trabajador reprofesionalizado de nuevo tipo —o más exactamente: el trabajador reprofesionalizado que, como lo querían Kern y Schumann, Sabel y Piore, obtenga de su trabajo su sentimiento de identidad personal y dignidad social— ¿está más cerca de un posible ideal de humanidad que los tipos de trabajadores tradicionales? ¿Puede llenar su vida y *darle su sentido*, sin mutilarla al mismo tiempo, la tarea compleja que le es asignada? ¿Cómo, en una palabra, es *vivido* ese trabajo? Estas son las tres preguntas que voy a examinar ahora.

1. Es imposible asimilar el trabajo de los operadores de cadenas automatizadas o de obreros de mantenimiento al ejercicio de oficios o profesiones completos, con el pretexto de que tienen y emplean los mismos conocimientos que un maestro-artesano. Lo propio de un oficio completo es que permite el dominio de un producto completo. Es *con vistas* a la realización de ese producto por lo que se aprende y enseña el oficio, y es el carácter completo, acabado del producto, lo que confiere su carácter completo al oficio. El carácter completo, acabado del producto está cumplido cuando éste posee todo su valor de uso para el usuario final. El ejercicio de un oficio completo consiste, pues, en la realización de productos completos en beneficio de usuarios finales. Así, los profesionales que, con una máquina textil programable, «preparada» por sus cuidados, realizan unos trajes que ellos han concebido, ejercen un oficio completo en el seno de una microempresa artesanal. Los mismos profesionales, encargados del mantenimiento y la programación de una batería de esas mismas máquinas en una fábrica textil, no ejercen un oficio completo: emplean las mismas competencias que en el caso precedente, salvo una: no tienen el dominio del producto ni, por tanto, del fin con vistas al cual se utiliza la máquina. Atienden una tarea que no es *poiyética*, sino *funcional* en el sentido definido en el capítulo 3 <sup>8</sup>. El hecho de que esta tarea implique formalmente las mismas competencias *técnicas* que el ejercicio de un oficio completo no cambia su carácter funcional, alienado. Mientras que en el artesano, dueño de su producto y de su máquina, el oficio puede realizar la unidad de la cultura técnica y de la cultura de lo cotidiano, en el profesional de mantenimiento ya no hay más que cultura técnica, saber especializado. Si en estas condiciones, en nombre de una ética del trabajo puramente ideológica y formal, se sigue insistiendo en el trabajo como fuente de identidad personal y de integración social, se eleva la identificación con una *función* especializada al rango de ideal moral, y al especialista limitado e irresponsable —el «especialista sin espíritu» (*Fachmensch ohne Geist*) del que hablaba Max Weber, ya sea técnico o burócrata— al rango de modelo humano.

2. El trabajo del «obrero de proceso» o del operador de sistemas automatizados es un trabajo discontinuo: se alternan en él momentos de actividad intensa con períodos de inactividad, de operaciones de rutina, de aburrimiento. Una caracterización

notable de este tipo de trabajo es la proporcionada por Oskar Negt<sup>9</sup>:

«El obrero que, ante su cuadro de mando, controla el funcionamiento ininterrumpido de un sistema de máquinas automáticas, no trabaja en el sentido habitual, no está continuamente activo: *está de servicio*. En caso de incidente, tiene que intervenir de inmediato o telefonar a sus superiores, pedir ayuda, accionar unos botones de mando con el fin de evitar repercusiones más serias por detrás o por delante. Actúa como *funcionario* de la máquina, movido por una *ética del servicio* que requiere su presencia y su competencia; pero ¿se trata todavía de trabajo en el sentido usual que el trabajo asalariado en la industria ha conferido a esta noción? Aunque no vigile el funcionamiento normal más que en el sector limitado sometido a su responsabilidad, sus intervenciones eventuales y su concentración no inciden menos en el proceso de producción en su conjunto y no se distingue en nada del funcionario, que solamente es responsable, en su dominio limitado, de la ejecución puntual de tareas predefinidas... Al vigilar unos sistemas automáticos en una empresa determinada, contribuye al buen funcionamiento de sectores que por regla general ni siquiera conoce, pero que dependen tan estrictamente de su conducta que toda falta de su parte tendría unas consecuencias incalculables... Las normas de la *ética de la responsabilidad* que definen los deberes del obrero individual les hacen responsables ante la sociedad entera.»

La comparación con el funcionario, «que solamente es responsable, en su dominio limitado, de la ejecución puntual de tareas predefinidas», es sumamente pertinente. En efecto, lo mismo que el funcionario, el «funcionario de la máquina» en que se ha convertido el obrero está obligado —en un complejo químico, una central eléctrica o nuclear, un aeródromo, una estación de separación y reagrupación de vagones de mercancía, etc.— a la observación escrupulosa e incondicional de los reglamentos y los procedimientos en caso de incidente. «La ética del servicio» le impone, por ejemplo, evitar a cualquier precio cortes de corriente eléctrica «de consecuencias incalculables», sin ocupar-

se de las finalidades sociales y económicas del consumo de electricidad. Tiene que servir a la sociedad, cualquiera que ésta sea y cualesquiera que sean las prioridades y los fines que la misma se haya dado.

Es imposible, en estas condiciones, llegar a la conclusión —a la manera de Negt— de que el obrero puede y debe asumir *en* su trabajo una responsabilidad política. Esto, en efecto, no sería posible más que si la función, la finalidad y las consecuencias para la sociedad de una producción determinada se desvelaran al obrero (o al colectivo obrero) *a través* de los procesos técnicos de los que le hace responsable su trabajo. Ahora bien, esta transparencia del todo para cada uno de sus componentes no está dada en modo alguno; el mismo Negt lo dice: la tarea del operador está predefinida, por regla general «él ni siquiera conoce» los sectores a cuyo buen funcionamiento contribuye su trabajo. Ciertamente, conocer las consecuencias y las finalidades para la sociedad de una producción, mejor incluso, de una *decisión* de inversión que prepara para esta producción, es una tarea política. Esta tarea incumbe al sindicato, que es el mejor situado para asumirla en la medida en que las informaciones a las que tiene —y exige tener— acceso le permiten una visión de conjunto. La responsabilidad política consiste, sin embargo, no sólo en conseguir esta visión de conjunto, sino también, a partir de ella, en cuestionar públicamente, por medio de debates contradictorios, las finalidades, la oportunidad, la precisión, las consecuencias, etc., de una producción o de una opción técnica.

Ahora bien, este cuestionamiento es rigurosamente imposible *en el marco del servicio*. La responsabilidad técnica y la responsabilidad política no pueden coincidir; el funcionario o técnico responsable no puede conducirse *en* su trabajo como ciudadano políticamente activo. No puede, en la sala de control de una central eléctrica, debatir la oportunidad de dar curso a una petición de potencia. Solamente puede asumir su responsabilidad política si se despega de su trabajo, lo cuestiona y *se cuestiona a sí mismo en su función y su identidad profesionales*. No puede conseguir y desarrollar *en* su trabajo esta capacidad de puesta en cuestión política: dicha capacidad supone una cultura más vasta que la cultura técnica, unos centros de interés, unas actividades que estén fuera del papel profesional, una vida que no esté enteramente llena por el trabajo, en resumen, *todo lo contrario de la*

*identificación con el trabajo*, con la función propia de los técnicos-burócratas imbuidos de su importancia, «especialistas sin espíritu», como decía Max Weber, con «una especie de agarrotada petulancia», dispuestos a servir a cualquier amo con tal de que ello les haga subir algunos escalones.

La misión del sindicalismo adquiere, en estas condiciones, una dimensión nueva que, en Francia, la CFDT —más particularmente el sindicato CFDT en EDF y el de las Plantillas de la Energía Atómica (SNPEA)— asumió de manera ejemplar hasta comienzo de los años ochenta: proporcionar a los «funcionarios de la máquina» un marco en el que pudieran, en tanto que ciudadanos, debatir públicamente las opciones de sociedad que tiene que servir en su función. ¿Pueden, «ante la sociedad entera», asumir la responsabilidad de esas opciones? La ética de la responsabilidad ¿no les obliga a exponer públicamente las repercusiones de que está amenazada la sociedad por el programa «todo eléctrico todo nuclear»? ¿No les incumbe a ellos cuestionar las opciones políticas, económicas, culturales, de civilización que los grupos político-económicos dominantes presentan como necesidades puramente técnicas?

Se está lejos aquí de las concepciones neocorporativistas del sindicalismo; pero también lejos de la ética del servicio o de la ética profesional para la que el trabajo está en sí mismo cargado de sentido y de capacidad de desarrollo individual, a condición de ser interesante y responsable. El interés y la responsabilidad técnicos que lleva consigo una tarea no es suficiente en modo alguno para fundamentar un humanismo o una moral, o el sentido de una vida, contrariamente a lo que, con muchos otros, parecen pensar Kern y Schumann cuando, a propósito de «la aspiración a un trabajo en el que uno pueda implicarse, en el que uno pueda pensar con su propia cabeza», añaden: «en resumen, un trabajo que tenga un sentido»<sup>10</sup>.

Ahora bien, todo el problema está aquí: *el interés intrínseco de un trabajo no garantiza su sentido, y su humanización no garantiza la de las finalidades a las que dicho trabajo sirve*. Puede hacer atractivas, para los individuos que participan en él, unas empresas de una barbarie absoluta. El trabajo puede desarrollar unas capacidades individuales, entre ellas la capacidad de actuar de manera autónoma, sin que esta autonomía profesional del individuo genere su autonomía moral, es decir, su exigencia de no

servir a unos fines que no hayan sido públicamente debatidos y que él no haya podido examinar por sí mismo y *asumir*. De esta no coincidencia entre responsabilidad técnica y responsabilidad moral, entre autonomía profesional y autonomía existencial, es de lo que conviene dar cuenta ahora.

3. Las correspondencias entre cultura profesional y cultura de lo cotidiano, e incluso los puentes de la una a la otra, han sido irremediamente destruidos por el creciente tecnicismo de tareas cada vez más especializadas.

«Siempre se tiene algo que hacer, pero la producción se hace en muy gran medida sola, y las regulaciones, correcciones, trabajos de mantenimiento que se atienden pueden ser difícilmente interpretados como un «verdadero» trabajo... El obrero no puede ni siquiera decir que tiene una influencia *decisiva* sobre la calidad de la producción... A pesar de su cualificación, estima no poseer más que un *saber* profesional, pero no una *capacidad* profesional que pueda traducirse en realizaciones materiales: la pieza fabricada, el poste de teléfonos reparado.»

Este retrato de los obreros de la industria química<sup>11</sup> resume perfectamente el divorcio entre formación profesional y cultura de lo cotidiano, entre el trabajo y la vida. Y todavía no describe la experiencia de la última fase alcanzada por el desarrollo técnico: la fábrica enteramente dirigida por ordenador. La antigua sala de control, con sus cuadros de instrumentos, ha desaparecido. En una habitación, tres personas están sentadas cada una de ellas delante de su consola de visualización; cada consola tiene dos pantallas. Un teclado permite dar, en código, instrucciones al ordenador, que integra 1.500 parámetros, 200 circuitos de regulación y 600 dispositivos de alarma, e interrogarle sobre el desarrollo del proceso en curso<sup>12</sup>. La materialidad de la producción es puesta entre paréntesis, enviada a un más allá invisible con el que el obrero, convertido en operador, comunica por medio de símbolos numéricos; compone unos nombres sobre su teclado, lee unos nombres en su pantalla.

El espesor sensible del mundo está reducido a la nada. El trabajo como actividad material está reducido a la nada. No queda más que una actividad puramente intelectual, o mejor, mental.

Es el triunfo final, absoluto, de lo que Husserl definía como «la matematización de la naturaleza»<sup>13</sup>: la realidad aprehendida es despojada de todas sus cualidades sensibles, lo vivido del pensar originario es puesto fuera de circuito. El trabajo ha desaparecido porque la vida se ha retirado del universo. Ya no hay nadie; solamente unos números que sustituyen a otros números en silencio, indiscutibles por insensibles, mudos. Al final de su jornada el operador se levanta. De lo que ha hecho no le queda nada, ninguna experiencia material visible, medible; *no ha realizado nada*. Pero esta nada lo ha agotado: durante su jornada (o noche) de trabajo, se ha impuesto esta ascesis que es la represión en sí mismo de su existencia sensible: el operador se ha producido una existencia como puro intelecto, eliminando, reprimiendo como perturbaciones potenciales de su función, todo lo que guarda una relación viva con el mundo de la vida en y por su cuerpo. El mundo tal como lo concebía Hobbes encuentra en él su acabamiento: sólo son «verdaderas» y sólo existen realmente en la naturaleza las propiedades matemáticas, lo mismo que, en otro nivel, la «verdad» de toda cosa es, para el pensamiento económico, el precio que ésta tiene (el valor de cambio) en tanto que mercancía. Solamente es «verdadero» lo que es calculable, cuantificable y que se expresa en números. Todo el resto tiene únicamente una existencia «subjetiva», es decir, está en cierto modo sobreañadido al mundo por la «subjetividad»<sup>14</sup> y debe ser reprimido en los márgenes del pensamiento. La represión de todo lo que no compete al intelecto y al cálculo se supone que da acceso a la «verdad»; solamente está en la verdad el *homo oeconomicus* y su hermano gemelo, su sombra: el trabajador informatizado.

De ahí la pertinente pregunta formulada por Husserl y que será el punto de partida de la reflexión de los defensores de la Teoría Crítica: *¿la dominación de la naturaleza tendrá por objeto la realidad abstracta del mundo matematizado (wissenschaftliche Natur) o la realidad sensible del mundo de vida (lebensweltliche Natur)?* O, si se prefiere: *¿qué relación para sí en tanto que existencia corporal sensible, inherente al mundo por el cuerpo, rige la metódica puesta en práctica de una técnica?*<sup>15</sup>

No deja de ser significativo el hecho de que esta pregunta, fundamental en la Teoría Crítica, sobre todo en sus inicios, haya desaparecido prácticamente en Habermas. El «mundo de vida» (*le-*

*benswelt*), en Husserl, es en primer lugar el mundo en su espesor sensible tal como nosotros *lo tenemos* en nuestro mismo cuerpo. El mundo nos pertenece por el cuerpo y nosotros le pertenecemos —*nosotros estamos en el mundo*— por él. El sentido de esta relación de inherencia recíproca está siempre informada, modificada según una matriz cultural que aprendemos al mismo tiempo que aprendemos a ver, a andar, a hablar, a vivir nuestro cuerpo como relación con los otros y con el mundo humanizado de la cultura en la que hemos nacido. Ello no impide que sea el espesor sensible del mundo de vida por nuestra inherencia corporal, que constituye el terreno de nuestras certidumbres vividas, la materia que será puesta en forma, perfilada, estilizada, modelada por la cultura<sup>16</sup> o negada por la barbarie.

La pregunta —plantada tanto por los enfoques sociológico-culturales como por los funcionalistas— es, entonces, saber si un tipo de actividad o una cultura sacan partido de las posibilidades de la existencia corporal desarrollándolas y modelando el medio que las rodea de manera que se vean incitadas a desarrollarse en él; o si, por el contrario, por su configuración, sus materiales, las incitaciones que este medio ejerce violentan la existencia corporal porque ha nacido de actividades por las que los individuos ejercen violencia sobre sí mismos. El mundo de vida, o de la vida, no es, en primer lugar, como en Habermas, el de las tradiciones y normas a las que nos adherimos como «lo más natural», porque toda norma, tradición, convicción puede ser puesta en duda ante una situación de crisis, puesta en crisis por el trabajo de la duda (con ocasión, por ejemplo, de una enfermedad, de la muerte de un pariente, de una ruptura, de un fracaso). Nada, en cambio, puede quebrantar la certidumbre con la que tenemos el mundo en sus cualidades sensibles, sus valores (bueno, agradable) o anti-valores (pesado, apesadoso) materiales, su adversidad o su conveniencia para el despliegue de las capacidades corporales<sup>17</sup>. Desde este punto de vista, la pregunta que hay que plantear es entonces: *¿a qué precio hemos aprendido a aceptar como mundo de vida ese mundo al que dan forma los instrumentos de nuestra civilización? ¿En qué medida, al adaptarnos a él, nos desadaptamos de nosotros mismos?*<sup>18</sup>. *¿Produce nuestra civilización un mundo de vida al cual pertenecemos por nuestra cultura del vivir o deja en desherencia, en estado de barbarie, todo el dominio de los valores sensibles?*

La incapacidad de la cultura dominante para pensar la realidad tal como es vivida es en sí misma una respuesta a estas preguntas. *La cultura técnica es incultura de todo lo que no es técnica*. El aprender a trabajar es un desaprender a encontrar e incluso a buscar un sentido a las relaciones no instrumentales con el medio que nos rodea y con los otros. Este medio lleva en sí la impronta de la violencia técnica, es vivido como un baño de violencia cotidiana. La violencia, en efecto, es fundamentalmente una relación con el cuerpo. Esto es inmediatamente evidente si nombramos aquello de lo que la violencia es el negativo: es el negativo de la ternura. La ternura es una relación con el cuerpo del otro en tanto que cuerpo sensible para exaltar la sensibilidad y el goce que él tiene de sí mismo; esa relación con el cuerpo del otro implica necesariamente la exaltación de mi propia sensibilidad. La violencia, en cambio, es una relación de instrumentalización técnica de las cosas del mundo negadas en sus cualidades sensibles y, en consecuencia, una represión desvalorizadora de mi propia sensibilidad. La preponderancia de la racionalidad instrumental está inscrita en la funcionalidad tanto de las herramientas cotidianas como de los soportes y hábitáculos concebidos para nuestro cuerpo: asientos, mesas, inmuebles, calles, medios de transporte, paisajes urbanos, arquitectura industrial, ruidos, iluminaciones, materiales, etc. Todo resulta de tratar el medio de vida de manera instrumental, de violentar la naturaleza y hacer violencia a nuestro cuerpo como al del otro, y todo incita a ello. La cultura de lo cotidiano —con toda la confusa ambigüedad que presenta esta creación antinómica— es una *cultura de la violencia* o, en su forma extrema, una *cultura de la barbarie* tematizada, pensada, sublimada, exacerbada, negándose con su afirmación misma en los *punks*, o exhibiendo una antiestética profascista de la insensibilidad, de la crueldad y de la fealdad en los *skins*.

A una cultura profesional que se aparte del mundo de vida en su espesor sensible corresponde así la producción de un mundo sin valor sensible, y a este mundo le corresponde una sensibilidad endurecida y que en reciprocidad endurece el pensamiento. Esto es lo que, admirablemente, habían formulado Horkheimer y Adorno, señalando que el tecnicismo mecánico tiene como correlato

«el intelecto despótico que se aparta de la experiencia de los sentidos para mejor dominarla. La estandarización (*Vereinlichung*) de las funciones intelectuales gracias a la cual los sentidos pueden ser dominados, la renuncia al pensar que facilita esta estandarización implican el empobrecimiento del pensar y de la experiencia sensible; la separación de las dos esferas ocasiona su atrofia. Un pensamiento que, desde el astuto Ulises hasta los simples presidentes-directores generales, está entrenado para limitarse a los problemas de organización y administración, se acompaña necesariamente de un encogimiento del intelecto que puede constatarse en los grandes de este mundo en cuanto que para ellos no se trata más que de manipular a los humildes. Cuanto más complejo y preciso es el aparato social, económico y científico para el que el sistema prepara el cuerpo desde hace mucho tiempo, más restringidas son las experiencias que éste es capaz de hacer. Como consecuencia de la racionalización de los modos de trabajo, la eliminación de las calidades, su conversión en funciones pasan de la esfera científica a la esfera de lo vivido y tienden a acercar los pueblos al estado de batracios»<sup>19</sup>.

Aquí se encuentra la raíz de la aceptación de la barbarie, es decir, de la sumisión acrítica a los imperativos técnicos de cualquier maquinaria, ya deba servir o ya conducir al genocidio. Porque el fundamento de la crítica no está en la teoría, está en el gusto que tiene lo vivido de la experiencia del mundo para el que lo vive. La teoría (o mejor, la filosofía) y la literatura, cada una en su nivel y en su manera, tienen por misión deshacer las mallas del discurso dominante que reduce al silencio lo vivido.

Vemos mejor ahora lo que se puede y lo que no se puede pedir a la técnica. Es posible pedirle que aumente la eficacia del trabajo y reduzca la duración, la dificultad del mismo. Pero hay que saber que el poder acrecentado de la técnica tiene un precio: separa el trabajo de la vida, y la cultura profesional de la cultura de lo cotidiano; exige una dominación despótica de sí mismo a cambio de una dominación acrecentada de la naturaleza; estrecha el campo de la experiencia sensible y de la autonomía existencial; separa al productor del producto hasta el punto de que el primero no conoce ya la finalidad de lo que hace.



Este precio de la tecnificación no llega a ser aceptable más que en la medida en que economiza trabajo y tiempo. Este es su fin declarado. No tiene otro. Está hecha para que los hombres produzcan más y mejor con menos esfuerzo y en menos tiempo. En una hora de su tiempo de trabajo, cada trabajador de nuevo tipo economiza diez horas de trabajo clásico; o treinta horas; o cinco, poco importa. Si la economía de tiempo de trabajo no es su fin, su profesión no tiene sentido. Si tiene como ambición o ideal que el trabajo llene la vida de cada uno y sea la principal fuente de sentido de ella, está en completa contradicción con lo que él hace. Si cree en lo que hace, debe creer también que los individuos no se realizan solamente en su profesión. Si le gusta hacer *su trabajo*, es preciso que esté convencido de que el trabajo no lo es todo, que hay cosas tanto o más importantes que éste. Cosas para las cuales las personas no han tenido nunca bastante tiempo, para las cuales él mismo tiene necesidad de más tiempo. Cosas que el «tecnicismo mecánico» le dará tiempo para hacer, debe darle el tiempo para hacerlas, restituyéndole entonces al céntuplo lo que «el emprobecimiento del pensar y de la experiencia sensible» le ha hecho perder.

Lo repito una y otra vez: *un trabajo que tiene como efecto y como fin hacer economizar trabajo no puede, al mismo tiempo, glorificar el trabajo como la fuente esencial de la identidad y el pleno desarrollo personal.* El sentido de la actual revolución técnica no puede ser rehabilitar la ética del trabajo, la identificación con el trabajo. Esta revolución solamente tiene sentido si ensancha el campo de las actividades no profesionales en las cuales cada uno, cada una, comprendidos los trabajadores de nuevo tipo, puedan desarrollar plenamente la parte de humanidad que, en el trabajo tecnificado, no encuentra empleo.

## NOTAS

<sup>1</sup> Véase Michael J. Piore y Charles F. Sabel, *The Second Industrial Divide*, Nueva York, Basic Books, 1984. [*La segunda ruptura industrial*, traducción de M.\* Esther Rabasco y Luis Toharia, Alianza, Madrid, 1990.]

<sup>2</sup> «La responsabilidad del obrero es una *responsabilidad política*... La producción de la riqueza social es más el resultado de una actividad de regulación consciente de sus responsabilidades que de un trabajo manual-intelectual inmediato. *El trabajo se ha convertido en trabajo estructuralmente político.*» Oskar Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*, Campus Verlag, Francfort, 1984,

págs. 191-192. Antiguo alumno de Habermas, Negt fue uno de los destacados animadores y teóricos del movimiento estudiantil de los años sesenta. Todavía sigue siendo un teórico escuchado por la izquierda sindical y enseña sociología en la Universidad de Hannover.

<sup>3</sup> Inox, «L'operaio di Processo», *Il Manifesto*, Roma, 12 de noviembre de 1986.

<sup>4</sup> H. Kern y M. Schumann (*Ende der Arbeitsteilung?*, op. cit., pág. 77) dan el detalle de los cursos de formación de especialistas de mantenimiento en el momento de la automatización de una cadena en la industria automovilística: en total, ochenta y dos días de los que sesenta y dos están dedicados a la adquisición de *conocimientos de base* en informática y electrónica, y de veinte a veinticinco, a las instalaciones y materiales específicos de la fábrica. Puede llegarse a la conclusión de que un *profesional de mantenimiento que cambie de fábrica o de industria puede adaptarse en menos de un mes a su nuevo puesto.*

<sup>5</sup> Véase *supra*, cap. 3, pág. 51.

<sup>6</sup> «En la estación de control de la fabricación de bloques de motor, por ejemplo, toda variación del orden de milésima de milímetro es registrada e indicada. Cuando la variación es excesiva, el bloque de motor es automáticamente eliminado de la cadena de transmisión. El obrero no puede ignorar que una herramienta necesita ser cambiada.» Thomas Adler, «Zur Bedeutung der neuen Produktionsfacharbeiter», *Express*, Offenbach, 4 de marzo de 1986, págs. 14-16. El autor es militante obrero en Daimler-Benz, en Stuttgart.

<sup>7</sup> Es decir, antes de estar completamente socializado. Se observará que la respuesta a estas preguntas no puede estar determinada solamente por unas normas culturales. Dicho de otra manera, no puede depender únicamente de la sociología. A mi entender, ésta es una insuficiencia fundamental del pensamiento de Habermas, entre otras. En la segunda parte volveré sobre el desfase que necesariamente existe entre el sujeto individual y su ser social. Solamente a causa de este desfase original *puede* existir un juicio moral autónomo de la realidad social por parte del individuo, y una negativa a plegarse a las normas.

<sup>8</sup> Véase *supra*, pág. 50.

<sup>9</sup> Oskar Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*, op. cit., págs. 188-189.

<sup>10</sup> H. Kern y M. Schumann, *Ende der Arbeitsteilung?*, op. cit., pág. 105.

<sup>11</sup> H. Kern y M. Schumann, *Ende der Arbeitsteilung?*, op. cit., págs. 272-277.

<sup>12</sup> H. Kern y M. Schumann, *Ende der Arbeitsteilung?*, op. cit., pág. 260.

<sup>13</sup> Edmund Husserl, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie», § 9.g) y h), *Philosophia*, vol. I, Belgrado, 1936, págs. 121 y sigs. La traducción francesa de Gérard Granel se publicó en Gallimard en 1976 con el título *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Editorial Crítica, Barcelona, 1991, págs. 47 y sigs.]

<sup>14</sup> Edmund Husserl, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften...», art. citado, § 9.i), pág. 129. [*La crisis de las ciencias europeas...*, op. cit., pág. 56.]

<sup>15</sup> William Leiss, *The domination of Nature*, Boston, Beacon Press, 1974, págs. 135 y sigs.

<sup>16</sup> Véase A. Gorz, *Fondements pour une morale*, París, Galilée, 1977, págs. 165 y sigs.: «Nature, valeurs vitales, valeurs du corps».

<sup>17</sup> Véase A. Gorz, *Fondements pour une morale*, op. cit., págs. 146 y sigs.

<sup>18</sup> Este género de preguntas no remite en modo alguno a una «naturaleza humana» ni a una «esencia del hombre». Volveré sobre ello.

<sup>19</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, París, Gallimard-TEL, 1974/1983, págs. 51-52.



## VIII

---

### *Búsqueda del sentido (II)* **La condición del hombre post-marxista**

La división del trabajo ha permitido, gracias a la especialización de las tareas, el empleo, a escala de la sociedad, de cantidades inmensas de saber. La rapidez de las evoluciones técnicas, la potencia del aparato productivo y la riqueza de las sociedades industrializadas tienen en aquélla su origen.

Pero de la masa creciente de saberes empleados, cada uno de los individuos no domina más que una ínfima parcela. La cultura del trabajo, fragmentada en mil pedazos de saber especializado, se ha separado así de la cultura de lo cotidiano. Los saberes profesionales no proporcionan ni los puntos de referencia ni los criterios que permitían a los individuos dar sentido al mundo, orientar el curso de éste, orientarse en él. Descentrados de sí mismos por el carácter unidimensional de sus tareas y de sus saberes, violentados en su existencia corporal, tienen que vivir en un

medio en vías de dislocación y fragmentación continuas, sometidos a la agresión megatecnológica. Este mundo imposible de unificar por la experiencia vivida no es ya otra cosa que la dolorosa ausencia del mundo de la vida. La vida cotidiana se ha fragmentado en unas porciones de tiempo y en unos espacios separados entre sí, sucesión de supersolicitaciones agresivas, de tiempos muertos y de actividades rutinarias. A esta fragmentación refractaria a la integración vivida le corresponde una (no-)cultura de lo cotidiano, hecha de sensaciones fuertes, de modas efímeras, de diversiones espectaculares y de informaciones fragmentarias.

La historia ha desunido así lo que la visión de Marx había unido. El preveía que los individuos, mediante la dominación científica de la naturaleza, desplegarían *en* su trabajo una «totalidad de capacidades». Y que, gracias a este «despliegue, el más rico del individuo», «el libre desarrollo de la individualidad» de cada uno llegaría a ser una necesidad que buscaría y encontraría satisfacerse fuera del trabajo gracias a la «reducción a un mínimo del tiempo de trabajo necesario»<sup>1</sup>.

Esta reducción a un mínimo está en curso: las sociedades industrializadas producen cantidades crecientes de riquezas con cantidades decrecientes de trabajo<sup>2</sup>, pero no han producido una cultura del trabajo que, desarrollando «plenamente» las capacidades individuales, permita a los individuos desarrollarse «libremente», durante su tiempo disponible, mediante la cooperación voluntaria, las actividades científicas, artísticas, educativas, políticas, etc. No existe «sujeto social» capaz cultural y políticamente de imponer una redistribución del trabajo tal que todos y todas puedan ganarse la vida trabajando, pero trabajando cada vez menos y recibiendo, en forma de ingresos crecientes, su parte de la creciente riqueza que es socialmente producida.

Sin embargo, tal distribución es la única capaz de dar un sentido a la disminución del volumen de trabajo socialmente necesario. Es la única capaz de impedir la desintegración de la sociedad y la división de los propios asalariados en élites profesionales, por una parte, masas de parados y de precarios, por otra, y, entre las dos, siempre mayoritarios, los trabajadores indefinidamente intercambiables y reemplazables de la industria y, sobre todo, de los servicios industrializados e informatizados<sup>3</sup>. Es la única capaz, al reducir el tiempo de trabajo de todos y de todas,

de hacer accesible los empleos cualificados a un mayor número de mujeres y hombres, de permitir a los que lo deseen conseguir cualificaciones y competencias nuevas a lo largo de toda su vida, y de reducir la polarización que el trabajo ejerce sobre el modo de vida, las necesidades compensatorias, la personalidad (o la despersonalización) de cada uno y de cada una.

En efecto, a medida que se amplían los fragmentos de tiempo disponible, el tiempo de no-trabajo puede dejar de ser *lo opuesto* al tiempo de trabajo: puede dejar de ser tiempo de reposo, de descanso, de recuperación; tiempo de actividades accesorias, complementarias de la vida de trabajo; pereza, que no es otra cosa que lo contrario a la tensión del trabajo forzado, heterodeterminado; diversión, que es lo contrario del trabajo anestesiante y agotador por su monotonía. A medida que se amplía el tiempo disponible se desarrollan la posibilidad y la necesidad de estructurarlo mediante otras actividades y otras relaciones en las que los individuos desarrollan sus facultades de otra manera, adquieren otras capacidades, llevan una vida distinta. El lugar de trabajo y el empleo pueden entonces dejar de ser los únicos espacios de socialización y las únicas fuentes de identidad social; el dominio del fuera-del-trabajo puede dejar de ser el dominio de lo privado y del consumo. En el tiempo disponible pueden tejerse nuevas relaciones de cooperación, de comunicación, de intercambio, y abrirse un nuevo espacio social y cultural hecho de actividades autónomas, con fines libremente elegidos. Una nueva relación, invertida, entre tiempo de trabajo y tiempo disponible tiende entonces a establecerse: las actividades autónomas pueden llegar a ser preponderantes en relación con la vida de trabajo, la esfera de la libertad en relación con la de la necesidad. El tiempo de la vida ya no tiene que ser administrado en función del tiempo de trabajo; es el trabajo el que debe encontrar su puesto, subordinado, en un proyecto de vida<sup>4</sup>.

Los individuos serán entonces mucho más exigentes en cuanto a la naturaleza, el contenido, los fines y la organización del trabajo. No aceptarán ya el «trabajar idiota» ni estar sometidos a una vigilancia y a una jerarquía opresivas. La liberación *del* trabajo habrá conducido a la liberación *en* el trabajo, sin por ello transformar éste (como lo imaginaba Marx) en libre actividad personal que establece sus propios fines. En una sociedad compleja, la heteronomía no puede suprimirse por completo en be-

neficio de la autonomía. Pero en el interior de la esfera de la heteronomía, las tareas, sin dejar de ser necesariamente especializadas y funcionales, pueden ser recualificadas, recompuestas, diversificadas, de manera que ofrezcan una mayor *autonomía en el seno de la heteronomía*, en particular (pero no solamente) gracias a la *autogestión del tiempo de trabajo*. No hay que imaginar, pues, una oposición tajante entre actividades autónomas y trabajo heterónimo, entre esfera de la libertad y esfera de la necesidad. Esta última repercute sobre la primera <sup>5</sup> pero sin poder nunca acabar con ella.

Esta concepción de una sociedad del tiempo liberado o «sociedad de cultura» (*Kulturgesellschaft*) como se la denomina en la izquierda alemana por oposición a la «sociedad de trabajo» (*Arbeitsgesellschaft*) se ajusta al *contenido ético* (el «libre desarrollo de la individualidad») de la utopía marxista, aunque presentando importantes diferencias filosóficas y políticas con ella.

Marx pensaba, en efecto, que el pleno desarrollo de las capacidades individuales iría a la par con el pleno desarrollo de las fuerzas productivas y conduciría necesariamente a una *revolución* (en el sentido filosófico) en dos planos a la vez:

1. Los individuos plenamente desarrollados *en el seno* de su trabajo se adueñarán de éste para situarse como sujetos de derecho de lo que ya son sujetos de hecho. Dicho de otro modo, la libertad, que el desarrollo histórico les ha *dado* como un conjunto de capacidades, va a *adueñarse de sí misma* mediante la *revolución reflexiva*, es decir, mediante la reflexión sobre sí mismo del sujeto. Así es como hay que entender la distinción que Marx hace entre el *pleno* desarrollo de los *individuos* y el *libre* desarrollo de las *individualidades* en lo que él denomina las «actividades superiores», actividades que sitúa en el «*tiempo disponible*».

2. Esta revolución reflexiva, propiamente existencial, por la que la libertad (la existencia individual dotada de los medios de la autonomía) se toma a sí misma como fin, es, en Marx, una de las caras de una dialéctica histórica cuya otra cara es la necesaria revolución económica. En efecto, a medida que disminuye la cantidad de trabajo necesario, «el trabajo en su forma inmediata deja de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja y debe necesariamente (*muss*) dejar de ser la medida de aquélla, y en consecuencia el valor de cambio deja de

ser la medida del valor de uso... En estas condiciones, la producción fundada en el valor de cambio se hunde» y el «libre desarrollo de las individualidades», «la reducción del tiempo de trabajo a un mínimo» pasa a ser el fin <sup>6</sup>.

Dicho con otras palabras, la racionalidad económica (y no solamente la racionalidad capitalista) ha alcanzado su límite. Nunca ha tenido como fin otra cosa que el empleo más eficaz de los medios, la organización más eficaz de sistemas de medios. Es una racionalidad fundamentalmente instrumental, cuyo fin es el funcionamiento racional de sistemas de medios, con vistas a la acumulación de medios (a través del beneficio) que permitan unos sistemas de medios capaces de conseguir aún mejores resultados. Los medios son, por consiguiente, fines, los fines de los medios al servicio de los medios. El fin con vistas al cual la racionalidad económica economiza los «factores», principalmente el trabajo y el tiempo, es su nuevo empleo «en otra parte de la economía», con miras a economizar aquí trabajo y tiempo que, a su vez, deberá ser vuelto a emplear en otra parte. El fin con vistas al cual se economiza el trabajo se desvanece en el infinito y no es nunca la propia liberación del tiempo: la extensión del tiempo de vivir. Las mismas distracciones tienen como función «crear empleo», ser útiles a la producción mercantil, a la rentabilización de capitales.

Ahora bien, con el pleno desarrollo de las fuerzas productivas, esta dinámica de la acumulación deja de poder funcionar. La racionalidad instrumental entra en crisis y revela su irracionalidad fundamental. La crisis no puede ser resuelta más que asignando una racionalidad nueva a las economías de trabajo, conforme al único fin que puede darle un sentido: la liberación del tiempo para esas «actividades superiores» que, confundándose con el movimiento de la vida misma, son para sí mismas su propio fin. Estas actividades no son ya unas actividades que haya que racionalizar para que lleven menos tiempo, por el contrario: es el gasto y no ya la economía de tiempo lo que se convierte en el fin, es la actividad misma la que lleva en ella su fin; *no sirve* para ninguna otra cosa.

La crisis de la racionalidad económica es así como el lugar vacío de otra racionalidad *que dará a todo el desarrollo anterior su sentido*. Y en Marx esta otra racionalidad es precisamente la de los individuos plenamente desarrollados que, engendrados por el

pleno desarrollo de las fuerzas productivas, se adueñan reflexivamente de sí mismos para hacerse los sujetos de lo que son, es decir, para tomar como fin el libre desarrollo de su individualidad. El desarrollo material produce así a la vez su crisis y el sujeto histórico capaz de superarla sacando a la luz el sentido de la contradicción que ese desarrollo encubría.

Para Marx y los marxistas, particularmente en el seno de las organizaciones obreras, la liberación *en* el trabajo es la condición previa indispensable de la liberación *del* trabajo; porque mediante la liberación *en* el trabajo es como nace el sujeto capaz de desear la liberación *del* trabajo y de darle un sentido. De ahí la atención privilegiada que algunos autores marxistas conceden al obrero polivalente reprofesionalizado, responsable de una tarea compleja y «soberana»; tienen la tentación de ver en él al sujeto histórico de una posible reapropiación de las fuerzas productivas y del desarrollo del individuo por el propio individuo.

Ahora bien, hemos visto que aquí se trata de una utopía injustificada. Incluso en el propio Marx, la contradicción estaba incrustada entre la teoría y las descripciones fenomenológicas, notablemente penetrantes, de la relación del obrero con la maquinaria: separación del trabajador respecto a los medios de trabajo, al producto; a la ciencia encarnada en la máquina. Nada en la descripción justifica la teoría del «trabajo atractivo», la apropiación (o apropiabilidad) de una totalidad de fuerzas productivas gracias al desarrollo en el trabajo de una totalidad de capacidades, y esto vale tanto para los escritos de juventud como para los *Grundrisse* y *El capital*.

Y lo mismo sucede, curiosamente, ya lo hemos visto, en Kern y Schumann. Sus encuestas muestran una tendencia a la recomposición y a la reprofesionalización de las tareas para una pequeña minoría de trabajadores de la industria, pero sin que esta reprofesionalización justifique la tesis del trabajador «soberano», con facultades plenamente desarrolladas. Por el contrario, Kern y Schumann muestran en sus monografías que el *grado de autonomía en el seno de la heteronomía* de que dispondrán los trabajadores *es lo que está en juego en una lucha a librar*, como siempre lo han estado, por otra parte, esos poderes obreros en la producción que son las cualificaciones <sup>7</sup>.

Pero si esto es así, si la liberación (siempre parcial y relativa) *en* el trabajo es lo que está en juego en una lucha a librar, es,

por consiguiente, que *el desarrollo de las fuerzas productivas no produce por sí mismo ni esta liberación ni su sujeto social e histórico*. Dicho de otra manera, los individuos no luchan por esta liberación, ni por el pleno desarrollo de sus facultades que está vinculado a aquélla, en virtud de lo que ya son, *sino* en virtud de lo que aspiran a ser y no son o no son todavía. Y la cuestión de saber por qué aspiran a su libre desarrollo autónomo quedará sin respuesta durante tanto tiempo como nos situemos en la perspectiva de Marx. La cuestión, en él, simplemente no se planteaba. Y no se planteaba porque su filosofía (o antifilosofía) era un hegelianismo invertido: la Historia, para él, era el proceso por el cual el Sentido toma posesión de lo real, no siendo ese Sentido, como en Hegel, el Espíritu sino el individuo plenamente desarrollado, adueñándose de la naturaleza y del dominio de la naturaleza —no pudiendo ser ese individuo más que el Proletario universal <sup>8</sup>.

Esta utopía ha muerto: Kronstadt, 1920; Moscú, 1928, 1930, 1935, 1937, como se quiera; Berlín, 1933 o Treblinka, 1943 o Hiroshima, 1945, o París, 1968: cada uno puede elegir sus fechas. La Historia puede acabar a causa del invierno nuclear o de un Chernobil o de un Bopal planetarios; puede proseguirse con el refuerzo continuo de la dominación sobre los individuos, de los instrumentos cada vez más potentes de dominación de la naturaleza; o con el desarrollo de formas de violencia cada vez más bárbaras contra la masa creciente de excluidos, en el interior y el exterior del mundo industrializado. Si no evitamos todo esto no será porque la Historia *tenga* un sentido diferente sino porque no habremos conseguido darle uno. Si el pleno desarrollo de las fuerzas productivas termina en una superación de la racionalidad económica (y de su crisis) y en un libre desarrollo de las individualidades gracias a la liberación del tiempo, no será porque tal sea el sentido de la Historia sino porque nosotros habremos hecho la historia para que tome ese sentido.

Todo está en suspenso en nuestra libertad, comprendiendo en ese todo a ella misma. La condición del hombre post-marxista es que el sentido que Marx leía en el desarrollo histórico sigue siendo para nosotros el único sentido que el desarrollo puede tener, pero que tenemos que perseguir este sentido *independientemente de la existencia de una clase social capaz de hacerlo realidad*. Dicho de otra manera, los únicos fines no económicos,

post-económicos, susceptibles de dar sentido y valor a las economías de trabajo y de tiempo, son fines que los individuos tienen que encontrar en sí mismos. La revolución reflexiva que la posición de esos fines supone no nos es impuesta por ninguna necesidad. La voluntad política capaz de realizar esos fines no descansa en ninguna base social preexistente y no puede apoyarse en ningún interés de clase, en ninguna tradición o norma en vigor, pasada o presente. Esta voluntad política y la aspiración ética que la alimenta no pueden apoyarse más que en sí mismas; su existencia supone y deberá demostrar *la autonomía de la ética y la autonomía de lo político*.

Es en este sentido como propongo leer ese proyecto de reconstrucción de una izquierda europea que es el *Manifiesto* de Peter Glotz<sup>9</sup>. El análisis del que él parte se presenta como un contrapunto al del *Manifiesto comunista*: la tercera revolución industrial disuelve las solidaridades tradicionales, enturbia las fronteras entre las clases, desintegra los vínculos sociales y familiares y ejerce una presión en el sentido de la individualización (*Individualisierungsschub*). Esta revolución puede significar «nueva movilidad o aislamiento, multiplicación de las posibilidades o exclusión de cualquier tipo de comunidad. La individualización ofrece la posibilidad de una liberación de las constricciones del trabajo, de la familia, de la vida cotidiana, pero también encierra el peligro de la incomunicación, de la singularización, de la destrucción de la solidaridad».

«La civilización electrónica eliminará... millones de puestos de trabajo... pero al mismo tiempo podría suponer un ahorro no sólo de trabajo sino también de materias primas, de energía, de capital... Nos brinda la oportunidad de superar un sistema en el que se persigue la producción por la producción, de traspasar a las máquinas trabajos duros e indignos y de proporcionar a los hombres cada vez más *tiempo disponible*. El trabajador cuya vida está ahora dominada por el ritmo del trabajo y para el cual el tiempo libre no supone mucho más que "tiempo destinado a la reproducción", al descanso y al esparcimiento tendría la ocasión de disponer de su vida (y de su tiempo), y esto sin el sangriendo preámbulo de la alternancia de revolución y contrarrevolución, que permite que el odio arraige y exige que la tensión se perpetúe»<sup>10</sup>.

Pero para «forzar a la técnica a dar a luz una tal utopía», la acción política no puede contar con una base social homogénea ni, sobre todo, con una base social a la vez numerosa y fuerte, como lo era la clase obrera en la época de la producción de masa y de los obreros-masa. Los sectores en los que la importancia de los efectivos iba a la par con la importancia económica, incluso estratégica, de las producciones, esos sectores, bastiones sindicales y políticos de la izquierda tradicional, están todos en declive: las minas, la siderurgia, la construcción naval y las industrias pesadas conexas. Los sectores claves de la tercera revolución industrial emplean unos efectivos relativamente poco numerosos, con una fuerte proporción de técnicos y empleados, sin tradición sindical ni anclaje político. «Las nuevas tecnologías y la aplicación inteligente que hace de ellas el capital no llevan a una unión revolucionaria de las masas depauperadas de trabajadores, sino a una segmentación, a la creación de pseudo-clases, que actúan de modo muy distinto de acuerdo con la diversidad de sus intereses.»

La acción política únicamente puede llegar a resultados si consigue

«crear "mayorías" (en el sentido de agregación de grupos dispersos)... Por supuesto, el trabajo sigue siendo una esfera de actividad importante, que influye en la formación de la identidad de la persona. Pero cada vez hay más factores que inciden en la situación... La cuestión es: ¿... el movimiento obrero europeo... será capaz de conservar su influencia en las fábricas, en los centros de producción y desde los modernos y difícilmente reconocibles púlpitos de la comunicación, de ampliar el ámbito del "tiempo libre"? O, más directamente, ¿surgerà una izquierda europea que se atreva a dirigir el proceso de innovación *desde una perspectiva social?*»<sup>11</sup>.

La tarea es clara pero «la situación es complicada: la izquierda debe poner en pie una coalición que apele a la solidaridad del mayor número posible de fuertes (es decir, especialmente de miembros de lo que yo he denominado "la élite del trabajo") con los débiles, en contra de sus propios intereses; para los materialistas estrictos, que consideran que la eficacia de los intere-

ses es mayor que la de los ideales, ésta puede parecer una misión paradójica, pero es la misión que hay que realizar en el presente»<sup>12</sup>. Supone un «proyecto convincente y unos nervios de acero»<sup>13</sup>. Supone, dicho de otra manera, un proyecto cultural, de sociedad, que —como fue el caso del proyecto socialista— transforme en energía política la exigencia moral y la *necesidad de dar sentido al futuro*.

Es tanto como decir que la autonomía del político deviene la condición indispensable de la acción política. Esta no puede ya fundarse en los intereses de clientelas electorales, bajo pena de conducir a una balcanización de la vida política que acelere más todavía la descomposición de la sociedad. Exige un proyecto de sociedad que supere la sectorización de los intereses mediante una visión —una «utopía»— capaz de dar a la tercera revolución industrial un *sentido*, es decir, una finalidad y una orientación cargadas de esperanza y no ya de inquietudes friolentas. Ahora bien, un proyecto político que trascienda las divergencias entre intereses y fines de la sociedad (y no solamente sociales) está necesariamente cargado con un fuerte contenido ético. Yo no digo que la política y la ética coincidan ahí, sino que la autonomía necesaria del político implica la de la exigencia ética para recurrir a ella.

Esta exigencia ética —el libre desarrollo de las individualidades en la búsqueda de actividades sin racionalidad económica— no coincide, lo hemos visto, con ningún trabajo u oficio con finalidad económica. Los sujetos portadores de esta exigencia no están engendrados por la producción socialmente necesaria ni por las actividades periféricas necesarias para la producción material. La casi totalidad de los oficios y trabajos implican una especialización que, sin ser necesariamente limitada ni embrutecedora, no incita sino que se opone al pleno desarrollo a la vez intelectual, corporal, estético, afectivo, relacional y moral de los individuos.

Sin embargo, la parte de autonomía en la heteronomía que implica una proporción creciente de oficios y profesiones es suficiente para que la autonomía existencial sea sentida como una *posibilidad contrariada* por la organización de la sociedad. El trabajo y los modos de socialización ofrecen una autonomía limitada suficiente para que una proporción cada vez mayor de individuos puedan tomar conciencia de sus virtualidades y de los lí-

*mites de la autonomía que les es consentida*. Estos límites han perdido su legitimidad; ni la urgencia de las necesidades materiales ni la cohesión de una sociedad en vías de desintegración los justifican. Por el contrario, las formas vividas de relaciones comunitarias, de solidaridad, de ayuda mutua, de cooperación voluntaria, no existen más que en los márgenes del sistema social y de su racionalidad, gracias a la iniciativa autónoma y desinteresada de individuos libremente asociados; del mismo modo que algunas necesidades vitales —de aire y de agua no contaminadas, de espacios preservados de la industrialización, de alimentos no adulterados químicamente, de cuidados médicos no violentos, etc.— no pueden afirmarse más que en oposición a la racionalidad del sistema, en una lucha desigual, a menudo vehemente, con los funcionarios de la megamáquina industrial-estatal.

La autonomía limitada en el seno del trabajo, por una parte, y la desintegración de la sociedad, por otra, que obliga a buscar modos alternativos de socialización e integración comunitaria, empujan ambas en el sentido de la individualización y de la retirada de los individuos hacia la esfera de las actividades fuera del trabajo y de la vida fuera del sistema. La retirada respecto a los partidos políticos, los sindicatos y otras organizaciones opresivas que pretende monopolizar los «asuntos públicos» es una de las caras de este impulso hacia la individualización. La otra cara es el nuevo período de favor que conocen las actividades religiosas, caritativas, asociativas, alternativas, en una palabra, desinteresadas.

«La voluntad de autonomía se traduce por la crítica y la lucha contra toda forma de heterodeterminación no legitimada y al mismo tiempo por la disposición a participar en las formas de vida y de trabajo autoorganizadas; por unas conductas que tratan al otro como compañero y no como subordinado; por la prioridad dada a la calidad de la vida sobre la carrera y el éxito material; así como por una creciente sensibilidad ante la vulnerabilidad de las bases naturales de la vida», concluye un informe de la Comisión de Valores Fundamentales del SPD<sup>14</sup>.

La comisión se apoya en los resultados de sondeos que, desde hace una veintena de años, plantean las mismas preguntas a unas muestras representativas de asalariados. Según estos sondeos, una proporción en rápido aumento de los asalariados (alrededor de la mitad actualmente, frente al 29 por 100 en 1992)

y, sobre todo, de los asalariados de menos de treinta años (cerca de los dos tercios, frente al 39 por 100 en 1962) atribuyen una importancia mayor a las actividades del tiempo libre que a su trabajo profesional. No obstante, el 80 por 100 de ellos declaran que sus condiciones de trabajo han mejorado desde hace diez años; cerca de la mitad (pero más de la mitad de los jóvenes) juzgan «interesante» su trabajo, pero añaden que éste no debe dominar sus vidas.

Encuestas escandinavas y británicas van en el mismo sentido, especialmente el estudio de R. E. Lane, que constata que «la satisfacción existencial depende de las actividades fuera del trabajo más que de cualquier otro factor»<sup>15</sup>, o F. Block y L. Hirschhorn, que indican que «cuanto más tiempo disponible tiene la gente antes, después y durante su vida de trabajo, más le parece éste un polo insuficiente para la organización de sus vidas»<sup>16</sup>. El consumo y el dinero que lo permite, señala también Lane, «solamente tienen una débil relación con lo que hace dichosa a la gente: la autonomía, la estima de sí mismo, la felicidad familiar, la ausencia de conflictos en la vida fuera del trabajo, la amistad». Dicho de otro modo, la calidad de la vida depende de la intensidad de los intercambios afectivos y culturales, de las relaciones fundadas en la amistad, el amor, la fraternidad, la ayuda mutua y no de la intensidad de las relaciones mercantiles<sup>17</sup>. Pero esto significa también que *las categorías sociológicas no pueden ya dar cuenta de las conductas y las motivaciones individuales*. La sociología —éste es el sentido de los estudios británicos citados más arriba— toca sus límites. Estos límites son la autonomía de los individuos. Es esta autonomía naciente, mal asegurada, acechada y amenazada por las industrias culturales y los mercados del ocio, lo que constituye el espacio vacante en el que el proyecto de sociedad de una izquierda renovada deberá asentarse, si la izquierda quiere continuar existiendo<sup>18</sup>.

En resumen, la funcionalización y la tecnificación del trabajo han hecho estallar la unidad del trabajo y de la vida. El trabajo, desde antes de la agravación de la actual crisis, había dejado progresivamente de asegurar una integración social suficiente. La disminución progresiva del volumen de trabajo socialmente necesario ha acentuado esta evolución y agravado la desintegración de la sociedad. Ya tome la forma del paro, de la marginación y de la precarización, o la de una reducción general del tiempo del

trabajo, la crisis de la sociedad fundada en él (en el sentido económico) obliga a los individuos a buscar en otra parte que no sea el trabajo unas fuentes de identidad y de pertenencia social, de posibilidades de desarrollo personal, de actividades cargadas de sentido y por las cuales puedan ganar la estima de los otros y de ellos mismos.

El trabajo está llamado a convertirse en una actividad entre otras, tan importantes o incluso más importantes que él. La ética del libre desarrollo de las individualidades, que Marx creía poder situar en la prolongación de una vida de trabajo cada vez menos constrictiva y cada vez más estimulante, exige e implica hoy que en lugar de identificarse con su empleo, los individuos se distancien anímicamente de él, desarrollen otros centros de interés y otras actividades, inscriban su trabajo remunerado, su oficio o profesión en una visión multidimensional de su existencia y de la sociedad. Las actividades con fines económicos no tienen que ser más que una de las dimensiones, de importancia decreciente, de esta situación.

Y es en este sentido hacia donde tienden las aspiraciones de una proporción importante de individuos. La crisis de los partidos políticos —y el nuevo período de favor de las iglesias y asociaciones humanitarias— obedece en primer lugar a la incapacidad de aquéllos para ofrecer a estas aspiraciones una salida a la vez cultural y práctica, en la que pudiera anclarse su traducción política. La crisis de los partidos no es en principio una crisis del político, sino denota que *el espacio político es dejado vacío* por unas organizaciones y aparatos que se conciben ante todo como máquinas de gobernar, como calcos del aparato del Estado que ambicionan dirigir, mientras que la política se sitúa ante todo allí donde la colocan todas las fuerzas políticas nacentes en los períodos de conmociones fundamentales: el propio movimiento obrero, sus sindicatos y partidos, nacieron de círculos de *cultura* obrera y de asociaciones de ayuda mutua, es decir, de un trabajo de reflexión y de autoformación que se oponía a la cultura y las ideas dominantes; de formas de autoorganización y de vida que esbozaban una alternativa a la organización social y al modo de vida dominante: de una «utopía concreta».

Peter Glotz formula acertadamente esta preeminencia de lo cultural en período de mutación: «¿Cómo se asegura la izquierda la hegemonía cultural en tanto que condición previa del po-

der político? ¿Cómo forma a partir de la diversidad inicialmente creciente de las críticas opositoras particulares un pequeño número de ideas que la gente acepte, retenga y asimile como su propia convicción?»<sup>19</sup>.

Para salvaguardar lo que constituía el contenido ético de la utopía socialista se necesita hoy una nueva utopía<sup>20</sup>: la de la sociedad del tiempo liberado. La emancipación de los individuos, su libre desarrollo, la recomposición de la sociedad pasan por la liberación *del* trabajo. Gracias a la reducción del tiempo del trabajo es como pueden conseguir una nueva seguridad, un distanciamiento respecto a las «necesidades de la vida» y una autonomía existencial que les llevarán a exigir su autonomía creciente *en* el trabajo, el control político de sus fines, un espacio social en el que puedan desplegar las actividades voluntarias y autoorganizadas.

Trataré de esbozar más adelante a qué podría parecerse una sociedad del tiempo liberado, cómo los diferentes tipos de actividad podrían articularse en ella y qué políticas de transición podrían conducir a dicha sociedad. Pero antes de abordar la naturaleza y la factibilidad de una tal utopía concreta, es importante poner más de relieve el fundamento ontológico de la misma. ¿Por qué, en efecto, optar por una reducción del tiempo del trabajo remunerado? ¿Por qué, en los espacios de tiempo liberado, desear la autoorganización de actividades sociales, y en especial de determinados servicios a las personas, que actualmente asumen organismos públicos o comerciales? ¿Por qué no preferir, por el contrario, la profesionalización y la monetización de las actividades que las personas, mal que bien, asumían tradicionalmente? ¿Por qué los niños no podrían estar desde el comienzo de sus vidas a cargo de profesionales de la puericultura y de cuidados maternos?, ¿los jubilados, cada vez más jóvenes, a cargo de profesionales del turismo, de la cultura, de las diversiones?, ¿los viejos, a cargo de profesionales de la ayuda y los cuidados a domicilio?, ¿los moribundos, a cargo de profesionales de la confortación y el consuelo? ¿Por qué, según la fórmula de Alfred Sauvy, no hacer el censo de todas las necesidades, de todas las demandas virtuales, darles solvencia y crear los empleos aptos para satisfacerlas? ¿No hay en esto unas «canteras de empleos» prácticamente inagotables? La extensibilidad de las necesidades ¿no es ilimitada y, en consecuencia, ilimitado también el

crecimiento potencial de los intercambios mercantiles y del empleo? ¿Por qué no reconocer la utilidad social de los trabajos (llamados de reproducción) en la esfera doméstica, remunerarlos en consecuencia y, según la sugerencia de Barry Jones, considerar al ama de casa como parte integrante de la mano de obra, el trabajo doméstico como un empleo en el «sector quinario», el «que tiene como base la satisfacción continua de necesidades continuamente renacientes (por ejemplo, la restauración, la diversión, los empleos que se relacionan con la sexualidad, etcétera)»<sup>21</sup>.

La respuesta a estas preguntas no depende simplemente de opciones políticas o de oportunidades económicas y sociales; tampoco, por otra parte, de valores fundados en la tradición premoderna y de las que la Razon debería emanciparnos haciéndonos adoptar las soluciones más racionales, más prácticas. ¿Racionales respecto a qué fin? ¿No existen, más acá y más allá de los valores heredados y de las oportunidades prácticas, diferentes tipos de racionalidad —incluso unos límites para toda racionalización y socialización posibles— que dependan de las estructuras de la existencia, de su multidimensionalidad ontológica? Desde este punto de vista es como me propongo examinar ahora la pertinencia del concepto de trabajo en las diferentes formas de actividad que, al hacer el camino, nos veremos llevados a diferenciar mejor.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Grundrisse*, págs. 439-440, 505 y 593 de la edición alemana.

<sup>2</sup> Para más detalles, véase *supra*, pág. 20, n. 3.

<sup>3</sup> Para más detalles, véase *supra*, cap. 6, el análisis de W. Lecher.

<sup>4</sup> Véase, referente a esto, Oskar Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*, *op. cit.*, págs. 167 y 178, y Peter Glotz, *Manifest für eine neue europäische Linke*, *op. cit.*, págs. 54 y 92. [*Manifiesto por una nueva izquierda europea*, *op. cit.*, págs. 40 y 77.]

<sup>5</sup> Véase A. Gorz, *Adieux au prolétariat*, Le Seuil, col. «Points», 1981, págs. 131, 145-147 y 152-155 [*Adiós al proletariado*, *op. cit.*], donde, siguiendo a Adret (*Travailler deux heures par jour*, París, Le Seuil, 1977) y especialmente a Charly Boyadjian, yo insistía en este aspecto, contrariamente a la tesis de la tajante oposición de las dos esferas que me han prestado unos lectores apresurados.

<sup>6</sup> *Grundrisse*, pág. 593.

<sup>7</sup> Véase, referente a esto, el excelente y siempre actual artículo de Antonio Lettieri, secretario de la CGIL, «L'usine et l'école», en André Gorz (ed.), *Critique de la division du travail*, *op. cit.*



<sup>8</sup> Véase André Gorz, *Adieux au prolétariat*, op. cit., 1.ª parte, cap. I, donde se desarrolla este análisis. [*Adiós al proletariado*, op. cit.]

<sup>9</sup> Peter Glotz, *Manifest für eine neue europäische Linke*, op. cit. [*Manifiesto por una nueva izquierda europea*, op. cit.]

<sup>10</sup> *Ibid.*, págs. 34-35. [*Ibid.*, pág. 18.]

<sup>11</sup> Peter Glotz, *ibid.*, págs. 35-36. [*Ibid.*, págs. 19 y 20.]

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 37. [*Ibid.*, pág. 21.]

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 44. [*Ibid.*, pág. 29.]

<sup>14</sup> Erhard Eppler (ed.), *Grundwerte für ein neues Godesberger Programm*, Rowohlt, Reinbek, 1984, cap. V, particularmente págs. 111-126. Una traducción parcial y aproximativa se publicó en *Les Temps modernes*, 484, noviembre de 1986.

<sup>15</sup> R. E. Lane, «Market and the Satisfaction of Human Wants», *Journal of Economic Issues*, 12, 1978, pág. 815.

<sup>16</sup> F. Block y L. Hirschhorn, «New Productive Forces and the Contradictions of Contemporary Capitalism: a Post-Industrial Perspective», *Theory and Society*, 7, 1979, pág. 373.

Tomo estas citas del notable ensayo de Claus Offe, «Le travail, catégorie clé de la sociologie?», del que se publicó una traducción en *Les temps modernes*, 466, mayo de 1985.

<sup>17</sup> Se adivina en qué gran medida esta constatación va en contra de la idea de que hay que profesionalizar y monetizar las actividades correspondientes para «crear empleo». Volveré a ella en la segunda parte.

<sup>18</sup> Este es el sentido de los trabajos de Alain Touraine y el motivo por el que estos trabajos se sitúan en la frontera de la sociología, en un terreno ignorado por los partidos.

<sup>19</sup> Peter Glotz, *Die Arbeit der Zuspitzung*, Berlín, 1984, pág. 7.

<sup>20</sup> En el sentido aquí mismo definido, *supra*, págs. 19 y 20.

<sup>21</sup> Barry Jones, *Sleepers Awake! Technology and the Future of Work*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

## SEGUNDA PARTE

---

### Crítica de la razón económica

«Los hombres pueden preferir, por tanto, utilizar el dinero como criterio incluso en las faenas que no tienen por objeto incrementar el *stock* de utilidad de una sociedad. Incluso en casos en que el objetivo es aumentar la solidaridad, la eficacia de las instituciones o la cohesión de la sociedad, los hombres, una vez comprometidos con la racionalización, despliegan toda una serie de análisis de costes-beneficios para medir los resultados de su esfuerzo... Toda una serie de problemas sociales, desde los proyectos de renovación urbana hasta los proyectos de prevención de la delincuencia, se sumen en la confusión debido en parte al uso del dinero para fines para los que el dinero solo no puede servir»<sup>1</sup>.

Habermas, de quien tomo esta cita, aporta un análisis más complejo. Lo que se discute no es simplemente, según él, el desigual desarrollo de los criterios y de los medios de regulación, sino el modelo «de la modernización capitalista [que] sigue un patrón, a consecuencia del cual la racionalidad cognitivo-instrumental desborda los ámbitos de la economía y el Estado, penetra en los ámbitos de la vida comunicativamente estructurados... [lo cual] provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida»<sup>2</sup>.

Con otras palabras, la racionalidad económica, que es una forma particular de racionalidad «cognitivo-instrumental»<sup>3</sup>, no sólo se extiende abusivamente a acciones institucionales a las que es inaplicable, sino que también llega a «colonizar», a reificar y mutilar hasta el tejido relacional del que dependen la integración social, la educación y la socialización de los individuos<sup>4</sup>. Habermas ve la razón de esta «colonización» en «la incontenible dinámica» que desarrollan «los subsistemas económico y administrativo», es decir, en la heterorregulación por el dinero y el poder del Estado.

La autonomización de estos subsistemas conduce a la escisión de las culturas profesionales especializadas (*Expertenkultur*) y de la cultura de lo cotidiano. Esta ya no posee los criterios y las evidencias que permiten a los individuos orientarse en el mundo y autorregular sus relaciones. El deterioro y la creciente falta de pertinencia de la cultura de lo cotidiano abren ésta a la penetración de las expertocracias y a la «colonización del mundo de la vida» por los saberes profesionales especializados. «La infraestructura comunicacional» es desagregada, y la reproducción del mundo de la vida de las relaciones sociales autorreguladas, fundadas en el entendimiento mediante el libre debate, la comunicación y la elaboración de normas comunes, entra en crisis.

Este análisis de Habermas, que yo resumo muy esquemáticamente<sup>5</sup>, presenta evidentes superioridades sobre las tentativas anteriores para interpretar y hacer inteligible la crisis actual de las sociedades industrializadas. Sin embargo, Habermas no delimita el campo en el que la racionalidad económica es aplicable más que de manera sumaria y esencialmente sociológica. Lo mismo que sucede con la regulación administrativa, dice él, la regulación por el dinero no puede ser aplicada al dominio de la «reproducción simbólica del mundo de la vida». Dicho de otro

modo, reglamentar administrativamente o monetizar (transformándolas en empleos remunerados) unas actividades que tienen como fin *dar o transmitir sentido* es inevitablemente ponerlas en crisis.

Trataremos más adelante de diferenciar estas actividades, de explorar su sentido, de situarlas en relación con las que se prestan a la racionalización económica. Pero, previamente, nos queda por comprender en qué consiste la racionalidad económica y cuál es la fuerza interna, motivacional, del imperialismo que ella manifiesta frente a otros tipos de racionalidad. ¿Por qué la «colonización del mundo de la vida» no ha encontrado antes unas resistencias más fuertes? ¿Por qué «el modelo de la modernización capitalista» ha podido asentarse y desplegar «la irresistible dinámica de los subsistemas económico y administrativo»? ¿Qué hay en la racionalidad económica que le ha permitido ganar terreno, en la vida de los individuos, con detrimento de las relaciones espontáneas, afectivas, de solidaridad?

## NOTAS

<sup>1</sup> R. C. Baum, «On Societal Media Dynamics», en FS Parsons (1976), vol. II, págs. 579 y sigs., citado por Jürgen Habermas, *TKH II*, pág. 435 (pág. 323 de la traducción francesa) (trad. moderna). [TAC en castellano, II, págs. 417-418.]

<sup>2</sup> *TKH II*, pág. 451 (pág. 335 de la traducción francesa) (trad. moderna). [TAC en castellano, II, pág. 432.]

<sup>3</sup> Max Horkheimer había forjado la noción de racionalidad instrumental en sustitución de la «*Zweckrationalität*» (elección racional de los medios y las estrategias para alcanzar un fin, o una «racionalidad con finalidad») de Max Weber. Habermas emplea, de acuerdo implícito con Theodor Adorno, la noción de racionalidad «cognitivo-instrumental» para denotar la unidad de los enfoques técnico-científico, económico y administrativo.

<sup>4</sup> *TKH II*, págs. 482 y sigs. (págs. 359 y sigs. de la traducción francesa). [TAC en castellano, II, págs. 462 y sigs.]

<sup>5</sup> Cubre casi todo el capítulo VIII de *TKH II*.

# I

---

## Del «esto me basta» al «más vale más»

La racionalización económica comienza con el cálculo contable. En consecuencia, mientras no están sometidas a éste, las actividades humanas están exentas de racionalidad económica: se confunden con el tiempo, el movimiento, el ritmo de la vida. Mientras que yo pueda sacar de mi pedazo de tierra con qué alimentar a mi familia, un asno y dos cabras; mientras que yo corte leña para la cocina y la calefacción porque hay leña en los taludes y en el bosque vecino, la racionalidad económica está ausente de mi trabajo: se precisa el tiempo que se precisa para hacer lo que hay que hacer, y cuando lo necesario está asegurado, el trabajo puede dejar sitio al ocio.

Pero todo cambia a partir del momento en que ya no produzco para el autoconsumo sino para el mercado. Es necesario entonces que aprenda a calcular: ¿me conviene, teniendo en cuen-

ta la calidad de mi suelo, producir más hortalizas o más patatas? ¿No amortizaría la compra de una motocultivadora en menos de dos estaciones gracias al aumento de producción que aquélla haría posible? ¿No me interesa, en lugar de cortar la leña a mano, comprar una sierra circular que me haría ganar tiempo y que yo rentabilizaría cortando también la leña de los vecinos?

Todo esto puede calcularse, debe ser calculado si quiero ganar con qué vivir y hacer vivir «decorosamente» a los míos. Hay, pues, que calcular el rendimiento del suelo, el tiempo necesario para los diferentes cultivos, el coste de las herramientas, del carburante, etc., y el rendimiento, es decir, la renta, que puedo conseguir en una hora de trabajo, según que produzca esto o aquello. Calcularé, pues, y mi vida se organizará en función de ese cálculo, según un tiempo lineal, homogéneo, insensible a los ritmos naturales.

El cálculo contable es, por consiguiente, la forma por excelencia de la racionalización reificadora. Sitúa *en sí misma* la *cantidad de trabajo* por unidad de producto, abstracción hecha de su experiencia vivida: del placer o del desagrado que ese trabajo me procure, de la calidad del esfuerzo que exija, de mi relación afectiva, estética con la cosa producida. Cultivaré más cebollas, coles, lechugas o flores según la ganancia que puedo obtener de ellas. Mis actividades se decidirán en función de un cálculo, sin que haya de tener en cuenta mis preferencias, mis gustos. Daré acogida a las innovaciones técnicas que aumenten el rendimiento de mi trabajo aunque lo tecnifiquen, lo sometan a unos imperativos rígidos, le hagan parecerse al trabajo a destajo. Por otra parte, no tendré otra opción: a menos que siga o incluso me adelante a la evolución de las técnicas, pronto ya no podría vivir de la venta de mis productos; no sería «competitivo».

Quedan patentes las condiciones que deben reunirse para que triunfe la racionalidad económica:

1. El trabajo debe tener como fin el intercambio mercantil y no el autoconsumo. Mientras éste domine, los productores juzgarán entre diversas variables: entre el nivel de satisfacción y el esfuerzo adicional requerido para elevar ese nivel; entre el agrado que procura una ganancia de tiempo y el desagrado que ocasiona la intensificación del trabajo que lo permite, etc. En la práctica, en el trabajo hecho para sí (el de la esfera privada) no buscamos nunca el rendimiento máximo y, por tanto, no calcu-

lamos nuestro tiempo, no cuantificamos el resultado obtenido por unidad de tiempo. La búsqueda del rendimiento y la contabilización del tiempo no aparecen en la esfera del *trabajo para sí* (por ejemplo, del trabajo doméstico) más que en la medida en que ésta esté contaminada por la racionalidad económica que domina el resto de nuestra vida: es decir, en la medida en que el trabajo doméstico sea una actividad subordinada que hay que realizar tan rápidamente como es posible en el tiempo que deja el trabajo pagado, que es la actividad principal. Por sí mismo, el trabajo para sí sigue siendo refractario en su mismo principio a la racionalización económica. En efecto, no tiene y no puede tener ningún valor de cambio; no tiene más que un valor de uso y no tiene este valor más que en la esfera privada en la que se realiza<sup>1</sup>. Así, como justamente señala Barry Jones<sup>2</sup>,

«en las economías de subsistencia, los campesinos no consideran la agricultura como una «industria», es su modo de vida. Producen principalmente para cubrir sus propias necesidades, ahorrando un pequeño excedente para precaverse de los imprevistos y no para ser vendido. No se preocupan ni del rendimiento económico, ni de la tasa de beneficio, ni de la exportación, ni de la especialización; no cuentan su tiempo ni compiten con sus vecinos. La rotación de los cultivos sigue el ritmo de las estaciones; el trabajo ocupa una vida entera y nunca está acabado. Las nociones de salario, de duración del trabajo o de vacaciones no cuentan para nada».

2. Para ser guiada por la racionalidad económica, la producción no sólo debe estar destinada al intercambio mercantil: debe también estar destinada al intercambio en un *mercado* libre en el que productores sin ningún vínculo entre ellos se encuentren en competencia frente a compradores con los que no tienen tampoco ningún vínculo. Esta condición no se cumple cuando los productores pueden, a la manera de las corporaciones, las gildas y los sindicatos de productores, entenderse sobre el precio de cada tipo de producto y, especialmente, sobre los procedimientos y técnicas de producción que, como se sabe, estuvieron minuciosamente reglamentados hasta el siglo XVIII. El acuerdo sobre los precios y las técnicas no constituye solamente una au-

tolimitación contractual de la competencia; implica también una autolimitación de las posibilidades de ganancia y, por ello, una *autolimitación de las necesidades*. La racionalidad económica se ve así obstaculizada de raíz por la naturaleza limitada de las necesidades y por un consenso sobre sus límites. La producción destinada al intercambio mercantil está reglada, en resumidas cuentas, por el mismo principio de «suficiencia» que la producción para el autoconsumo doméstico: resulta inútil trabajar más de lo que exige la cobertura de las *necesidades sentidas*. Es inútil, pues, buscar el rendimiento máximo, tener en cuenta el tiempo, racionalizar el trabajo, cuando es posible cubrir esas necesidades trabajando con arreglo a un ritmo natural. El propio cálculo contable no tiene utilidad en esta óptica. *La naturaleza limitada de las necesidades obstaculiza la racionalización económica.*

De ahí la extrema dificultad que han experimentado los primeros industriales para obtener un trabajo continuo y a pleno tiempo. La idea de que se podía incitar a unos obreros a domicilio a un esfuerzo continuo ofreciéndoles un salario atractivo en función del rendimiento se ha revelado falsa en los inicios de la era industrial (e incluso, por otra parte, en la industria actual, tanto en el Este como en el Oeste).

«Un obrero, por ejemplo, gana un marco diario por cada fanega segada, y para ganar al día dos marcos y medio ha de segar dos fanegas y media; si el precio del destajo se aumenta en veinticinco céntimos diarios, el mismo hombre no tratará de segar, como podía esperarse, tres fanegas, por ejemplo, para ganar al día tres marcos con setenta y cinco céntimos, sino que sólo seguirá segando las mismas fanegas que antes, para seguir ganando los dos marcos y medio con los que, según la frase bíblica, «tiene bastante». *Prefirió trabajar menos a cambio de ganar menos también*; no se preguntó cuánto podría ganar al día rindiendo el máximo posible de trabajo, sino cuánto tendría que trabajar para seguir ganando los dos marcos y medio que ha venido ganando hasta ahora y que le bastan para cubrir sus *necesidades tradicionales*...; al ver que fracasaba la apelación al «sentido de lucro», aumentando los destajos, se quiso intentarlo con los medios opuestos: se rebajaron los tipos de salarios para forzar a los trabajadores a

trabajar más que hasta ahora, para que pudieran conservar lo que actualmente ganaban»<sup>3</sup>.

*La racionalidad económica no se aplica por consiguiente cuando el individuo es libre para determinar él mismo el nivel de sus necesidades y el nivel del esfuerzo que realiza.* Tiende entonces espontáneamente a limitar sus necesidades para poder limitar su esfuerzo, a situar éste en proporción de su esfuerzo con el nivel de satisfacción que le parece *suficiente*. Este nivel puede, evidentemente, variar en el tiempo; pero no deja de ser la categoría de lo *suficiente* la que regula el equilibrio entre el nivel de satisfacción y el volumen del trabajo para sí.

Ahora bien, la categoría de lo *suficiente* no es una categoría económica: es una categoría cultural o existencial. Decir que lo que es suficiente basta es implicar que de nada serviría tener más, que ese más no sería mejor. «*Enough is as good as a feast*», dice el dicho inglés: lo que es suficiente es lo que hay de mejor.

La categoría de lo suficiente, en tanto que categoría cultural, era central en la sociedad tradicional. El mundo estaba regido por un orden inmutable, cada uno ocupaba el lugar que le era asignado por el nacimiento, tenía lo que le correspondía y con ello se contentaba. El deseo de tener más era por sí mismo un atentado contra el orden del mundo; estaba cargado de «codicia», de «envidia», de «orgullo», pecados todos ellos contra «el orden natural» y contra Dios. La usura era diabólica por su espíritu: en tanto que práctica, tenía su utilidad y era tolerada, pero lo que era intolerable era el usurero, ese Midas para el que la riqueza era el dinero y del que nunca tenía bastante, cualquiera que fuese su fortuna, por la sencilla razón de que, si se comienza por *medir* la riqueza en *numerario*, no existe el *bastante*. Cualquiera que sea la suma, siempre podría ser más alta. La contabilidad conoce las categorías de lo «más» y lo «menos»; no conoce la de lo «suficiente».

Se sabe que la dislocación del orden tradicional y el desarrollo del capitalismo mercantil y financiero, luego industrial, se han engendrado mutuamente, siendo cada uno de ellos a la vez la causa y la consecuencia del otro. Ahora bien, lo que importa aquí es que el cálculo contable sustituyera progresivamente el orden tradicional por un orden formal de un rigor absolutamente opresivo. La ruina de las certidumbres normativas, religiosas o

morales, que generaba la corrupción de las instituciones religiosas, hacía aparecer el cálculo como una fuente de certidumbres privilegiadas: lo que era demostrable, organizable, previsible en virtud del cálculo no tenía necesidad de la caución de ninguna autoridad para ser verdadero y universalmente válido.

El cálculo permitía emanciparse de toda tutela exterior y era al mismo tiempo generador de un orden, contra cuyas leyes objetivas no había apelación. Este orden proporcionaba un marco rígido, tranquilizador, imperativo, incontestable, independiente de toda voluntad humana. La organización de las actividades y la propia vida en virtud de un cálculo contable era, por excelencia, una *puesta en orden* por la cual el hombre, a escala de su propia vida, se aproximaba al trabajo de «gran relojero» que Dios realizaba a escala del cosmos. La racionalidad económica funcionaba como un sustitutivo de la moral religiosa: mediante ella el hombre intentaba aplicar las leyes eternas que gobernaban el universo a la organización preventiva de sus propias conductas. Su fin, más allá de los fines materiales que ella se daba, era hacer las leyes de la actividad humana tan rigurosamente calculables y previsibles como las del funcionamiento del reloj cósmico.

El sentido de la actividad económica era, pues, esta misma actividad, en tanto que, con independencia de todo fin, era producción de orden y sumisión a unas leyes independientes de la voluntad humana. Era como disciplina, ascesis, penitencia y pasión organizadora, su propia razón de ser, a la que los fines materiales servían solamente de apoyo o de medios contingentes. La acumulación de riqueza era únicamente la prueba de la exactitud de los cálculos y ésta exigía ser confirmada indefinidamente por la reinversión de las ganancias.

Lo que aquí importa es que «el espíritu del capitalismo» cortaba el vínculo entre trabajo y necesidad. El fin del trabajo no era ya la satisfacción de necesidades experimentadas y el esfuerzo no era ya proporcionado al nivel de satisfacción alcanzado. La pasión racionalizadora se autonomizaba frente a todo fin determinado. En lugar de la certidumbre vivida de que «bastante está bien», hacía surgir una *medida objetiva de la eficacia del esfuerzo y de su éxito: el importe de la ganancia. El éxito no era, pues, una cuestión de apreciación personal y de «calidad de vida»; era medible por la cantidad de dinero ganado, por la fortuna acu-*

*mulada. La cuantificación hacía surgir un criterio irrecusable y una escala jerárquica que no tenían necesidad de ser validadas por ninguna autoridad, ninguna norma, ninguna escala de valores. Era medible la eficacia y, a través de ella, la capacidad de un individuo, su virtud: más vale más que menos, el que consigue ganar más vale más que el que gana menos.*

Ahora bien, lo propio de la medida cuantitativa es que no admite ningún principio de autolimitación. Ignora no sólo la categoría de lo «suficiente» sino también la de lo «demasiado». Ninguna cantidad, en cuanto que sirve para medir un resultado, puede ser *demasiado* grande; ninguna empresa puede ganar demasiado dinero ni ningún obrero puede ser demasiado productivo. Al cuantificar para hacer calculable, la racionalización económica eliminaba, pues, todo criterio que permita satisfacerse con lo que se tenía, se había hecho o se proyectaba hacer. Ninguna cantidad es la más grande posible, ningún éxito es tan grande que no sea posible imaginarse uno mayor. El rango que cada uno ocupaba en la jerarquía de las capacidades y de los méritos era un rango relativo por esencia: es la comparación con los otros lo que iba a determinarlo, es con ellos con los que debía medirse, es superándolos en una competición perpetua como tenía que merecer su rango. Ninguna autoridad, ningún estatuto podía garantizárselo.

A esta lógica del esfuerzo *ilimitado* de cada uno para sobrepasar a los otros, el movimiento obrero ha opuesto desde su nacimiento una lógica inversa: el rechazo de la competición entre los trabajadores individuales, su unión solidaria con vistas, a la vez, a la *autolimitación de los esfuerzos de cada uno* y a la *limitación* de la cantidad de trabajo que se podía exigir a todos. A la racionalidad económica de la maximización ilimitada y de la desmesura, el movimiento obrero oponía así una racionalidad fundada en el humanismo de la necesidad y de la defensa de la vida. *El humanismo de la necesidad* se expresaba en la reivindicación de un salario *suficiente* para subvenir a las necesidades del obrero y de su familia; *la defensa de la vida* se expresaba en la reivindicación de una reducción del tiempo del trabajo, de un derecho al «tiempo de vivir».

La racionalidad económica no ha estado por tanto nunca, según sus principios, *al servicio* de ningún fin *determinado*. Tiene por objeto (volveremos de nuevo sobre esto dentro de poco) la

maximización de ese tipo de eficacia que sabe medir mediante el cálculo. El principal indicador de esta eficacia es la tasa de beneficio. Y la tasa de beneficio depende en último análisis de la productividad del trabajo. La búsqueda de un máximo ilimitado de eficacia y de beneficio iba, por tanto, a exigir el crecimiento más elevado posible del rendimiento del trabajo y, en consecuencia, de la producción. Había que acumular cantidades crecientes de capital en unas máquinas cada vez más eficaces y numerosas, y rentabilizar ese capital para poder instalar unas máquinas aún más eficaces, etcétera.

La rentabilización de cantidades crecientes de capital exigía, evidentemente, que las producciones crecientes encontraran compradores y, por consiguiente, que el consumo continuo creciera mucho más allá de lo que era necesario para la cobertura de necesidades *sentidas* en un momento dado. La racionalidad económica debía, pues, perder progresivamente la «base natural» que le había proporcionado la existencia de necesidades que solamente una producción acrecentada podía satisfacer. Y por lo tanto se daba una de estas dos cosas: o bien una racionalidad distinta de la racionalidad económica imponía a la producción unos límites y, por consiguiente, restringía la esfera de lo económico en beneficio de otras esferas, regidas por otros criterios, o bien la racionalidad económica conseguía hacer crecer las necesidades de consumo al menos tan de prisa como la producción de mercancías y de servicios mercantiles. Pero en esta segunda eventualidad —que es la que se ha verificado— *el consumo iba a deber ser puesto al servicio de la producción*. Esta no iba a tener ya como función satisfacer lo más eficazmente posible unas necesidades existentes; son las necesidades, por el contrario, las que, en una medida creciente, iban a tener como función permitir la expansión de la producción.

La eficacia máxima *ilimitada* en la puesta en valor del capital exigía así el máximo *ilimitado* de ineficacia en la cobertura de las necesidades, y de despilfarro en el consumo. Era necesario borrar la frontera entre necesidades, deseos y antojos: hacer desear unos productos más costosos pero de un valor de uso igual o incluso inferior a aquellos de los que uno se servía hasta entonces; hacer necesario lo que era solamente deseable; conferir a los antojos la urgencia imperiosa de la necesidad <sup>4</sup>. En resumen, había que crear una demanda, crear unos consumidores

para los bienes más rentables que se produjeran, y, con este fin, reproducir sin cesar unas nuevas rarezas en el seno de la opulencia, mediante la innovación y la obsolescencia aceleradas, mediante esta reproducción de las desigualdades en un nivel cada vez más elevado, que Ivan Illich, en *La convivialité*, ha denominado «la modernización de la pobreza» <sup>5</sup>.

So pena de convertirse en un tipo de racionalidad subalterna al servicio de fines de la sociedad definidos en otra parte, la racionalidad económica tenía, pues, necesidad de elevar continuamente el nivel de consumo sin elevar la tasa de satisfacción; de hacer retroceder la frontera de lo *suficiente*; de mantener el sentimiento de que no podía haber bastante para todo el mundo. Era preciso, dicho de otro modo, que el principio de la maximización ilimitada suplantara hasta en la propia clase obrera a todo principio de autolimitación tanto del esfuerzo como del nivel de satisfacción. Lo que, en el espíritu del capitalismo, dependía de la pasión de la organización y de la cuantificación debía, en los consumidores de la «sociedad opulenta», depender de una «mimesis», es decir, del deseo —por otra parte metódicamente orquestado por la publicidad comercial— de tener lo que «los otros» tenían de más, de mejor o de distinto. Era, pues, esencial que subsistiera siempre una importante distancia entre la masa de la población y la élite privilegiada cuyos consumos ostentativos debían disparar hacia arriba los deseos de otras capas y modelar sus gustos al capricho de las cambiantes modas.

Esta heterodeterminación del nivel de las necesidades habría resultado mucho más difícil *si los individuos hubieran sido libres para adecuar la duración de su trabajo a los ingresos de los que ellos estimaban tener necesidad*. A medida que la productividad y los salarios reales se elevaban en período de expansión, una proporción creciente de la población habría optado por trabajar menos. Ahora bien, esta posibilidad de arbitrar entre duración del trabajo y nivel de consumo le ha sido constantemente negada. La racionalidad económica no tiene espacio para el tiempo auténticamente libre que, valor de uso sin valor de cambio y fin en sí mismo, no produce ni consume riquezas mercantiles. Exige el *pleno empleo de los individuos empleados* en virtud no de una necesidad objetiva sino de su lógica originaria; el salario debe ser fijado de manera que incite al obrero a hacer el esfuerzo máximo <sup>6</sup>.



Los sindicatos, por su parte, se han guardado bien de discutir el principio del pleno empleo de los individuos empleados. Admitir, en efecto, que alguien pueda preferir trabajar menos, con el riesgo de ganar menos, y que cada uno, en suma, pueda elegir su nivel de consumo y la duración de su trabajo era admitir que el nivel de remuneración de la jornada completa sobrepasaba el nivel de las necesidades sentidas por una parte al menos de la población activa. Las reivindicaciones salariales habrían perdido con ello su legitimidad y, lo que es peor, se corría el riesgo de que la patronal quisiera reducir los salarios si una proporción creciente de trabajadores se contentaba con una remuneración inferior a la de la jornada completa.

Se establecía así una complicidad objetiva entre patronal y sindicato; para la una y para el otro los individuos debían definirse ante todo como *trabajadores*, correspondiendo todo el resto a lo accesorio y a la vida privada. Para la patronal, el asalariado *no era* otra cosa que su fuerza de trabajo; al traspasar el umbral de la empresa, dejaba de ser una persona para convertirse en una función. Aceptar emplear a tiempo parcial a más gente de la que se necesitaba era correr el riesgo de encontrarse en presencia no ya de fuerzas de trabajo, sino de *personas*, cada una de ellas con su individualidad y su vida, difíciles de disciplinar, coordinar, gobernar.

Para el sindicato, igualmente, era en tanto que fuerza de trabajo únicamente como debían ser defendidos y representados los individuos. Sus intereses podían ser definidos de forma extensiva: la «reproducción de la fuerza de trabajo» no depende solamente del poder adquisitivo individual, sino también de las condiciones de vivienda, transporte, formación, descanso, etc., que el sindicato tiene legítimos motivos para incluirlas en el campo de la negociación. La ampliación del tiempo libre, en cambio, no ha sido puesta a menudo en el primer plano de las reivindicaciones sindicales más que bajo la presión de una base que desbordaba a unos aparatos sindicales recalcitrantes. Y es que el individuo en su tiempo libre deja de ser un trabajador; el deseo de tiempo libre es precisamente deseo de definirse por otras actividades, valores y relaciones distintos de los del trabajo.

En resumen, mediante el aumento del tiempo libre, el individuo amenazaba con escaparse tanto del dominio patronal como del sindical (a menos que se diera una ampliación de la vocación

del sindicalismo cuya urgencia han comenzado a subrayar algunos sindicalistas italianos y alemanes <sup>7</sup>). *Amenazaba sobre todo con escaparse del dominio de la racionalidad económica* al descubrir que más no vale necesariamente más, que ganar y consumir más no significa necesariamente vivir mejor, y, por consiguiente, que *puede haber reivindicaciones más importantes que las reivindicaciones salariales*. Más importantes pero también más peligrosas para el empresariado, para el orden social, para las relaciones de producción capitalistas, para las que implican una oposición radical. En efecto, las reivindicaciones salariales son las únicas que no hacen mella en la racionalidad del sistema económico. Siguen siendo conformes con el principio «más vale más», con la cuantificación de los valores. En cambio, las reivindicaciones referentes a la intensidad y la duración del trabajo, su organización y su naturaleza están cargadas de un radicalismo subversivo; no pueden ser satisfechas con dinero, merman la racionalidad económica en su sustancia y el poder del capital a través de ella. «El orden mercantil» es cuestionado en sus fundamentos cuando las personas descubren que no todos los valores son cuantificables, que el dinero no puede comprarlo todo y que lo que no puede comprar es esencial, o incluso es lo esencial.

Ahora bien, los trabajadores sólo descubrirán los límites de la racionalidad económica si su vida no está enteramente ocupada y su espíritu preocupado por el trabajo; si, en otros términos, se abre ante ellos un espacio suficientemente amplio de tiempo libre para que puedan descubrir una esfera de valores no cuantificables, la del «tiempo de vivir», la de la soberanía existencial. A la inversa, cuanto más opresivo por su intensidad y su duración es el trabajo, menos capaz es el trabajador de concebir su vida como un fin en sí misma, fuente de todos los valores; y más, en consecuencia, se ve inducido a venderla, es decir, a concebirla como el medio de obtener algo distinto que valdría en sí mismo, objetivamente: el dinero.

A Charly Boyadjian se debe una excelente descripción de esta destrucción de la persona del trabajador por el sometimiento al trabajo, hasta el punto de que ya no sabe desear otra cosa que más trabajo para ganar más, y su redescubrimiento de valores no económicos, no cuantificables, con todo lo que ello implica de conflicto radical cuando el sometimiento al trabajo se relaja.

El autor es obrero en una fábrica de calzados en la que se trabaja en «tres por ocho» [tres turnos diarios de ocho horas], 48 horas y seis días por semana, y

«encontrabas fácilmente voluntarios para hacer además domingos. Estoy seguro de que si en algunos momentos se les hubiera pedido que trabajaran siete días de cada siete durante todo un año, al final habrían accedido... Y tenías además gente que trabajaba a la salida en trabajos sumergidos, por alienación, o por necesidad a veces, además de sus "tres por ocho". Cuando se hacían 48 horas a la semana, ya ves, la pasta, esto se convertía realmente en la añagaza tras de la que corrías... Un compañero me decía bromeando (pero siempre hay una parte de seriedad): "Yo, cuando estoy de descanso, no sé qué hacer, me aburro soberanamente, es mejor que esté en la faena." Tu vida es tu fábrica. *Cuando estás en el trabajo, estás en una cierta seguridad, no tienes realmente otra cosa que hacer, todo está regulado en lugar de regularlo tú, ya no existe verdaderamente iniciativa.* Tienes un poco más de pasta, vas a llenarte al máximo de cosas inútiles, vas a comprar chucherías. Vas a correr detrás de la pasta que finalmente no sirve para gran cosa. No te hace ganar tiempo esa pasta, lo pierdes enormemente: para ganar, pongamos, diez minutos en tal o cual cosa que haces, vas a perder una hora diaria en el trabajo para pagarla, es completamente aberrante. Pero, al final, llegas a estar bien allí dentro. *Es realmente la seguridad, no tienes ya responsabilidad, es casi una regresión infantil.* Se acepta cualquier cosa: yo, antes de entrar en esta casa, era militante, por consiguiente políticamente "avanzado", pero andaba en las mismas cosas».

El autor cuenta cómo el agotamiento físico y nervioso acaba con la vida de la pareja, degrada las relaciones sexuales («al otro llegas a olvidarlo completamente, porque estás reventado, no tienes realmente tiempo»), destruye la capacidad de razonar:

«Incluso yo, en esos períodos, estando en un comité antirracista, tenía enormemente más tendencias racistas... Intelectualmente, ya no quieres nada, por la buena razón

de que no puedes hacer el esfuerzo físico de escuchar a otro y de discutir, por lo tanto eres terriblemente autoritario. Al cabo de un momento llegas a estar tan cansado que ya no es tu espíritu el que funciona sino los flashes publicitarios.»

Con la llegada de la crisis, la duración del trabajo se redujo a 40 horas semanales y luego, un mes más tarde, a 32 horas en cuatro días de cada siete.

«Entonces, poco a poco, esto ha sido un fenómeno de recuperación física increíble. La noción de la pasta ha perdido terriblemente intensidad. No digo que haya desaparecido, pero finalmente incluso los muchachos que tenían familias a su cargo han dicho: "Es mejor ahora que antes." Es verdad que se perdía mucha pasta, se perdían 40.000 ó 50.000 respecto a antes (o sea, el 25 por 100 de los ingresos anteriores), pero esto, muy pronto, los hombres no lo lamentaban, salvo uno o dos.

Es en ese período cuando ha surgido la polémica, porque se ha comenzado a discutir mucho... Es también cuando han nacido las relaciones de amistad: se ha podido superar el marco de las conversaciones políticas, se ha podido abordar cotilleos sobre la vida afectiva, la impotencia, los celos, las relaciones de pareja... Lo que es curioso es que *durante este período de paro parcial, el trabajo sumergido ha bajado...* Es también en este momento cuando trabajar en la fábrica el sábado por la tarde o por la noche ha cobrado todo su horror. Antes los muchachos lo aceptaban pero, allí, se enteraban de nuevo cada vez más de lo que quiere decir la palabra vivir; trabajar el sábado, eso se convertía en algo insoportable... De igual modo, para el domingo o los días de fiesta, que son días que se pagan tres veces más, la dirección nos ha confesado que tenía dificultades para encontrar hombres... Ha habido un cambio de mentalidad, no se compran los hombres tan fácilmente como antes»<sup>8</sup>.

Charly Boyadjian hace destacar perfectamente la doble fuerza irracional de la pasión del «más vale más». En los pasajes que

he subrayado, él escribe que la obsesión del trabajo y de la ganancia tiene en el obrero el mismo sentido que la pasión del cálculo económico en el nacimiento del capitalismo: el trabajo es disciplina y ordenación de la vida, protege al individuo contra la ruina de las certidumbres normativas y contra la obligación de hacerse cargo de sí mismo. Su vida está toda trazada, el trabajo es una concha protectora, «todo está regulado en lugar de reglártelo tú», la cuestión del sentido y del fin está resuelta de antemano: puesto que no hay sitio en la vida del trabajador para otra cosa que no sea trabajar por el dinero, el fin no puede ser otro que el dinero. A falta de tiempo para vivir, el dinero es la única compensación al tiempo perdido, a la vida arruinada por el trabajo. El dinero simboliza todo lo que el trabajador no tiene, no es, no puede en razón de las obligaciones del trabajo. Este es el motivo de que ese trabajo no esté jamás *suficientemente* pagado; pero también de que el dinero ganado por el trabajo sea percibido originalmente como *valiendo más* que la vida que se le ha tenido que sacrificar.

El trabajador está, pues, a la búsqueda de ese algo que dé su valor al dinero ganado, que simbolice una vida mejor que la que él ha sacrificado trabajando por la noche, el sábado, el domingo. Ese algo es quizá los estudios a los que se empuja a los niños, pero es también, en primer lugar, el coche, símbolo de libertad y de evasión; el chalé, símbolo de una soberanía al abrigo del mundo exterior; los equipos electrodomésticos, símbolos de un modo de vida confortable a la que, como señala Boyadjian, no se accederá prácticamente, a falta de tiempo por una parte, y por la otra porque el valor simbólico de los *gadgets* no se corresponde a menudo con un valor de uso real. Así, el 90 por 100 de los presidentes de grandes firmas interrogados por la *Harvard Business Review* estima que es imposible vender un producto nuevo sin una campaña publicitaria. El 85 por 100 estima que la publicidad incita «a menudo» a la compra de productos para los cuales los compradores no tienen un uso, y el 51 por 100 estiman que la publicidad incita a la gente a comprar cosas que en realidad no desea <sup>9</sup>.

El *pleno empleo de los individuos empleados* responde no sólo a un deseo de dominación patronal, sino también, más profundamente —y muy conscientemente en el modelo de desarrollo «fordista»—, al deseo de dar forma al modo de vida y al modelo

de consumo de los individuos en función únicamente de la racionalidad económica, objetivada en la necesidad de rentabilizar cantidades crecientes de capital. El principio de la cuantificación de todos los valores prevalece en la medida en que consigue regular las conductas y las preferencias en todos los dominios: *más vale más*, ya que se trate de velocidad, de poder, de ingresos, de cifra de negocios, de capitalización, de longevidad, de nivel de consumo, etc., cualesquiera que sean, por otra parte, el contenido concreto, el valor de uso de las magnitudes crecientes. *Hay que impedir a los individuos la autolimitación de su trabajo con el fin de impedirles la autolimitación de su deseo de consumir.* Es preciso que una proporción creciente de asalariados trabajen y ganen *más allá de sus necesidades sentidas*, con el fin de que una proporción creciente de las rentas vayan a consumos que ninguna necesidad determina. Porque son estos consumos, facultativos, superfluos, los que pueden ser orientados, modelados, manipulados según las «necesidades» del capital y no de los propios individuos. *Es en la medida en que el consumo se libera de las necesidades sentidas y las rebasa como puede ser puesto al servicio de la producción, es decir, de las «necesidades» del capital.*

En esto reside el secreto de «la irresistible dinámica» con la que el «subsistema económico» extiende su dominio. Y aquí también estalla la contradicción inherente a la racionalidad económica cuando no está, como es el caso en el capitalismo, al servicio de ninguna otra racionalidad que le imponga unos límites: exige *la cobertura al menor coste* de las necesidades sentidas, pero también, al mismo tiempo, *el máximo de gasto* para los consumos que van más allá de las necesidades. No le hace ninguna falta la eliminación de la pobreza ni la reducción de las desigualdades; porque las necesidades son limitadas y no pueden asegurar un crecimiento indefinido de la producción. Los caprichos y el deseo de lo superfluo, en cambio, son potencialmente ilimitados. Cubrir las necesidades insatisfechas con transferencias de rentas de los ricos a los pobres va, pues, en contra de la racionalidad económica tal como ésta se expresa, liberada de toda cortapisa, en la racionalidad capitalista. Porque esto equivaldría a ampliar la demanda que, determinada por las necesidades, trata de satisfacerse *al menor coste*, en detrimento de la demanda que, regida por los caprichos y las modas, está dispuesta a todas las extravagancias.

Para sostener la actividad económica, hay, pues, interés en atender al rico antes que al pobre (por ejemplo, reduciendo los impuestos sobre las rentas altas) y, en consecuencia, en innovar continuamente en el campo de los productos de «alta gama», de fuerte valor simbólico, antes que en el campo de los productos adquiridos por su valor de uso.

«Yo considero la publicidad como una fuerza de educación y activación capaz de provocar los cambios de la demanda que nos son necesarios. Al mostrar a mucha gente un nivel de vida más elevado, la publicidad hace aumentar el consumo al nivel que nuestra producción y nuestros recursos lo justifican.» Esta reflexión del presidente de J. Walter Thomson, una de las más grandes agencias publicitarias estadounidenses, se remonta a los primeros años de la década de los cincuenta. Tiene el mérito de definir bastante bien el sentido de «la creatividad, de la inventiva y de la iniciativa» que, según los nuevos sansimonianos, deberían «cambiar la faz del mundo y renovarlo totalmente» (la fórmula es de Serge July). Se trata ni más ni menos que de «crear en el espíritu de la gente unas necesidades de las que no ha tenido ni la sombra de una idea» (los términos son del presidente de J. Walter Thomson) con el fin de hacerles consumir y fabricar productos de una naturaleza inédita, susceptibles de relanzar un nuevo ciclo de acumulación, un nuevo período de crecimiento económico.

Se habrá observado que los análisis que preceden no han dejado de pasar insensiblemente de un nivel al otro: el crecimiento aparecía unas veces como una exigencia de los individuos, otras como una exigencia de los capitales parciales, y otras como una exigencia macroeconómica del sistema (capitalista). Ello se debe a que las exigencias que se expresan en esos diferentes niveles son de una coherencia cuasi perfecta entre sí. Basta con adoptar la cuantificación como método de evaluación y guía de las decisiones para que la exigencia de crecimiento ilimitado surja en todos los niveles: como insatisfacción, anhelo y deseo de «más» en el nivel de los individuos; como exigencia de maximalización ilimitada en el nivel de los capitales parciales; como exigencia de crecimiento perpetuo en el nivel del sistema; como valoración ideológica del resultado acrecentado (velocidad, potencia de las máquinas, dimensión de las instalaciones, altura de los inmuebles, rendimientos agrícolas, etc.) en el nivel de la civilización.

Esto se aprecia bien en la manera en que se pronuncia el término «crecimiento»: está cargado de juicio de valor, designa el bien y el fin supremos, su contenido es totalmente indiferente, únicamente importa su tasa, la cual, a su vez, cualquiera que sea, puede reflejar una aceleración o una desaceleración del crecimiento, es decir, el crecimiento del crecimiento o su disminución, por tanto un progreso o una regresión en el orden del Bien. El valor afectivo, cuasi religioso, de que está cargado el término no procede de un razonamiento sino de un juicio normativo, un *a priori*. El razonamiento, en efecto, permitirá la controversia sobre las ventajas y los inconvenientes, las finalidades y las contrafinalidades del crecimiento continuo, acelerado, desacelerado o negativo. El juicio normativo, en cambio, prejuzga el resultado de todo debate posible: no afirma que el crecimiento sea necesario para el sistema económico tal como es, en las circunstancias internacionales dadas —lo que dejaría abierta la cuestión de los cambios a tener en consideración en el uno y en las otras—, sino que es bueno en sí mismo: más vale más.

Crecimiento de la economía en tanto que sistema, crecimiento del consumo, crecimiento de los ingresos individuales, de la riqueza global, del poder nacional, del rendimiento de las vacas lecheras, de la velocidad de los aviones o de los corredores, nadadores, esquiadores, etc., un mismo juicio de valor cuantitativo se aplica de manera indiferenciada a todos los niveles y excluye, según sus principios, toda idea de limitación o autolimitación. La medida cuantitativa como sustitutivo del juicio de valor racional confiere la seguridad moral y el confort intelectual supremos: el Bien se hace mensurable y calculable; la decisión y el juicio morales pueden provenir de la aplicación de un procedimiento de cálculo objetivo, impersonal, de cuantificación, y no tienen que ser asumidos por el sujeto en la angustia y la incertidumbre: «Ganar dinero es virtuoso», declaraba en 1987 un gran financiero francés protestante.

«La irresistible dinámica» con la que el «subsistema económico» fagocita todas las esferas de la actividad social y de la vida se ilumina aquí bajo una nueva luz; no es inherente a *ese* sistema económico; es inherente a la misma racionalidad económica. Sería inútil que se tratara de distinguir la racionalidad capitalista de la racionalidad económica, sosteniendo que todo lo que acabamos de decir concierne a la primera, pero no necesariamente

a la segunda. En efecto, la racionalidad económica nunca pudo explicarse plenamente antes de la llegada del capitalismo: no existía, con anterioridad, más que enclavada, maniatada, desprestigiada, en el gran comercio y en la usura. La contabilidad era errática y aleatoria; el cálculo era un arte misterioso; la búsqueda del beneficio, un pecado; la competencia, un delito; y se sabe que, a la muerte del banquero más importante del siglo XVI, Anton Fugger, ninguno de sus herederos posibles aceptó sucederle en su negocio; estimaban que había cosas más importantes o más gratificantes que ganar dinero. La racionalidad económica solamente pudo empezar a expresarse a medida que la desintegración del orden tradicional le iba permitiendo liberarse de las limitaciones externas y de las autolimitaciones que le imponían los usos y los mandamientos de la religión. Hasta ese momento, aunque existiera, era sierva; obligada a satisfacer unas exigencias que le eran ajenas o incluso contrarias, y a servir unos fines que le asignaban las autoridades políticas o religiosas.

*El capitalismo fue la expresión de la racionalidad económica al fin liberada de toda traba.* Era el arte del cálculo tal como lo había desarrollado la ciencia, aplicado a la definición de las reglas de conducta. Elevaba la búsqueda de la eficacia al rango de «ciencia exacta» y, por consiguiente, eliminaba los criterios morales o estéticos del campo de las consideraciones que regulan la decisión. Así racionalizada, la actividad económica podía, pues, organizar las conductas y las relaciones humanas de manera «objetiva», es decir, haciendo abstracción de la subjetividad del decisor y sustrayéndole a la polémica moral. La cuestión no era ya saber si actuaba bien o mal, sino solamente si su acción estaba calculada correctamente. La «ciencia económica», en tanto que guía de la decisión y de la conducta que debía seguirse, eximía al sujeto de la responsabilidad de sus actos. Se convertía en el «funcionario del capital» en el que se encarnaba la racionalidad económica. *Ya no tenía que asumir sus decisiones* puesto que estas decisiones ya no le eran imputables en tanto que persona, sino que eran el resultado de un procedimiento de cálculo rigurosamente personal en el que las intenciones del sujeto no tenían (aparentemente) lugar alguno.

Lo que dice Husserl de las «ciencias de la naturaleza» matematizadas se aplica igualmente aquí. La matematización traduce un determinado tipo de relación vivida con el mundo en unas

formalizaciones que «representan y disfrazan» (*vertreten und verkleiden*) esa relación y nos dispensan de alimentarlas con nuestras propias intenciones. Al ser subrogada de alguna manera la intención por unos procedimientos de cálculo que funcionan de forma cuasi automática y autónoma, «ropaje de ideas hizo que el auténtico sentido del método, de las fórmulas, de las "teorías", permaneciera ininteligible y no fuera nunca comprendido en la ingenua génesis del propio método»<sup>10</sup>. Dicho con otras palabras, la apuesta y el sentido de la decisión «económicamente racional» se sustraen a toda posibilidad de examen racional y de crítica por el hecho de que la propia racionalidad económica esté formalizada en unos procedimientos y fórmulas de cálculo *inaccesibles tanto al debate como a la reflexión*. No queda otra cosa que unos debates de expertos, llevados a golpes de argucias técnicas que conciernen al método y no a la apuesta, o no conciernen a ésta más que en tanto que es lo no dicho de un debate técnico sobre el método.

Mediante la matematización se ha incorporado un determinado proyecto en un determinado método, garantizando la conformidad con la intención originaria, y este método, formalizado y autonomizado, ha sustraído definitivamente el proyecto al reflexivo examen retrospectivo de sí mismo. El sujeto ya no se piensa ni se vive como sujeto de una determinada relación intencional con la realidad, sino como un *operador* que ejecuta un conjunto de procedimientos de cálculo. Ya no vive su conocimiento como una relación con «el ser verdadero» ni su acción como una transformación de lo dado con vistas a un fin, sino como una relación con un *corpus* de procedimientos formalizados y como un saber-operar ideal, una *techné*: a saber, el arte de «obtener mediante un proceder calculístico según reglas técnicas resultados» *sobre cuyo sentido y valor el operador no tiene un juicio*: «La tecnificación afecta, además, a todos los métodos de una u otra manera propios de la ciencia natural (...). El pensamiento *originario* que confiere auténtico sentido a este procedimiento técnico y verdad a los resultados obtenidos de acuerdo con las reglas... está aquí excluido»<sup>11</sup>.

La tecnificación permite, en suma, al sujeto quedarse ausente de sus operaciones. Garantiza el rigor de su actuar y de su pensar, sustrayéndolos a su subjetividad, *pero también a la reflexión y a la crítica*. La pretensión de la objetividad absoluta implica la

absoluta ingenuidad de las conductas operatorias, incapaces de dar cuenta de sí mismas. Al final de ese camino surgirá con toda naturalidad la «filosofía de la muerte del hombre», la teoría del sujeto como «no-existencia en cuyo vacío se vierte indefinidamente el discurso» (la fórmula es de Michel Foucault). Lo que es cierto del operador que ejecuta unas técnicas de cálculo que arrastran un sentido petrificado al que ninguna intención alimenta ya, la «filosofía de la muerte del hombre» lo eleva al rango de verdad universal; el sujeto *es hablado* por el lenguaje, no hay más que máquinas parlantes, deseantes, etc. La autonegación del sujeto que es propia de las técnicas del cálculo deviene el paradigma de todo pensar: siguiendo al operador técnico, el filósofo se afirma ausente de sus construcciones filosóficas con un ensañamiento y una belicosidad que desmienten precisamente el contenido de su autonegación. El estructuralismo habrá sido la ideología del tecnicismo triunfante.

Volvemos a encontrarnos, pues, aquí en el nivel del pensar, lo que hemos descrito en la primera parte de esta obra como escisión del trabajo y de la vida. La formalización matemática permite pensar lo que no puede ser vivido ni entendido. Hace del pensar una técnica. Con ella nace la facultad de pensar el ser en su exterioridad de indiferencia y en tanto que exterioridad. Se trata aquí, como no ha dejado de subrayarlo Husserl a propósito de Galileo, de una de las más importantes conquistas del espíritu, a condición de que la abstracción de sí que permite el operar matemático siga siendo consciente en tanto que operación del sujeto y en tanto que método.

Pero es precisamente esta condición la que dejará de ser y de poder ser cumplida con la banalización de las técnicas de cálculo. Estas son aprendidas y aplicadas como lo sería el funcionamiento de «una máquina que efectúa un trabajo a todas luces muy provechoso... y que cualquiera puede aprender a manejar correctamente sin entender en lo más mínimo la posibilidad y necesidad internas de sus rendimientos específicos»<sup>12</sup>. Dichas técnicas permiten acciones que no pueden ser ni pensadas ni queridas y cuya eficacia se deriva de la aplicación de fórmulas a su vez opacas para el pensamiento. La exterioridad pensada en tanto que tal se instala de alguna manera en el propio pensamiento bajo la forma de fórmulas que actúan de pantalla entre la operación formalizada y el sujeto operante. Este, gracias a ellas, se

torna ausente e inocente de sus operaciones; puede funcionar como un autómatas, formalizar matemáticamente todo proceso reducible a su exterioridad —es decir, reducible a un mecanismo gobernado por unas leyes— y concebir sus propias operaciones —y por tanto concebirse a sí mismo— *según el modelo de la máquina*, hasta el nacimiento de esa máquina de pensar que reemplaza el pensar de la exterioridad por la exterioridad de ese pensarse a sí mismo y que sirve desde ese momento de referencia para dar cuenta del espíritu humano: el ordenador, a la vez máquina de calcular e «inteligencia artificial», máquina para componer música, para escribir poemas, para diagnosticar enfermedades, para traducir, para hablar... La capacidad de concebir máquinas se concibe finalmente ella misma como máquina; el espíritu hecho capaz de funcionar como una máquina se reconoce en la máquina capaz de funcionar como ella —sin darse cuenta de que en realidad la máquina no funciona como el espíritu sino solamente como el espíritu que haya aprendido a funcionar como una máquina.

Estas observaciones no tienen la pretensión de *explicar* sino la de dar cuenta. He querido poner en evidencia la raíz común de la racionalidad económica y de la «razón cognitiva-instrumental»: al ser esta raíz una formalización (matemática) del pensar que, codificando éste en procedimientos técnicos, *lo bloquea contra toda posibilidad de un reflexivo examen retrospectivo sobre sí mismo* y contra las certidumbres de la experiencia vivida. La tecnificación, la reificación, la monetización de las relaciones tienen su anclaje cultural en esta técnica del pensar cuyas operaciones funcionan sin la implicación del sujeto y cuyos sujetos, ausentes, son incapaces de dar cuenta de sí mismos. Así puede organizarse esta civilización fría, cuyas relaciones frías, funcionales, calculadas, formalizadas, hacen de los individuos vivos unos extraños para el mundo reificado que, sin embargo, es su producto, y en el que una formidable inventiva técnica va a la par con el deterioro del arte de vivir, de la comunicatividad, de la espontaneidad. Porque lo vivido está como incapacitado para la palabra, una cultura tecnicista y cuantificante tiene como compañera esa *incultura del vivir* que hemos descrito al final del capítulo 7.

## NOTAS

<sup>1</sup> Es éste un principio que Adam Smith ya había establecido cuando, en el Libro III de *La riqueza de las naciones*, había excluido del campo de la evaluación económica el trabajo que no es intercambiable con ningún otro o, como escribía, «que no produce nada que pueda luego comprar una cantidad igual de trabajo». Adam Smith (y no Marx, que simplemente le ha seguido sobre este punto) definió este trabajo no intercambiable como «improductivo» económicamente, para concluir: «Los trabajadores improductivos y los que no trabajan en absoluto son mantenidos por la renta», observación que apuntaba a la aristocracia y la burguesía terratenientes tanto como a sus domésticos y a la burocracia.

<sup>2</sup> Barry Jones, *Sleepers Awake!...*, op. cit., pág. 82.

<sup>3</sup> Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., pág. 61 (la cursiva es mía). [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., págs. 50-51.] En el Libro I de *El capital* de Marx, y en *Prométhée désenchainé*, de Landes, se encuentran numerosos ejemplos que van en el mismo sentido, pero concernientes a las manufacturas de textiles británicas del siglo XVIII. Ya hemos hecho alusión a ello al final del capítulo 1 a propósito de «Memoirs of Wool», de J. Smith.

<sup>4</sup> He desarrollado estos aspectos en *Réforme et révolution*, París, Le Seuil, col. «Points», págs. 133-148.

<sup>5</sup> Véase también sobre este tema «Quand la richesse rend pauvre», en *Ecologie et politique*, París, Le Seuil, col. «Points», 1978. [*Ecología y libertad*, trad. Joan Giner, Gustavo Gili, Barcelona, 1979, págs. 41-49].

<sup>6</sup> Una de las muy raras obras que han mostrado la ruptura con el modelo de desarrollo capitalista que implicaría el derecho a determinar la duración del trabajo es la excelente *La révolution du temps choisi*, redactada principalmente por Laurence Cossé y Jean-Baptiste de Foucauld para el grupo «Echanges et Projets», signatario de la obra (París, Albin Michel, 1980).

<sup>7</sup> Véase sobre este punto el anexo, *infra*.

<sup>8</sup> Extracto de Adret, *Travailler deux heures par jour*, París, Le Seuil, 1977 (la cursiva es mía).

<sup>9</sup> Citado por el economista sueco Gunnar Adler-Karlsson en sus «Gedanken zur Vollbeschäftigung», en *Mitteilungen zur Arbeits- und Berufsforschung*, 4, 1979.

<sup>10</sup> Edmund Husserl, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften...», art. citado, § 9 h. [*La crisis de las ciencias europeas*, op. cit., pág. 53.]

<sup>11</sup> *Ibid.*, § 9 g. [*Ibid.*, págs. 47, 49-50, 48.]

<sup>12</sup> *Ibid.*, art. citado, § 9 h., pág. 127. [*Ibid.*, pág. 54.]

## II

## Mercado y sociedad, capitalismo y socialismo

El imperialismo de la razón «cognitivo-instrumental» y particularmente de la racionalidad económica, en tanto que guía de la decisión, depende, en el nivel del sujeto, de la objetividad aparente de los criterios del juicio que proporciona el cálculo. Esta es una técnica que dispensa al sujeto de dar sentido a la decisión y de asumirla como suya: es el cálculo por sí mismo el que decidirá. Pero esto equivale a decir que el cálculo económico es incapaz de proporcionar un sentido allí donde el sujeto dimite de sí mismo y que es incapaz de decidir si es o no pertinente en un dominio determinado. Sustituto del juicio de valor y eximiéndose de éste, no puede, por su propia naturaleza, definir los límites de su aplicabilidad. Estos límites solamente pueden serles asignados desde el exterior, precisamente por unos juicios de valor que, presentándose como tales, niegan deliberadamente la

pertinencia del cálculo económico desde el momento en que están en juego determinados principios éticos.

La historia de las sociedades capitalistas desde su nacimiento puede leerse, así como la historia *primero* de la abolición progresiva de unos límites que obstaculizaban el despliegue de la racionalidad económica, *luego* de la reimposición de límites nuevos: prohibición de la esclavitud, del tráfico de las mujeres, de la venta y del trabajo de los niños, etc., hasta la reglamentación de la duración y del precio del trabajo, de la densidad del hábitat, de las normas de higiene, de los residuos contaminantes, etc. Dicho de otro modo, *el problema central de la sociedad capitalista, y el envite central de sus conflictos políticos, ha sido, desde el inicio, el de los límites en cuyo interior debe ser aplicable la racionalidad económica.*

La burguesía industrial y comercial no ha dejado de combatir toda limitación del derecho de los individuos a buscar su propio interés. Ha llevado a cabo ese combate en nombre de lo que se ha convenido en llamar el liberalismo económico, apoyándose en dos argumentaciones distintas, cuya coherencia dista mucho de ser evidente: una argumentación económica en favor del funcionamiento sin trabas de las «leyes del mercado» y una argumentación ideológica en favor de la libertad de empresa que «moviliza para la sociedad las energías creadoras de los individuos».

La argumentación a favor del funcionamiento sin trabas de las «leyes del mercado» ha recibido una forma particularmente elaborada, desde el punto de vista filosófico, en Friedrich A. Hayek. Modernizando y racionalizando la tesis de la «mano invisible», Hayek sostiene que el mercado es la totalización de una serie de elementos y, sobre todo, de conocimientos e iniciativas que superan con mucho el entendimiento humano y la capacidad de toma de datos del aparato estadístico más perfeccionado. Dicho de otra manera, la resultante colectiva (reflejada por el mercado) de las iniciativas tomadas por unos individuos libres para ajustar lo mejor posible sus acciones a su cambiante situación es por principio imprevisible e incognoscible. En consecuencia, el resultado del *laissez faire* será siempre superior, en su eficacia y su racionalidad, al de las tentativas de intervención, de regulación y de programación que, por muy sagaces que sean, no pueden desvirtuar la tendencia al óptimo del mercado.

La sociedad, en otras palabras, debe eclipsarse ante el mercado; debe aceptar la resultante de miríadas de iniciativas separadas que los agentes económicos toman conforme a sus cálculos, partiendo de sus conocimientos directos y limitados de un segmento del campo social. Nadie, ni siquiera (o sobre todo) un Estado dotado de un poderoso aparato de previsión y de recogida de información, puede reunir tantos conocimientos como los que tienen, dispersos, los diseminados agentes económicos. Toda tentativa para orientar, regular, dirigir la actividad económica mediante medidas globales, sería, por consiguiente, una intervención arriesgada y, en gran parte, ciega, que impediría los ajustes óptimos.

Hayek, como todos los economistas liberales, afirma, pues, que el cálculo económico no es posible ni racional más que a escala del individuo, no a escala de la sociedad o del sistema. La resultante de los cálculos económicos individuales debe dejarse al azar, es decir, al libre funcionamiento del mercado. Pero esto equivale a decir también que la sociedad resultante de las actividades económicas individuales debe ser dejada al azar; debe ser una especie de subproducto de la actividad económica. La política debe abdicar en favor del mercado; debe *reconocer que la definición del óptimo escapa a su competencia*. El único interés común a todos los individuos, y, por tanto, el único vínculo social, es su interés en ser protegidos contra toda coacción que obstaculice su libertad de actuar según su interés.

Sería vano buscar en la argumentación económica el más mínimo juicio de valor sobre la función respecto a la sociedad de los empresarios y de la libre empresa. Por el contrario, ni los unos ni la otra persiguen un fin relacionado con la sociedad, ni los unos ni la otra son productores de sociedad. Esta constituye la menor de sus preocupaciones. Y la sociedad será, se nos dice, tanto mejor cuanto que, abandonada al azar, nadie se ocupe de su bien. Que cada uno busque libremente su interés; el resto, es decir, la buena sociedad, será dada a todos por añadidura. Nadie debe ser responsable de ella: no debe depender de la voluntad de nadie, lo que significa que *debe escapar al poder de cada uno y de todos*.

Y esto es lo esencial para los defensores del liberalismo económico: la libertad de los individuos para buscar sus intereses tiene como condición su irresponsabilidad hacia la colectividad. En



la teoría liberal, esta irresponsabilidad está justificada por el hecho de que «*los hombres no son buenos*»; no quieren el bien y son incapaces de quererlo. La sociedad que dependiera de su voluntad sería, pues, la peor de todas. En cambio, la sociedad que resulte de las iniciativas individuales dispersas sin que nadie la haya querido será siempre mejor que los fines de los individuos; será precisamente la mejor posible. Los individuos, a fin de cuentas, no hacen nunca lo que quieren: *hacen el bien sin quererlo*, mejor: *hacen el bien a condición de no quererlo*; son defraudados para bien por la resultante dejada al azar de sus iniciativas dispersas. Las categorías morales de «culpa» y de «mérito», de equidad y de justicia no tienen ninguna pertinencia a este nivel.

Se mide en esto el abismo que separa el *pensamiento* liberal de la *ideología* liberal, más especialmente de la ideología empresarial, tal como la propagan particularmente los nuevos sansimonianos. En el *pensamiento* liberal, cada empresario busca su interés, es decir, su mayor beneficio posible. Sus iniciativas provienen de un cálculo económico. Ese cálculo guía la decisión, evalúa los riesgos de ésta, sitúa las alternativas y está exenta de toda preocupación moral o social: se trata de ganar haciéndose un sitio o disputándoles a otros, que lo codician, el que se ocupa. En la *ideología* liberal, en cambio, el empresario es un creador de sociedad y de cultura: tiene «el genio de descubrir en sus contemporáneos la “necesidad latente” de un objeto o de un servicio que, en nuestra rutina, nosotros no habríamos imaginado»; su empresa «representa y hace realidad un valor cardinal que aparece como la materialización de la libertad, a saber, la innovación»; es uno de los que «movilizan para la sociedad lo que de mejor hay en ellos mismos» y que, dando a la sociedad «los impulsos creadores», adquiere poderes sobre ella. Convendría, en consecuencia, se nos dice, invertir los términos del problema: no se trata ya de intentar englobar la economía en la sociedad, sino, por el contrario, de «desarrollar unas políticas que engloben la sociedad en la economía», es decir, ya lo hemos visto, de movilizar la primera en función de las exigencias de la racionalidad económica y de no admitir fines que no sean conformes con ésta <sup>1</sup>.

La regresión intelectual en relación con los debates políticos de los ciento cincuenta años transcurridos es aquí espectacular. Los nuevos ideólogos de la burguesía empresarial defienden lo

contrario de lo que defendían los teóricos liberales que, desde Adam Smith a nuestros días, tenían la preocupación de sustraer la sociedad al poder de hombres que, industriales, comerciantes, banqueros, no tienen que querer el bien y son incapaces de quererlo por la naturaleza misma de sus actividades. Incluso Hayek sostiene que el campo en el que la racionalidad económica puede funcionar sin trabas debe ser delimitado por una Alta Cámara cuyos miembros, elegidos a causa de su autoridad moral, se sitúen fuera y por encima de los partidos. No asignar límites al funcionamiento de la racionalidad económica (y de la competencia y de las leyes del mercado que de ella se derivan) es, en efecto, ir hacia la completa desintegración de la sociedad y la irreversible destrucción de la biosfera.

Los primeros que se opusieron al funcionamiento ilimitado de la racionalidad económica fueron, por consiguiente y muy lógicamente, la aristocracia y los propietarios de bienes raíces. Como ha demostrado Karl Polanyi <sup>2</sup>, mucho antes del nacimiento de un socialismo obrero existió un «socialismo conservador» («*tory socialism*»). Polanyi, en efecto, define de manera muy pertinente el socialismo como *subordinación de lo económico a la sociedad* y de los fines económicos a los fines de la sociedad que los engloban y les asignan el lugar, subalterno, de medios. La actividad económica debe estar *al servicio* de fines que la superen y que sean el fundamento de su utilidad, de su sentido. Puede, por consiguiente, haber un «socialismo conservador» tendente a restringir la actividad con finalidad económica de manera que no acabe con los vínculos sociales precapitalistas en las zonas rurales, o que no destruya la cohesión de la sociedad, no arruine la agricultura, no haga inhabitables las ciudades ni irrespirable el aire, etc., o también de manera que no haga surgir unas masas de proletarios miserables, reducidos al vagabundeo, al robo, a la prostitución, a los pequeños tráficos y a los trabajos humildes, etcétera.

El «socialismo conservador» supone, sin embargo, que existe una sociedad capaz, por su cohesión y su estabilidad intactas, de dejar sitio a actividades de racionalidad económica y de *contener su dinámica en los límites que ella les asigne*. Esto podía parecer posible en la época de Disraeli. No lo es en la nuestra. Este es el motivo de que no haya lugar a hablar de socialismo cuando Hayek —como por otra parte algunos demócrata-cristia-

nos en Alemania, algunos centristas en Francia y en Holanda, la mayoría de los conservadores británicos, muchos demócratas estadounidenses, etc.— se declara partidario de una renta de subsistencias garantizada por la sociedad a todos los ciudadanos privados de la posibilidad de ganarse la vida trabajando. Esa renta de subsistencia no integra en nada, en efecto, a la masa de los excluidos en una *sociedad intacta*. Ni siquiera puede decirse que es *la sociedad* la que les concede esa renta en su deseo de protección y solidaridad. Es *la sociedad*, por el contrario, la que los marginaliza, los excluye, los condena a la inactividad; y es *el Estado* el que, mediante un acto administrativo, les asigna con qué subsistir mal que bien, sin por ello insertarles o reinsertarles (salvo de manera temporal y marginal, precisamente) en el tejido de los intercambios y de las relaciones sociales. En resumen, la garantía de un mínimo social, si bien va en contra de la racionalidad económica, no pone a ésta al servicio de fines dependientes de una racionalidad superior. Por el contrario, el mínimo social se presenta como un enclave en el seno de la racionalidad económica *cuya dominación sobre la sociedad intenta hacer socialmente soportable*.

Este ejemplo hace inteligible la debilidad de los políticos socialdemócratas del pasado y la facilidad con la que la ideología socialdemócrata ha podido ser reemplazada, en nombre de los imperativos de racionalización económica, por una ideología del mercado y de la libre empresa. La política de la socialdemocracia no ha sido nunca, en efecto, un socialismo, tal como lo hemos definido con Karl Polanyi; esa política se ha afanado por liberar unos *enclaves* en el seno de la racionalidad económica pero sin mermar por ello la dominación de dicha racionalidad sobre la sociedad. Esos enclaves, por el contrario, eran a su vez tributarios del buen funcionamiento del capitalismo y estaban destinados a favorecerlo. Su continuado ensanchamiento no procedía de la voluntad política de poner la racionalidad económica al servicio de un proyecto de sociedad; procedía de la evidencia de que el desarrollo capitalista engendra unas necesidades colectivas incapaces de expresarse mediante una demanda solvente, e incapaces también, por consiguiente, de suscitar una oferta mercantil: necesidades de espacio, de aire, de agua no contaminada, de luz, de silencio, de transportes colectivos urbanos, de prevención de accidentes y enfermedades, de higiene pública, de edu-

cación, de servicios que suplan la disolución de las solidaridades familiares y comunitarias, etcétera.

En resumidas cuentas, el criterio de la racionalidad económica, tal como es aprehendido por los «agentes económicos», incluyendo en éstos a los empresarios más «geniales», no basta para agotar las exigencias funcionales y estructurales del sistema económico y de la vida en sociedad. Abandonada a sí misma, la economía de mercado evoluciona siempre inexorablemente hacia el colapso, según la descripción de «la tragedia de los pastos comunales» anteriormente citada<sup>3</sup>. Para ser viable, ha tenido que ser *encuadrada* por reglamentaciones, prohibiciones, subvenciones, tasaciones, intervenciones e iniciativas públicas que, todas ellas, desvirtúan el funcionamiento del mercado: por ejemplo, regularizando los precios agrícolas mediante una política de subvenciones a la exportación y de almacenamiento de excedentes, subvencionando la construcción de viviendas, socializando el coste de los servicios sanitarios, de la educación de los niños, de las pensiones de la vejez; aumentando los impuestos de los carburantes, tabacos y alcoholes; financiando la investigación y el desarrollo; promulgando normas de urbanismo y de salubridad; prohibiendo determinados medicamentos y vigilando los precios de otros, etc.; es decir, en términos generales, redistribuyendo una parte cada vez más importante de los recursos de manera que se limite, oriente o suscite la oferta en virtud de criterios *políticos*, o que se sustituya decididamente la desfalleciente iniciativa privada por la iniciativa pública.

Y sin embargo estos criterios políticos nunca han tenido la coherencia de una concepción de conjunto: de un proyecto de sociedad. La redistribución del 40, el 50 o incluso el 60 por 100 del producto nacional no ha sido suficiente para dar nacimiento a una *sociedad* dueña de la actividad económica y capaz de someterla a sus fines. Esta redistribución se ha quedado en un conjunto de *correctivos*, de adyuvantes y de complementos, que encuadran la racionalidad económica sin dominarla ni englobarla ni ponerla al servicio de una racionalidad diferente. La actividad con fin económico ha seguido siendo motriz, es ella la que ha determinado las relaciones sociales, los modos de socialización y la integración funcional de los individuos; y las necesidades colectivas que era incapaz de aprehender y de satisfacer no han sido asumidas por la propia sociedad, sino según unos procedimientos

codificados por las burocracias del Estado. Así, lejos de ayudar a someter la economía a sus fines, el Estado ha suplido el deterioro de los vínculos sociales y de las solidaridades y ha hecho nacer una creciente demanda de asunción de responsabilidades por parte de éste.

Denunciar al Estado-providencia en nombre del liberalismo económico es señal, por tanto, de un ideologismo imbécil. El Estado-providencia no ha venido a asfixiar a la sociedad ni a poner trabas al despliegue espontáneo de la racionalidad económica; ha nacido de ese mismo despliegue, como un sustitutivo para las solidaridades familiares y de la sociedad que la extensión de las relaciones mercantiles había venido a disolver, y como un marco necesario para impedir que la economía de mercado terminara en un desastre colectivo.

Es verdad, no obstante, que el Estado-providencia no ha sido ni será jamás creador de sociedad; pero el mercado tampoco lo es y no lo será nunca. Esto es lo que explica la débil resistencia al desmantelamiento progresivo del Estado-providencia: ese desmantelamiento no perjudica a la sociedad, no altera las relaciones sociales; perjudica los intereses de los individuos a los que no une ninguna solidaridad social vivida ni ninguna concepción de lo que la sociedad debe ser.

El problema del socialismo está, pues, entero, si se quiere entender por socialismo la subordinación de la racionalidad económica a unos fines de la sociedad, es decir, a unos fines que cada uno busca y no puede buscar más que con el concurso de los otros, y que fundamentan su pertenencia común<sup>4</sup>. Ya hemos hablado suficientemente de ellos en todo lo que precede para no tener que demostrar aquí que esos fines no pueden ser fines económicos desde el momento en que las fuerzas productivas están fuertemente desarrolladas y diferenciadas. No pueden ser más que fines políticos y éticos, delimitando el lugar que la actividad con fin económico debe tener en la vida de la Ciudad y extendiendo indefinidamente los espacios públicos en los que pueden desplegarse las actividades autonómicas, individuales y colectivas.

Queda abierta, no obstante, la cuestión de saber qué actividades pueden depender de una racionalidad económica sin perder su sentido y para cuáles actividades la racionalización económica sería una perversión o una negación del sentido que llevan en sí. Es esta cuestión la que trataré de elucidar ahora.

## NOTAS

<sup>1</sup> Las citas están sacadas de Paul Thibaud, «Le triomphe de l'entrepreneur», en *Esprit*, diciembre de 1984.

<sup>2</sup> Kari Polanyi, *La grande transformation*, París, Gallimard, 1983, págs. 223 y sigs. [*La gran transformación*, traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Endymion, 1989.]

<sup>3</sup> Véase *supra*, I, cap. 4, pág. 69.

<sup>4</sup> El nacionalismo es un sustitutivo tanto más falaz para esa pertenencia cuanto que los fines comunes de la sociedad los sustituye por unos fines estatales de poder y de «grandeza», fijados y buscados por el Estado, conforme a la razón del Estado, sin la sociedad y, si es preciso, contra la sociedad.

# III

---

## *Búsqueda del sentido (III)* **Límites de la racionalidad económica**

El problema no data de hoy. Ya Marx empleaba la noción de «trabajo» de manera indiferenciada, situando en el mismo plano el trabajo del obrero de industria y el del compositor de música o el del científico. Después de lo cual le resultaba fácil afirmar que el «trabajo» se convertiría en una necesidad cuando hubiera dejado de ser una obligación.

Para demostrar que la «sociedad de trabajo» no está próxima a extinguirse y que el trabajo seguirá estando en el centro de nuestras vidas, sus ideólogos actuales van más lejos todavía en la indiferenciación: las actividades del técnico, del policía, del que hace chapuzas, del que entrega a domicilio cruasanes calientes, de la asistenta, de la madre, del limpiabotas, del sacerdote, de la prostituta, etc., todo esto es «trabajo», todo esto tiene su utilidad social y todo esto merece ser remunerado de una u otra manera.

El texto (por otra parte muy interesante y opuesto al economicismo ambiente) de una feminista finlandesa es instructivo a este respecto. Escribe:

«Una encuesta realizada en Finlandia, en 1980, mostraba que la familia media efectúa 7,2 horas diarias de trabajo no pagado, siete días sobre siete, o sea, 50,4 horas a la semana. De éstas, las mujeres hacen más de 5 horas de trabajo cotidiano y los hombres menos de 2; las chicas, 1,2 horas, y los chicos, 0,7.

El valor *monetario* del trabajo no pagado es igual al 42 por 100 del PNB (y al 160 por 100 del Presupuesto del Estado). Este valor ha sido hallado sobre la base del salario de las asistentes municipales... Los economistas han manifestado habitualmente muy poco interés por esta economía invisible. La consideran como una *economía secundaria*, necesaria, en tanto que auxiliar de la *economía primaria*, para reproducir la fuerza de trabajo y consumir la producción»<sup>1</sup>.

Y puesto que todo lo que se hace en el marco familiar es finalmente indispensable y útil para la sociedad, ¿qué puede ser más legítimo que reclamar también un «salario decente» para «todo el trabajo» realizado, principalmente por las mujeres, en la esfera doméstica?

Pero ¿dónde comienza y dónde acaba todo este trabajo? El trabajo doméstico (*domestic labour*, en lugar de *domestic work*, en la terminología de la autora, para acentuar que se trata de una «producción») ¿es trabajo con el mismo título que el trabajo obrero? ¿La gente «trabaja» además cinco horas en la casa después de haber trabajado siete u ocho horas en el exterior? Esto es lo que implica H. Pietilä cuando escribe: «El valor *monetario* del trabajo no pagado es igual al 42 por 100 del PNB... Sería mucho más elevado si estuviera evaluado al precio que costarían los bienes y servicios correspondientes si se compraran en el mercado.» En otros términos, la equidad y la lógica económica exigirían que todo lo que la gente hace sea evaluado según su *valor de intercambio* mercantil: la noche que la madre pasa a la cabecera de la cama de su hijo enfermo a la tarifa de la enfermera de noche; el pastel de aniversario de la abuela al precio que cos-

taría en la pastelería; las relaciones sexuales al precio que cada uno de los miembros de la pareja habría de pagar en un Eros Center; la maternidad al precio de la madre portadora, etcétera.

Y ¿por qué no admitir que todos esos «trabajos» no pagados merecerían ser transformados en empleos remunerados y especializados, lo que resolvería muchos problemas? Su utilidad social ¿no lo justificaría? La idea de un «salario maternal», de un «salario doméstico» se abre paso (volveré de nuevo a ella) porque la sociedad no podría existir sin niños y sin los cuidados de la casa. No podría existir si las gentes dejaran de lavarse, de vestirse, de alimentarse convenientemente, etc. ¿Son, pues, útiles las personas para la sociedad cuando se toman el tiempo de hacer todo eso? ¿Tengo yo derecho a una remuneración cuando me cepillo los dientes tres veces al día y hago así hacer economías a la Seguridad Social? ¿Se puede, es necesario, regular monetaria y administrativamente, en función del óptimo demográfico, económico y social, el «trabajo» de «producir» niños, de mantenerse limpio, de velar por el mantenimiento de la vida y del medio de vida? ¿Forma parte de nuestro trabajo la actividad sexual porque el orgasmo estimula la creatividad profesional, y los deportes porque el dinamismo que nos procuran es provechoso para la economía? Si no, ¿por qué?

¿Será porque hay cosas que no se hacen para cambiarlas por otras?, ¿actividades, pues, que no tienen precio, que no tienen valor de cambio?, ¿«trabajos» sin ninguna «utilidad» que se confunden con la satisfacción que su realización procura, aunque exijan esfuerzos y fatigas? ¿Quién dirá, si existen estas actividades, lo que las mismas pueden ser?

No podrían decirlo ni los economistas ni los sociólogos. Dado que éstos parten del funcionamiento del sistema social, no pueden aprehender otra cosa que la funcionalidad de las actividades individuales, no el sentido que éstas tienen para los individuos-sujetos. Sitúan inevitablemente —y esto es lo propio del pensamiento instrumental— *el sistema como sujeto* y los sujetos vivos y pensantes como los instrumentos de los que aquél se sirve. Todo parece entonces útil para el sistema puesto que, en efecto, éste es la totalización de todo lo que en él sucede. El pensamiento objetivo llegará ingenuamente en esto a la conclusión de que los hombres (y las mujeres, los niños, la naturaleza) «trabajan» para el sistema hagan lo que hagan, y que su realidad reside en

esta «función». Esta es una de las raíces del totalitarismo y de la barbarie.

Necesitamos, pues, reaprender a pensar lo que somos partiendo de nosotros mismos; reaprender que el sujeto somos nosotros; aprender que la sociología y la economía tienen unos límites, y la socialización también; reaprender a *diferenciar la noción de trabajo* con el fin de evitar el contrasentido que consiste en remunerar las actividades sin finalidad mercantil y someter a la lógica del rendimiento los actos que solamente están conformes con su sentido cuando no se tiene en cuenta el tiempo.

No basta, pues, como anteriormente hemos intentado, con definir los criterios de la racionalidad económica. Es preciso definir los criterios de su aplicabilidad. Y por estó hay que interrogar a las actividades sobre el sentido de las relaciones que entablan con los otros y sobre la compatibilidad de esas relaciones con la racionalización económica.

#### EL TRABAJO RACIONAL EN EL SENTIDO ECONOMICO

Habíamos definido el trabajo en el sentido económico moderno como una actividad desplegada *con vistas al intercambio mercantil* y que constituye necesariamente el objeto de un *cálculo contable*<sup>2</sup>. El trabajador trabaja «para ganarse la vida», es decir, para obtener a cambio de un trabajo, cuyos resultados no tienen una utilidad *directa para sí mismo*, con qué comprar todo aquello que necesita y que es producido por otros. Este trabajo que él vende debe ser realizado *lo más eficazmente posible*, con el fin de que pueda ser intercambiado por cantidades de trabajo iguales y, si fuera posible, superiores, incorporadas en unos bienes y servicios que, también ellos, son producidos de la manera más eficaz posible.

Este fin primario del trabajo no excluye que el trabajador pueda *también* interesarse por él o que le guste, obtener satisfacciones personales, etc. Pero éstos son únicamente fines secundarios. El trabajo efectuado con vistas a su intercambio mercantil, por muy interesante que sea, no puede ponerse en el mismo plano que la actividad del pintor, del escritor, del misionero, del investigador, del revolucionario, etc., que aceptan vivir en la indiferencia porque *es su propia actividad, y no su valor de cambio, lo que constituye su fin primario*.

La búsqueda de la eficacia económica supone que el *rendimiento* del trabajo (es decir, la cantidad de trabajo por unidad de producto) pueda ser medida. Solamente esta medida cuantitativa permitirá comparar los resultados, definir los métodos e investigar las técnicas capaces de incrementar el rendimiento, es decir, *de economizar el trabajo, de ganar tiempo*. Todo esto es evidente en el trabajo clásico de producción industrial. Por el hecho de que este trabajo es asalariado, su eficacia económica máxima no es buscada, sin embargo, por el trabajador mismo y en su propio interés, sino por el empresario, en interés de la empresa y de sí mismo, con todas las dificultades que de ello se derivan para incitar a los trabajadores al rendimiento<sup>3</sup>.

La eficacia económica máxima del trabajo no es el interés propio del trabajador más que cuando éste trabaja por su cuenta, por ejemplo, como artesano o suministrador de servicios. Su trabajo sólo será económicamente racional si sus servicios *superan en calidad y cantidad lo que la gente podría proporcionarse a sí misma por una misma cantidad de su propio trabajo*. Podrá entonces hacerse pagar como si su trabajo le hubiera llevado más tiempo del que en realidad ha necesitado y sus clientes ganarán también en el intercambio. Es el caso, por ejemplo, del peluquero o del fontanero que van a las casas. Hacen lo que sus clientes no habrían podido hacer por sí mismos. Gracias a ellos, su cliente gana tiempo y mejora su calidad de vida. Sin valorizar ningún capital, estos artesanos aumentan así la riqueza de la sociedad al aumentar la cantidad y calidad de actividades que en ella circula. Esto sería imposible sin la existencia de un *mercado* que permita intercambiar trabajo especializado, sin valor de uso para el que lo hace, por ese «equivalente universal» de las riquezas producidas por el trabajo de la sociedad entera: el dinero.

Estas observaciones se aplican con mayor razón a las actividades que combinan una pericia profesional con una herramienta de altas prestaciones, que no están al alcance de un simple particular: es decir, con un capital. Es el caso, entre otros, de los servicios de limpieza, de reparación, de restauración colectiva, etc., así como de la producción material mecanizada o automatizada.

En resumen, la racionalidad económica parece, por consiguiente, aplicable a las actividades que

- a) crean valor de uso;

- b) con vistas a un intercambio mercantil;
- c) en la esfera pública;
- d) en un tiempo medible y con un rendimiento tan alto como sea posible.

Contrariamente a una concepción muy difundida, *no basta, pues, que una actividad sea emprendida con miras a su intercambio mercantil* (a su remuneración) *para que sea trabajo en el sentido económico*. Este punto es esencial para delimitar la esfera económica. Para hacerlo resaltar, examinaré ahora diferentes tipos de actividades caracterizadas por la falta de uno u otro de los cuatro parámetros anteriormente mencionados. Repartiré esas actividades en dos grandes grupos.

A. Las actividades realizadas con vistas a su remuneración, o *actividades mercantiles*.

B. Las *actividades no mercantiles*, cuya remuneración no es o incluso no puede ser el fin primario.

#### A. LAS ACTIVIDADES MERCANTILES

1. *El trabajo en el sentido económico como emancipación* [(a) + b) + c) + d)]

No volveré aquí sobre la definición del trabajo racional en el sentido económico. Me limitaré solamente a destacar la importancia, a menudo mal percibida, de los parámetros *b)* (intercambio mercantil) y *c)* (en la esfera pública). El hecho de que una actividad sea objeto de un intercambio mercantil *en la esfera pública* denota de entrada que se trata de una actividad socialmente útil, creadora de un valor de uso *socialmente reconocido* como tal. Esta actividad, dicho de otro modo, corresponde a un «oficio»: tiene un precio y un *status* públicos; yo puedo hacérmela pagar por un número indefinido de clientes o empresarios sin tener que entablar con ellos una relación *personal y privada*. Estos, por otra parte, no me exigen trabajar para ellos en tanto que personas privadas (como se le exige a un doméstico, por ejemplo) sino hacer un trabajo determinado en unas condiciones y a un precio determinados.

El contrato de venta de mi trabajo lo cualifica, pues, como *trabajo en general* integrándose e insertándose en el sistema de

intercambios económicos y sociales. Me cualifica como individuo social *en general*, útil de manera general, tan capaz como los otros y con los mismos derechos que ellos, es decir, como *ciudadano*. El trabajo remunerado en la esfera pública es un factor de inserción social.

Aquí ya se presiente que todas las prestaciones de trabajo no tendrán la misma dignidad ni el mismo efecto de inserción. El «ama de casa» que se hace contratar en un comedor escolar o la hija de campesinos que va a trabajar en una fábrica de conservas no cambian simplemente un trabajo no remunerado por un trabajo de la misma naturaleza pero pagado. Acceden a un *status* social diferente. Hasta ese momento, «trabajaban» en la esfera privada, su trabajo estaba destinado a unas personas particulares en virtud de un vínculo personal *privado*. Su trabajo no tenía una utilidad social *directa y apreciable*. El código no escrito de la familia es que sus miembros se deben los unos a los otros en interés de la comunidad indivisa, y que no existe por consiguiente un espacio en el que dejen de pertenecerse mutuamente. No era, pues, cuestión de contabilizar su tiempo y decir: «Ahora ya he hecho mi trabajo. Buenas noches.» Un «salario doméstico» asignado a la «mujer en el hogar» no cambiaría nada desde este punto de vista.

La contratación por el comedor o la fábrica significa, pues, para esas mujeres que les es posible al fin emanciparse del encierro en la esfera privada y *acceder a la esfera pública*. Sus obligaciones no están ya regidas por un vago deber de amor y pertenencia, sino por unas reglas de derecho. Estas les confieren una existencia jurídica de *ciudadanas* y esta existencia socialmente determinada y codificada tendrá como envés una esfera privada sustraída a toda obligación y regla social, en la que el individuo pertenece a sí mismo, soberanamente.

La codificación, la reglamentación y la determinación sociales del trabajo distan mucho, por consiguiente, de no tener otras consecuencias que las negativas. Delimitan una esfera pública y una esfera privada, confieren al individuo una realidad social pública (a la que los sociólogos denominan «*identidad*»), *definen sus obligaciones y, por tanto, le tienen por libre una vez cumplidas éstas*. Yo soy libre respecto a mi patrono o mi cliente cuando he «hecho mi jornada» o cumplido mi contrato; el patrón o el cliente son libres respecto a mí cuando me han pagado. Las

relaciones mercantiles de la esfera pública están exentas de vínculos y obligaciones privadas. Si existen vínculos privados, éstos excluyen las relaciones mercantiles.

Es éste un punto sobre el que tendremos que volver desde diversos aspectos: no puede haber relaciones mercantiles entre miembros de una familia o de una comunidad de vida —a menos que se disuelva ésta—; y es imposible pagar o hacerse pagar el afecto, la ternura, la simpatía, a menos que se los reduzca a meros simulacros.

El aspecto importante, por el momento, es que la existencia de una esfera económica pública ha permitido disociar de ésta las relaciones personales: el *oikos*, es decir, la esfera de la vida privada y de las relaciones personales, no es, o no es más que marginalmente, una esfera de producción económica. *El derecho de acceder, mediante el trabajo, a la esfera económica pública es indisociable del derecho a la ciudadanía.*

## 2. El trabajo de servidor

$[b) + c) + d)]^4$

Las prestaciones que no crean valor de uso aunque sean objeto de un intercambio mercantil público son trabajos serviles o trabajos de servidor. Este es el caso, por ejemplo, del limpiabotas que vende un servicio que sus clientes habrían podido prestarse a sí mismos en menos tiempo del que pasan sentados en su trono frente a un hombre arrodillado a sus pies. No le pagan por la utilidad de su trabajo sino por el placer que experimentan al hacerse servir.

Evidentemente, lo mismo sucede con el trabajador que realiza los quehaceres domésticos de personas que le pagan por esto, directamente o por mediación de «sociedades de servicios», mientras que no les falta ni el tiempo ni las fuerzas necesarios para hacerlos ellas mismas. El trabajo de los asistentes y asistentes no libera, en este caso, tiempo a escala de la sociedad y no mejora el resultado que los propios clientes habrían podido obtener. Simplemente, los servidores hacen ganar a sus clientes una o dos horas de ocio al día trabajando una o dos horas en su lugar.

Este trabajo puede tener una racionalidad económica *indirecta* si el tiempo que los servidores hacen ganar a sus patronos es

empleado en actividades de utilidad social o económica mucho más importantes que las que los servidores serían capaces de realizar. *Pero éste no es nunca enteramente el caso.*

Por una parte, en efecto, el trabajo de servidor impide a éste demostrar, adquirir o desarrollar unas capacidades superiores. El *status* social subalterno en el que está confinado sirve para enmascarar este hecho y para atribuir el carácter subalterno de su trabajo a su inferioridad congénita. Esto era algo fácil en la época en que los servidores eran reclutados en las clases o los pueblos oprimidos; se hace difícil cuando tienen diplomas de la enseñanza secundaria o superior.

Por otra parte, los servidores no sirven nunca a su amo o cliente en su existencia pública solamente (como lo hace por ejemplo el chófer de un jefe de Estado) sino también en su vida y su confort privados. Se les paga, en parte al menos, para proporcionar placer a una persona particular y no solamente en razón de su utilidad económica. Su trabajo, en otras palabras, *no se sitúa enteramente en la esfera pública*; no consiste solamente en suministrar una cantidad de trabajo contractual a un precio contractual, sino también en agrandar, en darse por entero. Esta relación servil queda enmascarada cuando existe un contrato de trabajo regido por el Derecho o cuando el trabajo (como es el caso del limpiabotas, de los servidores de las casas de placer) se realiza en público. Va a ponerse de manifiesto cuando el servidor sea pagado en función del placer que procura al amo en privado. Volvemos sobre esto a propósito de la prostitución.

## 3. Funciones, cuidados, ayudas

$[a) + b) + c)]^5$

Agruparé bajo esta rúbrica las actividades que crean valor de uso, con miras a un intercambio mercantil, en la esfera pública, pero para las cuales es imposible medir y, por tanto, maximizar el rendimiento.

Son en primer lugar, evidentemente, los trabajos de vigilancia, control y mantenimiento que hemos descrito en el capítulo 7. Se asemejan, como justamente lo había subrayado Oskar Negt, al «trabajo» del agente del orden público, del bombero, del funcionario del fisco, del servicio de represión de los frau-



des, etc.: las personas empleadas están *de servicio* sin estar *trabajando*; su tarea consiste en intervenir en caso de necesidad pero más vale que ese caso no se presente y, en último extremo, cumplen mejor su función cuando no tienen nada que hacer. No se trata, pues, de trabajo, sino de funciones por las que se paga a los «funcionarios» por el tiempo de presencia. Más vale un personal plétórico, generosamente inocuado, que un efectivo reducido que, en caso de imprevisto o de incidente grave, no baste para la tarea. Indudablemente puede argumentarse que, sin embargo, la importancia de este efectivo ha sido determinada por un cálculo y que responde por consiguiente a una racionalidad económica. Pero este argumento no es pertinente para la cuestión que aquí nos ocupa: la aplicabilidad de la racionalidad económica a una *actividad* (a un trabajo) determinada. La paradoja de las funciones puede resumirse como sigue: *la racionalidad económica a escala del sistema exige que la racionalización económica no sea aplicada a las actividades de los agentes*. Estos deben ser pagados con independencia de su rendimiento.

El motivo no es simplemente que la cantidad de trabajo efectivo no sea programable y que, por tanto, no dependa de los propios agentes: *éstos no deben tener interés en que haya un trabajo que hacer*. El bombero no debe tener interés en que haya incendios, ni el policía en que haya riñas, ni el inspector en que haya fraudes, ni el médico de guardia en que haya urgencias, etc. Deben ser incorruptibles, desinteresados, leales, justos —a la manera del policía idealizado por el cine estadounidense—, y actuar «por deber», en interés del sistema o de la población, no de su corporación ni de su persona.

Las mismas observaciones son de aplicación, *mutatis mutandis*, a todas las actividades que responden a una necesidad de ayuda, de cuidados o de socorro. La eficacia de estas actividades es imposible de cuantificar. No sólo porque la naturaleza y la importancia de las demandas de ayuda no dependen de los que proporcionan los cuidados y la asistencia, sino porque los motivos de esas demandas no son programables. El rendimiento del médico no puede medirse por el número de pacientes diarios, ni el rendimiento de la ayuda a domicilio por el número de hogares de personas minusválidas aseados, ni el rendimiento de la puericultora por el número de niños que tiene en custodia, etc. La eficacia de los que proporcionan los cuidados puede es-

tar en razón inversa de su rendimiento cuantitativo aparente.

Y es que su prestación no puede ser definida *en sí misma* con independencia de las personas con necesidades individuales de las que responde. No se trata, como en el trabajo de producción, de producir unos actos o unos objetos predeterminados, separados de la persona del productor, sino de definir en función de las necesidades de los otros los actos o los objetos que hay que producir. El ajuste de la oferta a la demanda, dicho de otro modo, depende de una relación de persona a persona y no de la ejecución de actos predefinidos y cuantificables.

Los efectos perversos que lleva aparejada la cuantificación de las actividades de cuidado son especialmente evidentes en el caso de la medicina. El «pago por acto», introduciendo para el facultativo una remuneración por rendimiento, introduce entre el paciente y él una doble barrera:

1. Para ser cuantificables, los actos realizados deben responder a una definición estándar. Esta definición *a priori* (la «nomenclatura» de los seguros médicos) supone la definición estándar de las necesidades y por consiguiente la estandarización de los pacientes. Estos deben corresponder a unos «casos» previstos, entrar en una red de clasificaciones. La primera tarea del médico será, pues, clasificar al paciente: el «coloquio singular» y la auscultación tienen menos importancia que las radiografías y los exámenes de laboratorio; los consejos y exploraciones, menos que una receta, etc. La relación médico-paciente se convierte en una relación técnica. El consumo médico y farmacéutico aumenta al mismo tiempo que la frustración de los pacientes.

2. El pago por acto es una incitación al rendimiento. Ahora bien, la sola sospecha de que el dispensador de cuidados tiene como fin primario maximizar sus ganancias mina la relación terapéutica (o pedagógica, o de asistencia) y hace sospechosa la calidad de la ayuda ofrecida. Esta, en efecto, debe prestarse *en beneficio del paciente y no en el del facultativo*. Esto constituye la esencia misma de la relación terapéutica (o pedagógica, o de asistencia, etc.) y la condición de su eficacia. El que proporciona los cuidados no debe tener interés en que la gente tenga necesidad de éstos. El dinero que gana debe ser para él *el medio* de ejercer su profesión, no el fin. Debe, de alguna manera, ganarse la vida por encima del mercado.

Lo mismo vale para todas las otras profesiones de cuidados, asistencia, ayuda, enseñanza, etc. Estas profesiones únicamente se ejercen bien si se corresponden con una «vocación», es decir, con el deseo *incondicional* de ayudar a los otros. La remuneración de esta ayuda no puede ser, por consiguiente, la motivación esencial del terapeuta; esta motivación sufre la competencia de otra propiamente profesional que, llegado el caso, puede o debe pasar a ser la preponderante. En las profesiones en cuestión, la relación terapéutica (o pedagógica, o de asistencia, etc.) está *disociada de la relación mercantil y asentada en su autonomía*: «Estoy aquí para ayudarle. Evidentemente, también quiero ganarme la vida. Pero el dinero es lo que me permite ejercer mi profesión y no a la inversa. No hay una medida común entre lo que hago y lo que gano»<sup>6</sup>.

El paciente (o el alumno, etc.) reconoce esta inconmensurabilidad por el hecho de que, incluso después de haber pagado, no se siente liberado. Ha recibido del terapeuta (o del maestro, etc.) más y algo distinto de lo que el dinero puede comprar: la prestación, incluso bien remunerada, tiene *también* un carácter de *don*, más exactamente: de don *de sí* por parte del terapeuta (o del maestro, etc.). Este se ha implicado en su prestación de una manera que no puede ser ni *producida* a voluntad, ni comprada, ni aprendida, ni codificada. Se ha interesado por la persona del otro y no simplemente por su dinero: ha establecido con el otro una relación que no es traducible en un procedimiento técnico predefinido o en un programa de ordenador. Esta relación podrá tender a desbordar la esfera pública para entrar en la esfera privada, es decir, en las relaciones regidas no ya por convenciones, reglas y normas sociales generalmente válidas, sino por un entendimiento personal elaborado progresivamente entre dos sujetos y válido únicamente para ellos.

En razón del don de sí que exigen, las actividades de ayuda y cuidados sólo están bien atendidas por personas que las hayan elegido; están atendidas del mejor modo posible por voluntarios. En una sociedad en la que el tiempo y las competencias dejan de ser escasos, estas actividades pueden ser desarrolladas de una manera totalmente distinta de como se llevan a cabo en su concepción actual. Esta se funda todavía en la idea de que el trabajo con finalidad económica debe ocupar la parte esencial de la vida de cada uno y que, en consecuencia, las actividades llama-

das «convivenciales» tales como la ayuda y los cuidados a domicilio (a las personas minusválidas, ancianas o enfermas, a las madres de niños en su primera infancia) constituyen un «sector» aparte, capaz de proporcionar a los jóvenes parados unos empleos a tiempo parcial y con salario reducido, en espera de algo mejor. Así vería la luz lo que un ministro de Asuntos Sociales denomina el «sector convivencial». Con él, la compartimentación de las esferas de vida denunciada por Max Weber seguiría una nueva línea de separación; de un lado los especialistas de profesiones sin corazón, del otro los especialistas de una convivencialidad sin espíritu. La «convivencialidad» se convertiría en una profesión mal remunerada y aquellas o aquellos que tienen «verdaderos» empleos se verían más que nunca dispensados de practicarla.

Ahora bien, en una sociedad en la que el tiempo y los recursos productibles dejan de ser escasos, lo que hay que considerar es la solución contraria: las actividades convivenciales pueden ser progresivamente desprofesionalizadas y, a medida que disminuye la duración del trabajo, asumidas de manera voluntaria en el marco de redes de ayuda mutua. Estas actividades voluntarias se convertirían en *uno* de los polos de una vida multipolar, al lado del trabajo remunerado (de 20 a 30 horas semanales) y de otras actividades no económicas: culturales, educativas, de mantenimiento y de renovación del marco de vida, etcétera.

Hay que repensar el conjunto de actividades que exigen un don de sí en la perspectiva del desarrollo de servicios auto-organizados y voluntarios. Las situaciones sin salida aparente del Estado-providencia obedecen en parte a la absurda concepción que requiere que unos (jubilados y prejubilados) sean pagados por permanecer inactivos; otros por trabajar mucho; unos terceros por hacer provisionalmente y a falta de algo mejor lo que los primeros no tienen derecho a hacer y los segundos no tienen tiempo para hacerlo. Siguiendo esta vía, los jubilados serán, en el siglo XXI (hacia el 2030), casi tan numerosos como los activos. Habrán trabajado profesionalmente durante unos treinta años y, en el momento de iniciar su jubilación, tendrán todavía ante ellos de 20 a 25 años durante los cuales podrían y, en general, desearían permanecer activos. Toda la organización social de las actividades sin finalidad económica (de ayuda, de cuidados, de animación cultural, de ayuda al desarrollo, etc.) hay que redefinirla

sobre la base de estos datos, en el sentido de una *sinergia*, en el seno de un sistema con dos pilares: unos servicios institucionalizados y centralizados por una parte, y unos servicios auto-organizados, cooperativos y voluntarios por la otra <sup>7</sup>.

El análisis de las actividades que permiten el don de sí va a permitirnos ahora abordar aquellas en las que, de forma paradójica, es precisamente el don de sí lo que constituye el objeto de un intercambio mercantil. Me doy o doy de mí para ser pagado; saco dinero de este don y por consiguiente lo niego sin no obstante verme dispensado de él. Estos intercambios mercantiles que guardan relación con lo que *yo soy* sin poder producirlo son unas formas de prostitución. Establecen una relación mercantil entre personas privadas, situándose cada una en su singularidad, y se desarrollan en la esfera *privada*.

#### 4. La prostitución [a) + b) + d)] <sup>8</sup>

La persona prostituida se compromete a proporcionar un placer determinado durante un tiempo determinado. El servicio vendido no puede ser obtenido por el cliente en tan poco tiempo, en calidad y cantidad iguales, de una pareja no remunerada. Hay, pues, creación de valor de uso. Pero existe una contradicción evidente entre la venta de este servicio y su naturaleza.

En el intercambio mercantil, comprador y vendedor entran en una relación contractual por un tiempo determinado; serán libres el uno respecto al otro después del pago; la oferta del vendedor determina al comprador como individuo anónimo, intercambiable con cualquier otro: la solvencia es la condición necesaria y suficiente para ser servido. Ahora bien, en este caso, al presentarse como un comprador cuya solvencia basta para fundar el Derecho, el cliente demanda y obtiene de la prostituta que le procure un servicio que quiere *definir él mismo*, por la sola y única razón de que lo desea.

El intercambio mercantil se hace, ciertamente, a un precio convenido, pero este precio es fijado «al gusto del cliente», como, por otra parte, la naturaleza del propio servicio. La transacción comercial se desarrolla, pues, enteramente en la esfera privada y tiene por objeto una prestación adaptada a una demanda hecha a título privado.

Nos encontramos aquí la relación servil en toda su pureza: *el «trabajo» del uno ES el placer del otro*. No hay otro objeto que ese placer. El placer del cliente *es* el consumo de un trabajo hecho sobre su persona privada. Este consumo es inmediato y directo, no pasa por la mediación de ningún producto. A esta inmediatez se debe que el placer procurado por el trabajo servil difiera del placer que el jefe de cocina procura a los consumidores de su «plato sublime».

Pero hay más. Ese placer es deseado por el cliente *sin razón*. Esta es una primera diferencia entre el «trabajo» de la prostituta y el de la kinesiterapeuta, por ejemplo. Esta última también se pone al servicio del bienestar físico de sus clientes, pero éstos deben motivar su demanda; la razón de ésta será objeto de un diagnóstico, después del cual la terapeuta aplicará, en virtud de su juicio soberano, unos cuidados que, aunque personalizados, ponen en práctica una técnica bien definida según un procedimiento predeterminado.

Si bien está, pues, al servicio del bienestar físico del cliente, el, o la, masajista no es el instrumento del placer de aquél. Está, por el contrario, en posición dominante: decide sobre la naturaleza de las operaciones y no se entrega al cliente más que *dentro de los límites de un procedimiento codificado del que siempre es dueño de cabo a rabo*. El tecnicismo del procedimiento funciona como una barrera infranqueable; impide la implicación personal del terapeuta de llegar hasta una complicidad o intimidad completas.

La situación es exactamente inversa en el «trabajo» de la prostituta: su habilidad técnica debe ser puesta en práctica de la forma deseada (*sin razón*) por el cliente. Lo que este último quiere comprar es la implicación completa de la prostituta en los actos que él demanda: debe plegarse a sus exigencias *poniendo en ello de lo suyo* y no de manera rutinaria. Debe ser una libertad-sujeto, pero una libertad que no puede hacer otra cosa que convertirse en el diligente instrumento de la voluntad del otro. Con otras palabras, debe ser ese ser contradictorio, imposible, fantasmal que es la «bella esclava» (la que, en los *Cuentos de las mil y una noches*, el joven príncipe recibe como regalo, sentada desnuda sobre un caballo blanco); la esclava que, con toda su inteligente sensibilidad, realiza libremente los deseos del amo y *no es libre más que para esto*; la esclava que, en la realidad, no es

nunca más que una persona que juega a ser el ser fantasmal que obsesiona el espíritu de su amo.

«Tú pagas y harás de mí lo que quieras.» En esta sola frase todo está dicho: la prostituta se erige en sujeto soberano para exigir el pago y, tan pronto es satisfecha esta exigencia, se abolirá como soberanía para metamorfosearse en el instrumento del pagador. Se erige, pues, en libre sujeto que va a jugar a ser esclava. Su prestación va a ser una simulación; y ella no lo oculta. El cliente, por otra parte, lo sabe. Sabe que no puede comprar unos sentimientos y una complicidad verdaderos. Le compra la simulación. Y lo que finalmente desea es que esta simulación sea más real que natural, que le haga vivir imaginariamente una relación venal como si fuera una relación verdadera.

El tecnicismo se reintroduce, pues, en la relación venal bajo una forma distinta y mediante un cauce distinto: el dominio, por la prostituta, del arte del simulacro. Los actos que ella propone están disociados de la intención que significan: tienen por función dar la ilusión de una intención o una implicación que no existen. Son *gestos*. Esos gestos son producidos con una técnica bien dominada. Simulan un *don de sí*. Los procedimientos técnicos de la simulación permiten, pues, a la prostituta no implicarse en una relación que significa la implicación total: se ausenta efectivamente de esa relación, deja de habitar su cuerpo, sus gestos, sus palabras en el momento de ofrecerlos. Ofrece su cuerpo como si éste no fuera ella misma, como un instrumento del que estaría separada.

Persuadé al cliente de que ella *se vende* y a su vez se persuade a sí misma de que *no es* ella lo que *ella* vende. En la proposición «yo me vendo» el «yo» se presenta de manera distinta que el «me» (?)<sup>9</sup>.

Ahora bien, a diferencia de todos los otros servidores que simulan profesionalmente la solicitud diligente, el buen humor, la sinceridad, la simpatía, etc., la prostituta no puede reducir su prestación a esa comedia ritual de gestos y fórmulas que son el servilismo comercial, la amabilidad comercial, el desvelo comercial. Ella no ofrece de sí misma solamente los gestos y las palabras que sabe *producir* sin implicarse en ellos, sino eso mismo que ella *es* sin simulación posible: su cuerpo, es decir, eso en lo que el sujeto es dado a sí mismo y que, sin disociación posible, constituye el terreno de todas sus experiencias vividas. Es impo-

sible entregar el propio cuerpo sin *entregarse*, dejarlo utilizar sin ser humillado.

El «servicio sexual» únicamente podría llegar a ser un servicio comercial como cualquier otro si pudiera ser reducido a una secuencia de actos tecnificados y estandarizados que cualquiera pudiera producir sobre cualquier otro según un procedimiento predeterminado, sin tener que *entregarse* carnalmente. Solamente en este caso podría «el sexo» convertirse en el «trabajo» racionalizado mediante el cual alguien produce un orgasmo en algún otro, según una técnica codificable, comparable a un «acto» médico, sin que en ello exista don de sí (real o simulado) ni intimidad.

Esto es casi lo que una militante feminista avanzada proponía en un largo texto publicado en Alemania en el verano de 1987. Según ella, el SIDA tendría la ventaja de valorar los orgasmos conseguidos por unos medios distintos del coito, lo que justificaría que la mujer rechazara al «hombre coital» y fundara la relación sexual en la práctica, mucho más racional e higiénica, de la masturbación, cuyas sutilezas técnicas habrían sido injustamente descuidadas hasta ahora.

La masturbación mecánica sobre máquinas de copular aparece como el desarrollo lógico de esta tecnificación. Permitiría la racionalización del «sexo» mediante la completa abolición de la esfera íntima. Los individuos dejarían de tener que pertenecerse mutuamente: el hombre mecanizado se reflejaría en la máquina humanizada; el orgasmo podría ser comprado y vendido en la esfera pública con el mismo título que los espectáculos *hard* y *live*<sup>10</sup>.

Del análisis que precede se desprenden dos temas:

1. Hay actos que yo no puedo *producir* a voluntad ni por encargo y de los que no puedo hacerme pagar otra cosa que el simulacro. Son actos relacionales necesariamente privados por los cuales una persona participa afectivamente en lo que experimenta otra persona y le hace así existir como sujeto absolutamente singular; comprensión, simpatía, afecto, ternura, etc. Estas relaciones son, por esencia, privadas y, además, refractarias a toda medida de rendimiento.

2. Hay una dimensión inalienable de mi existencia cuyo disfrute no puedo vender a otros sin además *darme* y cuya venta devalúa el don sin dispensarme de éste. En esto se encuentra la pa-

radoja esencial de la prostitución, es decir, de toda forma de venta y alquiler de sí mismo. Ahora bien, la prostitución no se limita evidentemente al «servicio sexual». Hay prostitución cada vez que dejo que cualquiera me compre, para disponer a su capricho, de lo que yo soy sin poder *producirlo* en virtud de una capacidad técnica: por ejemplo, la fama y el talento del escritor venal; o el vientre de la madre portadora.

Vale la pena detenerse en este último ejemplo para sacar a la luz la significación de un subsidio público específico a la madre *en nombre de la utilidad* social y económica de la «función maternal».

#### 4 bis. Maternidad, función maternal, madres portadoras

La función social de la maternidad no tiene una medida común con su sentido vivido. Para cada mujer, el embarazo libremente aceptado o libremente elegido es la experiencia absolutamente singular de la vida de su vida, que pide convertirse en otra sin dejar de ser ella misma. Una vez nacida de ella, esta vida convertida en otra deseará también ser *dada a sí misma*. Porque esto es criar un niño: ayudar a una vida que, al principio, participa aún íntimamente del cuerpo de la madre, a separarse de él, a adueñarse de sí misma, a llegar a ser un sujeto autónomo.

Lo mismo que la vida del bebé, la relación de la madre con su hijo tampoco es, por tanto, una relación social. Ser madre es proteger, acariciar, criar no *un* bebé sino precisamente éste que no es intercambiable con ningún otro, no sólo porque ha salido de ella sino porque ser su madre es vivir la certeza absoluta de que es *para sí mismo* ese centro de referencia incomparable e indeciblemente singular que se denomina un sujeto. Querer que un sujeto sea él mismo, darle el derecho de ser él mismo, es lo propio de la relación de amor. El amor maternal es una de las formas de esa relación.

Pero es cierto que la maternidad es también, desde el punto de vista del sistema social, una «función» que la mujer debe cumplir imperativamente para que la sociedad pueda perpetuarse. El conflicto es, pues, radical. El cuerpo de la madre sustrae inicialmente al niño a la influencia de la sociedad. Y en la medida en que el amor maternal revela el niño a sí mismo como sujeto ab-

solutamente singular *con derecho a su singularidad*, no es sólo el cuerpo maternal sino la relación maternal con el niño lo que pone en peligro la supervivencia de la sociedad <sup>11</sup>.

En efecto, desde el punto de vista del sistema social, la madre tiene un poder exorbitante que disputa a la sociedad su derecho sobre sus (futuros) ciudadanos. La sociedad hace, pues, todo lo posible por restringir y controlar el poder de la mujer sobre su hijo, pero también para apropiarse de la propia mujer y someterla, expropiándola de sus derechos sobre su cuerpo, sobre su vida, sobre ella misma. La opresión de la mujer tiene aquí su razón profunda. La «socialización de la función maternal» solamente podrá resolver el conflicto, radical, entre la sociedad y la mujer si la primera consigue producir niños sin tener que pasar por el cuerpo de la segunda; o si la mujer acepta que su función generadora sea separada de su persona y que la sociedad se sirva para sus fines del vientre de las mujeres, pagándoles por este uso <sup>12</sup>.

De la relación de la mujer con su cuerpo, con la maternidad, con su hijo, depende, pues, la posibilidad o la imposibilidad de una regulación monetaria y/o administrativa de la procreación; es decir, la posibilidad o la imposibilidad del eugenismo comercial y/o social y político. La manera de concebir una remuneración de la función maternal desemboca, pues, en una opción fundamental de civilización.

Un subsidio social específico a la madre tiene una significación fundamentalmente distinta según que esté concebido en beneficio de la madre o en beneficio de la sociedad.

En el primer caso, el subsidio consagra el derecho soberano de la mujer a ser madre y a criar a su hijo con toda independencia, sin tener que rendir cuentas a nadie. La cuestión entonces no es la de la utilidad de la madre para la sociedad sino la de la utilidad de la sociedad para la madre y para su hijo. La maternidad es comprendida como una tarea autónoma que podrá conducir a la autonomía del niño: la madre puede hacer de él un sujeto soberano; su educación puede consistir en *darlo a sí mismo*.

En el segundo caso, el subsidio es atribuido a la mujer en razón de la función socialmente útil que ella cumple *dando a la sociedad* los niños de la que ésta tiene necesidad. La madre es entonces retribuida, respetada, condecorada por el cumplimiento de su deber de generadora, asimilado a un trabajo. (Será tam-

bién citada en el orden de la nación como «madre heroica» si todos sus hijos mueren en la guerra.) Lo que cuenta no es ya su realización personal ni el pleno desarrollo individual del niño sino el servicio prestado a la patria.

En este segundo caso, la madre pierde, por consiguiente, tanto su derecho soberano sobre sus hijos como su derecho sobre ella misma. Puede ser despojada de sus derechos maternales si no cumple las obligaciones que la sociedad le prescribe. Es socializada, colonizada hasta lo más recóndito de sí misma y se queda en lo que las sociedades patriarcales han querido siempre que sea: un cuerpo humilde del que se sirven las sociedades con miras a sus propios fines.

Un «salario maternal» instituido en nombre de «la utilidad social de la función maternal» introduce, pues, la idea de que la mujer puede llegar a ser el equivalente de una madre portadora por cuenta de la sociedad. El Estado puede alquilar su vientre para hacerse abastecer de niños. Y desde el momento en que lo que cuenta es la utilidad social, la socialización de la función de reproducción puede ser llevada muy lejos. La madre portadora se alquila, en efecto, para hacer nacer un niño que, genéticamente, no es suyo. Si se acepta este principio, no es escandaloso imaginar que este mismo servicio pueda ser prestado no a unos particulares, sino al Estado; en otras palabras, que la función genitoria pueda ser especializada y profesionalizada según unos principios de eugenismo. Mujeres de buena constitución serán retribuidas para hacer madurar en ellas embriones proporcionados por bancos genéticos y dar a luz a unos niños que presenten las disposiciones genéticas más útiles para el sistema.

Volvemos a encontrarnos aquí con *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, pero también con las prácticas del III Reich: la maternidad está prohibida (mediante la esterilización) a las mujeres cuya progenitura no sea conforme con las normas del eugenismo; a la inversa, la procreación es fomentada en las «fuentes de la vida» (*Lebensborne*) donde mujeres jóvenes de tipo nórdico se hacen embarazar por jóvenes SS con el fin de proporcionar al Reich y al Führer las futuras élites raciales. Los niños nacidos en esos centros de procreación no han conocido nunca a sus padres.

Es necesario, pues, elegir en nombre de qué se reclama un subsidio social específico para la madre. Si es en nombre de la

emancipación de la mujer, no se puede *además* invocar la utilidad social de la función maternal (y viceversa). El argumento de la utilidad social, en lugar de dar a la causa feminista un fundamento más sólido, no hace más que debilitarla inútilmente. El derecho de la mujer a ser (o a no ser) madre no necesita, en efecto, ninguna justificación suplementaria: extrae su legitimidad en los derechos imprescriptibles de la persona humana a disponer soberanamente de sí misma. La asignación a la madre de una renta social específica y suficiente responde a los mismos principios que la protección social *incondicional* de la integridad de las personas, de su salud, de su libertad. Su rentabilidad económica o su utilidad social no tienen que entrar en cuenta.

Lo mismo sucede con la creación de guarderías y escuelas maternales. Su razón de ser suficiente es que son necesarias para la emancipación de la mujer: hacen compatible su pleno desarrollo en tanto que madre con su pleno desarrollo en tanto que ciudadana (y viceversa). No tienen que estar económicamente justificadas.

#### B. LAS ACTIVIDADES NO MERCANTILES

Los análisis que preceden recaían exclusivamente sobre las actividades realizadas con vistas a su intercambio mercantil. Estos análisis han demostrado que todas las actividades mercantiles no son «trabajo» en el mismo sentido del término y no pueden responder a los mismos criterios de racionalidad, ni, *a fortiori*, ser englobadas en la esfera económica.

La obrera no trabaja en el mismo sentido que la criada, ni la cuidadora, la prostituta, el bombero, etc., en el mismo sentido que la obrera. No puede haber sociedad ni vida sin «trabajo», pero todas las sociedades y todas las vidas no son sociedades y vidas de trabajo. El trabajo y la sociedad de trabajo no están en crisis porque no haya bastantes cosas *que hacer* sino porque *el trabajo en un sentido muy preciso* ha llegado a ser escaso y porque lo que hay que hacer no responde más que a una parte decreciente de ese trabajo.

La crisis del trabajo y de la sociedad de trabajo no será superada por el crecimiento del número de limpiabotas, como lo creía George Gilder<sup>13</sup>, ni por el crecimiento del número de emplea-

dos domésticos, de azafatas y de limpiadores de parabrisas, como afirmaba Philippe Seguin<sup>14</sup>; ni por el aumento del número de hombres y mujeres dedicados a la prostitución, de madres o de padres en el hogar, de guías para los turistas y de Disneylandias. No es que todas esas personas no «trabajen»; lo que hacen no tiene el mismo sentido que el trabajo en el sentido económico y no carece de peligro asimilar su actividad a este último.

Es cierto que el «trabajo» no ha tenido siempre el sentido que ha tomado en las sociedades de trabajo. En particular, no siempre ha sido una actividad realizada, con miras a su intercambio comercial, en la esfera pública. No siempre ha sido fuente de ciudadanía para los «trabajadores». Por el contrario, se le tuvo como incompatible con la ciudadanía en la Grecia antigua. Y es que la mayor parte de la producción de lo necesario se llevaba a cabo allí en la esfera doméstica privada (en el *oikos*). Hasta el nacimiento del capitalismo, no existía esfera económica pública en el sentido que hoy damos nosotros a este término. Los miembros de la familia producían su alimento, su hilo, su paño, sus vestimentas, su calefacción, etc. No contaban su tiempo, no sabían, por otra parte, calcular y vivían según dos evidencias: «Es necesario el tiempo que es necesario» y «Lo que es suficiente es suficiente».

Yo llamo *trabajo para uno mismo* esta producción de valor de uso de la que nosotros mismos somos a la vez los artesanos y los únicos destinatarios. Es una de las dos principales formas de actividad no mercantil. Examinaré el sentido ambivalente que hoy conserva este tipo de trabajo, antes de abordar finalmente las actividades sin necesidad ni utilidad alguna, que son en sí mismas su propio fin: las *actividades autónomas*.

### 1. El trabajo para uno mismo

Del trabajo para uno mismo no subsiste hoy, en las sociedades industrializadas, más que las actividades de automantenimiento: lavarnos, vestirnos, lavar la ropa y la vajilla, arreglar la casa y hacer la compra; lavar, dar de comer y acostar a los niños, etc. El trabajo para uno mismo se ha visto reducido a las penosas «tareas domésticas» (al «*ponos*»), es decir, a las actividades que no solamente no están *destinadas* al intercambio mer-

cantil, sino que ni siquiera son *intercambiables*. Su resultado es volátil, consumido tan pronto como se produce; no puede ser almacenado; hay que recomenzar día tras día; no puede servir a ningún otro. Toda la producción doméstica, en cambio, el trabajo para uno mismo «poiético», ha sido transferido de la esfera privada a la esfera económica pública, industrial y comercial. Y la cuestión que se nos plantea es saber si esta transferencia puede y debe proseguirse hasta la eliminación completa del trabajo para uno mismo.

Examinaré esta cuestión desde diferentes puntos de vista, tratando en primer lugar la familia, la casa, como una unidad indivisible, para volver luego a la relación entre las personas que, llegado el caso, la componen.

Para el pensamiento dominante, la tendencia a transferir el trabajo para uno mismo hacia la producción industrializada y los servicios externos dista mucho de haber agotado su dinámica. La entrega a domicilio de mercaderías encargadas puede relevar de hacer la compra personalmente; la entrega a domicilio de platos calientes puede reemplazar a la obligación de cocinar. La limpieza de la casa puede ser efectuada por equipos de limpiadores y limpiadoras profesionales, que vayan de casa en casa durante la ausencia de sus ocupantes, en espera de que unos robots programables ejecuten esa tarea. Los niños pueden dejarse, desde los primeros días después de su nacimiento, a cargo de profesionales de la puericultura, en guarderías que funcionen también por la noche. La higiene y los cuidados corporales pueden ser atendidos en gran parte por unos servicios profesionales disponibles en cada inmueble, comparables a los gimnasios, los salones de relajación y los institutos de belleza: cada uno les confiaría su cuerpo por la mañana, por la tarde, o en ambas ocasiones. Etc. Hay aquí, según algunos economistas empresariales, «yacimientos de empleos» muy considerables<sup>15</sup>.

El malestar que deja este género de proyecciones obedece a la confusión en que mantiene al sujeto sobre el fin perseguido. Este fin, en efecto, ya no es en absoluto el mismo que en la época heroica de la industrialización capitalista o socialista. Entonces se trataba de reducir el tiempo que las mujeres y los hombres dedicaban a las tareas domésticas, con el fin de emplear ese tiempo, con una productividad muy superior, en la industria y los trabajos colectivos. Así es como, en los *kibutzim* israelíes o



en las comunas populares chinas, la totalidad de las tareas domésticas estaba socializada: cocina comunitaria; comida tomada en común en el refectorio; limpieza hecha por equipos que iban de habitación en habitación; niños guardados día y noche en la «casa de los niños» (menos por la tarde, durante una o dos horas que podían pasar con sus padres); ropa lavada y repasada en la lavandería-lencería comunitaria, etc. Se trataba, en términos generales, de que las personas «trabajaran» menos en sus casas, para ellas mismas, y más para la colectividad (o, en las sociedades capitalistas, para los patronos). La socialización y la industrialización (de la fabricación del pan, de los tejidos y vestimentas; de la colada, del cuidado maternal y la crianza, etc.) debían economizar tiempo *a escala de la sociedad* y permitir que se empleara ese tiempo en la esfera económica.

Ahora bien, en las condiciones presentes, el fin que persigue la externalización de las tareas domésticas es el inverso. No se trata ya, en efecto, de socializar las tareas domésticas con el fin de que absorban menos tiempo *a escala de la sociedad*; se trata, por el contrario, de que esas tareas *ocupen a la mayor cantidad de gente posible y absorban el menor tiempo de trabajo posible, pero bajo la forma, esta vez, de servicios mercantiles*. Porque lo que escasea no es ya la mano de obra sino el trabajo remunerado. Se trata ahora, pues, de dedicar a las tareas domésticas más horas de trabajo remunerado que las horas de trabajo para uno mismo que exigirían si cada uno las asumiera por sí mismo. «Dar trabajo a hacer», «crear empleo», tal es el fin de la nueva anti-economía terciaria.

El ejército de mujeres y hombres dedicados al trabajo doméstico, de servidores y servidoras, de cocineros y mozos de cocina, de demandaderos, de repartidores llamados a hacer para nosotros la limpieza, la cocina, las compras, a traernos platos calientes a domicilio, no tardan menos tiempo (teniendo en cuenta el tiempo de trabajo acumulado en las instalaciones y los equipamientos de los que se sirven) del que hubiéramos tardado nosotros en hacer lo que ellos hacen para nosotros. El tiempo que nos hacen ganar no es tiempo productivo sino tiempo de consumo, de confort. No están al servicio de intereses colectivos, sino al servicio de nuestras personas y de nuestro bienestar privados. Su trabajo es nuestro placer, nuestro placer les «da el trabajo» que nosotros consumimos directamente; es lo propio (lo hemos visto a propósito de la prostitución) del trabajo servil.

Philippe Seguin lo reconocía abiertamente cuando decía: «A partir de ahora, se buscará más la calidad del servicio que la simple productividad. Estoy persuadido de que al evolucionar los modos de consumo, el consumidor estará dispuesto a pagar un precio de servicio más alto para obtener un mejor servicio»<sup>16</sup>. Y, en el mismo sentido, un folleto de la CFDT afirma:

«Proponer unos servicios que sustituyan a las autoproducciones a que las familias se ven a menudo obligadas a falta de una oferta de servicios adaptados es también un plus para el empleo. Podría citarse el ejemplo de servicios que permitieran descargar a las mujeres que lo deseen (*etc*) de las tareas domésticas, que en su gran mayoría recaen siempre en ellas»<sup>17</sup>.

En este modelo todo parece ser una simple cuestión de oferta. Si «los consumidores» no compran más servicios de mejor calidad es porque no se les ofrece. Si las familias «se ven obligadas» a hacer ellas mismas la cocina, las compras, la limpieza, es a falta de una «oferta de servicios adaptados». Solamente con que existiera esta oferta, las mujeres «que lo deseen» podrían descargarse de sus faenas y habría una profusión «de empleos». Pero ¿quiénes son las mujeres que pueden «desear» descargarse? ¿Sobre quién pueden descargarse? ¿En qué condiciones están dispuestas algunas personas a hacer los trabajos domésticos de los otros? ¿Quién les paga, con qué, cómo?

Las categorías abstractas del razonamiento macroeconómico permiten escamotear este género de preguntas; lo mismo que la cuestión de saber si los hombres y mujeres del servicio doméstico, los repartidores de pizzas calientes a domicilio, los demandaderos, los limpiadores de parabrisas en las estaciones de servicio, etc., están también «dispuestos a pagar un precio de servicio más elevado» para transferir más de dos tercios de sus tareas domésticas, a hacerse servir platos calientes en sus casas después de su trabajo. La ideología del empleo por el empleo idiotiza tanto como la «economía de la oferta» neoliberal.

Hay, pues, que recordar una vez más esta evidencia: para pagar a otros con el fin de que hagan en mi lugar dos horas de «trabajo doméstico» que yo podría hacer personalmente igual de bien es preciso que dos horas de *mi* trabajo me aporten *más* de



lo que a ellos le aportan dos horas de su trabajo. De no ser así, yo me encontraría en el caso de las dos madres que se pagan mutuamente por guardar cada una los dos hijos de la otra, y me tendría cuenta trabajar dos horas menos (sin ser pagado) para hacer yo mismo el trabajo de mi casa. *El desarrollo de los servicios personales no es, pues, posible más que en un contexto de desigualdad social creciente, en el que una parte de la población acapara las actividades bien remuneradas y obliga a la otra parte a desempeñar el papel de servidor.* Puede verse en esto una sud-africanización de la sociedad, es decir, una realización del modelo colonial en el seno mismo de las metrópolis. Puede verse también lo que una socióloga alemana llama la «caserización»<sup>18</sup>, es decir, la transferencia, a una masa económica y socialmente marginada, del trabajo tradicionalmente atribuido al «ama de casa».

La profesionalización de las tareas domésticas es, por consiguiente, todo lo contrario de una liberación. Descarga a una minoría privilegiada de todo o parte del trabajo para uno mismo y hace de ese trabajo el medio de sustento exclusivo de una nueva clase de servidores mal pagados, *obligados a asumir las tareas domésticas de otros además de las suyas propias*<sup>19</sup>.

Se instala así una división social de las tareas domésticas completamente absurda. Unos están tan plenamente ocupados en la esfera económica que les falta tiempo para sus tareas domésticas; otros se ven obligados a asumir las tareas domésticas de los primeros, las cuales les impiden, por su asiduidad en el trabajo, encontrar un medio de sustento más interesante. Solamente la obstinada perseverancia en la ideología del trabajo impide a los partidarios de este modelo ver que *si todo el mundo trabajara menos, todo el mundo podría asumir sus propias tareas domésticas y ganarse la vida trabajando.* Yo no digo que la duración del trabajo pueda ser reducida, de la noche a la mañana, en dos horas diarias, por ejemplo; digo que su reducción progresiva, sin una pérdida real de renta, puede ir mucho más allá de dos horas diarias a medida que la productividad de la economía aumente, y que ésta es una cuestión esencialmente política<sup>20</sup>. Es la de saber qué sociedad se quiere establecer: una sociedad en la que cada uno realice por sí mismo, a costa de su tiempo, las tareas de su esfera privada; o una en la que, en nombre de la ideología del empleo por el empleo, se promueva un modelo de vida en

el que los que trabajan en la esfera económica se vean disuadidos de hacer sea lo que sea por y para ellos mismos.

Esta última opción tendría como efecto un modelo de vida *dominante* (propuesto por la industria cultural y los mercaderes del ocio a la intención del 20 por 100 más rico y al deseo de los demás) donde sólo queden, de un lado, las actividades que tienen como fin el dinero y, del otro, las que (juegos, espectáculos, turismo, terapias, deportes con equipos caros, etc.) tienen el dinero como medio necesario. La mayoría de las personas estaría entonces especializada en hacerse cargo profesionalmente de un aspecto particular de la vida de los otros y en dejar que se hagan cargo profesionalmente de la mayoría de los aspectos de su propia vida. La economía (en realidad: la antieconomía) fundada en la proliferación de los servicios a las personas organiza así la dependencia y la heteronomía universales y define como «pobres» a aquellas y aquellos que «se ven obligados» a encargarse, al menos parcialmente, de ellos mismos.

Ahora bien, este modelo es fundamentalmente inadecuado para las aspiraciones que desarrollan los individuos cuando se atenúa la penuria de tiempo y de recursos. La evolución de los *kibutzim* ha sido instructiva a este respecto. A medida que aparecía una relativa abundancia, en las familias se desarrollaba la tendencia a asumir ellas mismas una parte creciente de las «tareas» de las que les habían descargado los servicios colectivos. El trabajo para uno mismo dejaba de ser percibido solamente como una pesada carga; se convertía, en determinados aspectos, en necesidad y medio de recuperar una parte acrecentada de soberanía personal, bajo la forma de la pertenencia a sí mismo en la esfera privada. Los padres exigían pasar más tiempo con sus hijos, insistían en que se quedaran con ellos durante toda la noche, criticaban al personal que atendía a los niños. La frontera entre el tiempo que *llevan* ciertas tareas domésticas y el tiempo que se les *dedica* se hacía borrosa. Se *prefería* asumir uno mismo determinadas tareas: no solamente los cuidados que exigen los bebés y en los cuales es imposible distinguir el trabajo (lavarlos, cambiarlos, darles de comer) del intercambio afectivo y del juego; sino también los cuidados que exigen algunos objetos personales, que no son verdaderamente de uno más que si uno mismo los mantiene, utiliza o repara.

Y es que el trabajo para uno mismo es indispensable para la creación y delimitación de una esfera privada. Esta no puede

existir sin aquél. Esto se aprecia bien cuando, en última instancia, todas las tareas de la esfera doméstica son asumidas por servicios exteriores: dejo entonces de estar «en mi casa». La organización espacial de la vivienda, la forma, la disposición de los objetos familiares deben ser adaptadas a las prestaciones rutinarias y programadas del personal de servicio o de los robots, como en los hoteles, los cuarteles, los internados. Mi entorno inmediato deja de pertenecerme, lo mismo que el automóvil conducido por un chófer pertenece a éste más que a su patrono.

Toda apropiación exige «trabajo» (en el sentido de «*ergon*», de gasto de energía) y tiempo, incluida la apropiación del propio cuerpo. El trabajo para sí es fundamentalmente *lo que tenemos que hacer para tomar posesión de nosotros mismos* y de esa organización de objetos que, prolongándonos y reflejándonos a nosotros mismos como existencia corporal, consituye nuestro nicho en el seno del mundo sensible: nuestra esfera privada.

El problema que tienen que resolver las sociedades donde el tiempo deja de ser escaso está, pues, en oposición con el modelo de la «casa electrónica» y de la transferencia a servicios profesionales de todo el trabajo para uno mismo. Se trata, por el contrario, de volver a ampliar el campo de trabajo para uno mismo por el que las personas se pertenecen a sí mismas, por el que se pertenecen mutuamente en su comunidad o familia y por el que cada uno se enraíza en la materialidad sensible del mundo y posee ese mundo en común con los otros.

En efecto, el trabajo para uno mismo no tiene que limitarse a lo que yo hago para mí solo, ni la esfera privada al espacio íntimo que únicamente me pertenece a mí. Yo no estoy «en mi casa» solamente en la habitación o en el rincón donde acomodo mi cuerpo y mis objetos personales, sino también en el espacio familiar (casa, patio, calle, barrio, pueblo) que tengo en común con otras personas o comunidades privadas. O mejor, estoy en mi casa en ese espacio común de convivencialidad a condición de que participe en su acondicionamiento, en su organización, en su mantenimiento, en cooperación voluntaria con los otros usuarios. El trabajo «para uno mismo» encuentra entonces su prolongación en el trabajo «para nosotros», lo mismo que la comunidad familiar se prolonga en la cooperativa informal de servicios de proximidad o en la asociación informal de ayuda mutua entre vecinos.

Esto supone, evidentemente, una arquitectura y un urbanismo que favorezca los encuentros, los intercambios, las puestas en común, las iniciativas comunes y se presten a la (re)apropiación del marco de vida por quienes lo habitan; todas las cosas que, gracias a las cooperaciones de autogestión de los inmuebles por quienes los habitan, están mejor desarrolladas en Escandinavia que en los demás países. Allí la tendencia es a prever para cada inmueble una sauna, un taller de bricolage y de reparación, una cafetería, un espacio de juego para los niños, una guardería infantil, un espacio para personas minusválidas, etc. Para las personas ancianas funcionan un dispensario, una cocina comunitaria, un refectorio y un servicio de comidas a domicilio gracias a la ayuda de cohabitantes voluntarios, lo más a menudo también mayores, y/o con el concurso de trabajadores sociales que el municipio pone a disposición de los habitantes, a petición de éstos.

Las actividades cooperativas pueden extenderse, si la asamblea general así lo decide, a la creación por los habitantes de un huerto biológico en un lugar inmediato al inmueble; al acondicionamiento por los habitantes de un terreno de juego y de aventura; a la creación de una cooperativa de consumidores y de un mercado de trueque para la ropa, utensilios y juguetes; a la ayuda mutua en caso de enfermedad, de duelo o de dificultades personales; a la organización de cursos nocturnos o de fiestas, etc.

«Cada habitante puede optar por recurrir a los servicios autorganizados o a los, más anónimos, del municipio. Los primeros no están creados para suplir los fallos de los segundos, sino para encuadrarlos y orientarlos de manera descentralizada hasta unas necesidades definidas por los propios habitantes<sup>21</sup>».

Esta es la sinergia entre actividades voluntarias y servicios institucionales a la que hemos hecho alusión anteriormente, a propósito de las actividades de ayuda y cuidado.

La comunidad de base puede así convertirse en el espacio microsocio-intermediario entre la esfera privada y la esfera macrosocio, pública. Puede proteger a los individuos del aislamiento, la soledad, el repliegue sobre sí mismos. Puede *abrir* la esfera privada sobre un espacio de *soberanía común*, sustraído a las relaciones mercantiles, donde los individuos autodeterminan *juntos* sus necesidades comunes y las acciones más apropiadas para satisfacerlas. Es en este nivel en el que los individuos pueden (re)convertirse en dueños de sus vidas, de su modo de vida, del

contenido y la extensión de sus deseos o necesidades, y de la importancia de los esfuerzos que están dispuestos a consentir. Es en la experiencia práctica de las actividades microsociales donde puede anclarse una crítica del modelo de consumo capitalista y de las relaciones sociales dominadas por los fines económicos y los intercambios mercantiles<sup>22</sup>. Es en este nivel, por último, donde pueden tejerse unos vínculos sociales de solidaridad y de cooperación vividos, y donde podemos hacer la experiencia vivida de esta perfecta reciprocidad de los derechos y los deberes que es la *pertenencia* a una colectividad: los derechos que ésta me da sobre ella son los deberes que ella se reconoce hacia mí en tanto que soy miembro de ella; pero ser miembro de ella significa inversamente que tengo deberes hacia ella que son derechos que ella se reconoce sobre mí.

La cooperación solidaria en el seno de las comunidades y de las asociaciones voluntarias constituye la base por excelencia de la integración social y de la producción de vínculos sociales. Partiendo de esta base y ampliándola es como pueden emprenderse una reconquista de la sociedad y una delimitación de la esfera económica<sup>23</sup>. La reducción del tiempo del trabajo remunerado es su condición fundamental.

He tratado hasta aquí el trabajo para uno mismo como si fuera realizado por la comunidad doméstica indivisa. He hecho, por tanto, abstracción de la división de las tareas y de las relaciones de dominación que pueden existir, en el seno de la comunidad doméstica, entre los miembros de ésta. He seguido en esto la concepción *moderna* de la familia, según la cual una mujer y un hombre (o unas mujeres, unos hombres) que eligen vivir juntos se consideran jurídicamente como una sola persona moral. Su unión es reputada como *una unión voluntaria entre iguales* que, salvo estipulación en contrario por su parte, *ponen todo en común* y llevan una «vida común».

Esta puesta en común (o «unión») implica que *no hacen distinción entre lo que cada uno hace por él mismo y lo que hace por el otro*. Su vida común se despliega en la esfera privada común y esta esfera es sustraída, por esencia, a la mirada de la sociedad y protegida contra toda invasión externa. Lo que los miembros de la comunidad hacen o no hacen en ella; la naturaleza de sus relaciones y de sus actividades, es su propio asunto privado. Su unión, dicho de otra manera, es postulada como la

unión de personas soberanas, capaces y decididas a autodeterminar sus relaciones según unas modalidades que no interesan más que a ellas mismas. La idea de una dominación impuesta por un miembro de la comunidad al otro (o a los otros) está excluida, en principio, de esta concepción de la unión. El bienestar y el pleno desarrollo de la comunidad se considera que constituyen el fin de cada uno de sus miembros, y el bienestar, el pleno desarrollo de cada uno de sus miembros, el fin de todos los otros.

Ahora bien, esta concepción de la comunidad doméstica es una conquista tardía de la modernidad y, lo que es más, una conquista largamente inacabada. La mujer, que, en la mayoría de los casos, todavía es obligada a llevar la pesada carga de las tareas domésticas, realiza, de hecho, más «trabajo para ellos» que trabajo para sí misma.

Cuando las mujeres toman conciencia de esta situación y dejan de aceptarla, la cuestión que se plantea es saber en qué sentido debe ser superada esta situación: ¿hacia a) *la disolución de la familia como «unión»*, o b) *la terminación de su unidad?*

a) Desde su renacimiento durante los años cincuenta, el Movimiento de Liberación de las Mujeres ha contado siempre con un ala radical, militante en favor de la disolución de la familia nuclear. La mujer no debe ya estar obligada a realizar «gratuitamente» todo el «trabajo de reproducción». No debe ya estar «al servicio» del hombre, de la familia patriarcal, y a través de ésta, de un sistema social que la oprime y la explota. El «trabajo doméstico», por el que ella hace posible el trabajo en el sentido económico y la reproducción física de la sociedad, debe ser reconocido en su utilidad económica y su dignidad social. Este reconocimiento debe tomar la forma de una «remuneración decente de *todo* el trabajo de *todas* las mujeres». Gracias a esta remuneración, la mujer sería liberada de su dependencia económica frente al hombre. No estaría ya condenada a permanecer con él, a pesar de ella misma, en beneficio de sus hijos. No tendría ya que poner «todo» en común con él, empezando por su propia vida. Sería remunerada por la realización de sus tareas domésticas lo mismo que el hombre lo es por el trabajo que él realiza. «Ama de casa» o «madre en el hogar» sería una profesión socialmente reconocida. Así, los cónyuges evolucionarían cada uno en su esfera de actividad propia; sus esferas respectivas so-

lamente se interpenetrarían muy parcialmente. Sus tareas y obligaciones respectivas estarían bien delimitadas. La esfera doméstica sería el dominio exclusivo de la mujer y ésta reinaría en él soberanamente y por completo. No podría ya hablarse de que el hombre asuma una parte de dichas tareas. El salario doméstico de la mujer tendría, además, como efecto, y como función accesoría, disuadirle de ello.

Esta concepción rompe deliberadamente con el ideal de la completa emancipación de la mujer para restablecer la forma precapitalista de la familia. Ivan Illich —que defiende esta concepción con argumentos antropológicos, al lado de una corriente bastante influyente del movimiento de las mujeres, especialmente en la Alemania Occidental— sostiene que la pretensión de situar a la mujer en el mismo terreno que el hombre, considerándola como una «fuerza de trabajo», ha tenido como efecto hacerla inferior<sup>24</sup>. En todas las partes donde ésta se encuentra en competición con el hombre, su trabajo siempre es menos cotizado y menos remunerado. Ahora bien, esta inferioridad económica no siempre ha existido: ha aparecido con la invención, por el capitalismo, del *trabajo* (en el sentido económico moderno) como prestación cuantificable, separable de la persona que lo realiza. Antes de la invención del trabajo, que, dice Illich, es *unisexo* por definición, el hombre y la mujer evolucionaban en esferas de actividad bien distintas en las que cada uno de ellos era soberano. Sus ocupaciones «tenían género» (en inglés: eran *gendered*), eran inconmensurables y complementarias. No existía ni puesta en común ni apropiación por uno de lo que hacía el otro. La familia como unidad indivisible no ha sido inventada más que en Europa, tardíamente, en los inicios de la era moderna, para proporcionar la base jurídica de la empresa familiar, rural y luego urbana.

Ahora bien, la unidad familiar tiene como efecto, afirma Illich, hacer penetrar la concepción unisexo del trabajo hasta en la esfera doméstica, donde, «so pretexto de tomar parte en los "trabajos domésticos", [los hombres] abren un nuevo campo a la competición y al resentimiento entre los sexos». Con la disminución del empleo, la tendencia de los hombres a invadir lo que fue la esfera de soberanía de la mujer y a hacerle la competencia en su propio terreno «hará cada vez más penosa la discriminación contra las mujeres en su propio hogar»<sup>25</sup>.

Se trata, pues, en esta concepción de restablecer la soberanía de la mujer en la esfera doméstica, prohibiéndole el «trabajo» masculino. Este es el sentido (lo más frecuente oculto) de la reivindicación de un salario al ama de casa. Este salario garantizaría la independencia de la mujer en el hogar, consagrando la utilidad social de su trabajo doméstico.

La otra cara de la medalla es, evidentemente, que la mujer tendría que estar confinada en la esfera privada; la sociedad le pagará por quedarse en casa. Es ahí donde, en un contexto de disminución del empleo, la mujer será juzgada más útil social y políticamente. Esta utilidad social, sin embargo, será puramente *funcional*. La mujer *servirá* al orden establecido permaneciendo apartada de la actividad económica que le ha dado acceso a la esfera pública y a la ciudadanía. Corre el riesgo, pues, de ser de nuevo excluida de ésta. Solamente escapará duraderamente a este riesgo si las mujeres se constituyen en fuerza política autónoma, con sus organizaciones estables, capaces de acciones permanentes.

Se llega entonces a una segmentación de la sociedad más compleja y más radical que las formas de «dualización» evocadas en el capítulo 6. Es cierto que esta división de la sociedad en esferas «con géneros», a su vez subdivididas, es el fin perseguido por esta tendencia del feminismo.

b) A la tesis defendida por Illich opondré ahora la concepción inversa, proponiendo una interpretación diferente de materiales utilizados en *Le genre vernaculaire*. Mi tesis será ésta: no es la unión conyugal, a comienzos de la era moderna, sino lo inacabado de esta unión lo que explica la explotación de la mujer en el seno de la familia. Y no es la separación de las esferas respectivas del hombre y de la mujer lo que debe ser el remedio, sino la emancipación de ésta incluso en el seno de las relaciones de la esfera doméstica.

Si la unión conyugal ha sido una invención tardía de la modernidad, la razón de ello no es que dicha unión sea un contrasentido antropológico<sup>26</sup> (en otros tiempos se hubiera dicho «contra natura»): la razón es que la familia no puede presentarse como unidad autónoma e indivisible más que si los cónyuges, en su esfera privada, se pertenecen mutuamente y sólo tienen deberes el uno hacia el otro, en una reciprocidad perfecta. Durante el largo tiempo que el hombre y la mujer pertenecían ante

todo al señor feudal, o al clan, o a la comunidad aldeana, sus obligaciones extraconyugales, específicas para sus respectivos géneros, constituían el infranqueable obstáculo que *el poder* levantaba a su mutua pertenencia. Lo que ellos tenían que hacer en beneficio de la colectividad o del señor preveía con mucho sobre lo que podían hacer en su interés común. Las reglas consuetudinarias y/o jurídicas que definían sus tareas respectivas repercutían hasta en el seno del hogar y determinaban *socialmente* las obligaciones del uno hacia el otro. La idea de que ellos pudiesen lanzarse a una empresa común era inconcebible. No eran libres de definir soberanamente sus actividades y sus relaciones según sus deseos personales y las circunstancias<sup>27</sup>. Su esfera doméstica no era, hablando con propiedad, una esfera privada.

Es, pues, solamente con su emancipación de la dominación feudal (y de la de las tradiciones que la prolongan) como pueden el hombre y la mujer formar una unión y poner en común sus actividades en el seno de una esfera de soberanía común: la esfera privada. Esta no es una invención propia del capitalismo. Aparece con las luchas campesinas y pone los cimientos de la autonomía de la familia y de la empresa familiar: los frutos del trabajo deben pertenecer a quien los produce; los miembros de una comunidad doméstica se deben los unos a los otros (y no deben dar cuenta más que a ellos); sus relaciones son relaciones privadas y no relaciones jurídicas; la esfera doméstica está sustraída al control social y al poder político; pasado el umbral de su hogar, las relaciones entre personas están fundadas en el entendimiento, el consentimiento mutuo y la cooperación voluntaria, y no en unas obligaciones formalizadas por el derecho.

Tal es la *esencia* de la comunidad familiar. Esta no es conforme con su esencia más que si todo lo que sus miembros hacen es considerado *por cada uno de éstos* como hecho por y para la comunidad indivisa. Pero ello supone evidentemente que cada miembro considera el interés de la comunidad como su propio interés y viceversa. Y éste no puede ser el caso más que si la unión de los cónyuges es una unión voluntaria y su cooperación, una *cooperación voluntaria entre iguales*, dándose libremente unos fines comunes y entendiéndose libremente sobre el reparto de las tareas.

La unidad familiar no existe, pues, cuando uno de los cónyuges es obligado por la ley a someterse a la voluntad del otro.

Deja de existir de hecho desde el momento en que uno de los cónyuges apela a la justicia para regular sus relaciones con el otro: en ese caso la unión está disuelta *de facto* antes incluso de estarlo *de jure*, puesto que faltan el consentimiento mutuo y la cooperación voluntaria. *Mientras que la mujer deba obediencia y fidelidad al hombre o pueda ser forzada por él, es la sirvienta de una comunidad de la que el hombre es el jefe, y la unión conyugal es una ficción jurídica.*

La familia como esfera de soberanía privada en la que una mujer y un hombre ponen voluntariamente todo en común no es, pues, una supervivencia de la era premoderna sino una conquista inacabada de la modernidad. No estará acabada más que cuando la emancipación de la mujer sea llevada a su término, lo que, prácticamente, quiere decir: cuando el hombre y la mujer se repartan voluntariamente las tareas tanto de la esfera privada como de la esfera pública y pertenezcan *igualmente* el uno al otro. Es en ese momento solamente cuando la unión conyugal será conforme a su esencia. Y es en ese momento solamente cuando la mujer, encontrándose con el hombre en una relación de cooperación entre iguales, podrá vivir las actividades que despliega para el bienestar de la comunidad familiar como actividades de las que ella es tanto la artesana como la beneficiaria: como trabajo para sí misma.

Es relevante que esta *idea* de la unión entre iguales se corresponda también con la aspiración espontánea de las mujeres y de los hombres. Cuando se pide definir el modelo de vida que desearían poder hacer realidad, retienen en su mayoría, como modelo ideal, aquel en el que «el hombre y la mujer trabajan media jornada y ejercen *juntos*, durante su tiempo libre, una segunda actividad»<sup>28</sup>. En este modelo, el «salario del ama de casa» se convierte en algo sin objeto al no ocasionar la reducción, progresiva y programada, del tiempo del trabajo una pérdida de ingresos. La atribución de un «salario al ama de casa», por el contrario, tiende a excluir a las mujeres del trabajo en la esfera económica y a *perpetuar la obligación del trabajo de jornada completa* para los hombres. Lo que aquí está en juego es una opción fundamental de sociedad.

Unión  
igualdad  
cooperación  
voluntaria  
entre  
iguales  
cooperación  
voluntaria  
entre  
iguales  
cooperación  
voluntaria  
entre  
iguales  
cooperación  
voluntaria  
entre  
iguales

## 2. Las actividades autónomas

En la filosofía griega, libertad y necesidad eran antinómicas. El individuo llegaba a ser libre cuando se liberaba de la pesada carga de las necesidades cotidianas. En la medida en que la extensión de las necesidades crecía junto con la de las necesidades naturales, la autolimitación y la frugalidad eran virtudes indispensables del hombre libre. Estas virtudes no eran suficientes. Para liberar al individuo de la servidumbre de la necesidad, era preciso también que ésta fuera asumida por cuenta de los hombres libres por otros que, por definición, no lo eran: los esclavos y las mujeres. Existía, pues, de un lado la esfera de la libertad y, del otro, la esfera de la necesidad. Se evolucionaba ya en la una, ya en la otra. Se pertenecía ya a la una, ya a la otra. No era usual repartir el tiempo entre las dos esferas.

En el célebre pasaje del Libro III de *El capital*, donde Marx reintroduce la teoría de los «dos reinos», la concepción aristotélica es suavizada pero no superada: hay siempre una esfera de la necesidad y una esfera de la libertad. Esta «sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos». Lo mismo que Aristóteles, Marx sitúa, pues, «necesidad», «necesidad natural» y «fines externos» en el mismo plano: son determinaciones que el sujeto no extrae soberanamente de sí mismo, por consiguiente, son negaciones de su soberanía. El reino de la libertad «sólo empieza al otro lado de sus fronteras [del reino de la necesidad]» y se confunde con «el despliegue de las fuerzas humanas [traducidas al francés por *activité*] que se considera como fin en sí» («*der Kraftentfaltung die sich als Selbstzweck gilt*»): con la búsqueda del Bien, de lo Bello y de la Verdad. La única diferencia, importante, con Aristóteles es que el despliegue de la libertad no supone ya, en Marx —es decir, en una sociedad comunista, con las fuerzas productivas plenamente desarrolladas—, que la pesada carga de la necesidad sea asumida por unas capas sociales no libres. La máquina ha tomado el lugar de los esclavos, y los «productores asociados» se organizan de manera que se reduzca «a un mínimo» el trabajo necesario, de suerte que todo el mundo trabaje, pero poco, y que todo el mundo despliegue, *al lado* de su trabajo, unas actividades que son para sí mismas su propio fin. Todo el mundo puede repartir su tiempo entre las dos esferas.

Yo llamo autónomas esas actividades que son para sí mismas su propio fin. Valen por y para sí mismas no porque no tengan otro fin que la satisfacción o el placer que procuran, sino porque *la realización del fin tanto como la acción que lo realiza* son fuentes de satisfacción: el fin se refleja en los medios y a la inversa; no hay diferencia entre el uno y los otros; yo puede querer el fin en razón del valor intrínseco de la actividad que lo hace realidad y la actividad en razón del fin que ella persigue.

Si en la época de Marx libertad se oponía principalmente a necesidad, esto se debía a que tanto el trabajo con fin económico como el trabajo para uno mismo de la esfera doméstica servían esencialmente para producir lo necesario y no dejaban prácticamente tiempo para otra cosa. El trabajo para uno mismo debía, en razón de la falta de tiempo, ser racionalizado: era preciso tener en cuenta el tiempo y economizarlo hasta en la esfera privada. Esta era como aspirada y colonizada por la esfera económica, las tareas se convertían en ella, como lo ha demostrado Illich, en «trabajo fantasma» («*shadow work*») predeterminado por los fabricantes de herramientas domésticas <sup>29</sup>.

Ahora bien, la esfera de la necesidad no tiene hoy ni la misma extensión ni las mismas características que en la época de Marx. La casi totalidad de las producciones y tareas necesarias para la vida está industrializada; lo necesario nos es proporcionado principalmente por el trabajo heterónimo, es decir, por el trabajo socialmente dividido, especializado y profesionalizado, ejecutado con vistas a su intercambio mercantil y del cual ni el valor de cambio, ni la duración, ni la naturaleza, ni el fin o sentido pueden ser determinados soberanamente por nosotros mismos. Además, ese trabajo heterónimo <sup>30</sup>, mediante cuya venta nosotros nos procuramos casi todo lo necesario, sirve también para producir lo superfluo o para incorporar en los productos necesarios unas inutilidades cuyo valor simbólico, real o supuesto, tiene como única función, modificando la imagen del producto, hacer aumentar el valor de cambio (el precio) de dicho producto. Estamos, pues, menos esclavizados a las «necesidades» de la existencia que a la determinación externa de nuestra vida y de nuestra actividad por los imperativos de un aparato social de producción y organización que suministra indistintamente lo necesario y lo superfluo, lo económico y lo antieconómico, lo productivo y lo destructivo.

Esta es la razón de que, en nuestra experiencia cotidiana, no sea ya tanto la pareja libertad/necesidad lo que es decisivo, sino la pareja autonomía/heteronomía. La libertad consiste menos (o cada vez menos) en liberarnos del trabajo necesario para la vida que en liberarnos de la heteronomía, es decir, en reconquistar espacios de autonomía donde pudiésemos *querer lo que hacemos y responder de ello*.

Las cosas han llegado incluso al punto de que la aspiración a la autonomía cree poder realizarse mediante el retorno a unos modos preindustriales de producción de lo necesario y que, según los autores, «autónomo» se aplique unas veces a esas formas de autoproducción artesanal, y otras a cualquier forma «alternativa», autogestionada o autodeterminada de actividad mercantil. La confusión es, pues, completa. Los ejemplos que siguen tienen como fin disiparla. En efecto, no hay que olvidar, con el pretexto de que autonomía se opone ante todo, en nuestra experiencia, a heteronomía, la otra dimensión del problema: autonomía se opone *también* a necesidad, no porque toda actividad necesaria sea inevitablemente heterónoma (*no hay nada de eso*), sino porque la autonomía de una actividad impuesta por la necesidad está condenada a seguir siendo formal.

Recuerdo, pues, en primer lugar la definición, común a Marx y a Aristóteles: son autónomas las actividades que para sí mismas son su propio fin. El sujeto hace en ellas la experiencia de su soberanía y en ellas se realiza como persona. Las actividades mercantiles están, pues, excluidas por definición: su fin es el intercambio mercantil que —lo hemos visto a propósito de las actividades de ayuda y de cuidado, y luego de la prostitución— relativiza y contamina el valor intrínseco, incomensurable, de la acción o de la obra. Así, el pintor no compone sus cuadros para venderlos; los pone en venta para mostrarlos y poder seguir pintando. Si pinta para vender, debe pintar para gustar. Su búsqueda no irá ya en el sentido de una necesidad inmanente sino en el sentido de los cambios de la moda, de los gustos, del estilo publicitario.

Lo mismo sucede con las producciones artesanales que injustamente se asimilan a la actividad autónoma. El artesano o el creador de moda que inventa o realiza él mismo unos jerseys destinados al mercado tiene un alto grado de autonomía técnica. Sin embargo, su actividad sigue siendo con mucho heterogénea: debe

definir su estilo, sus modelos, no en función de sus gustos y concepciones propias, como obras de arte, sino en función del lugar (del «*créneau*» \*) que puede esperar ocupar en el mercado y de la mejor relación precio/coste. Su actividad estará, por consiguiente, dominada en gran medida por las obligaciones puestas en evidencia por unos cálculos económicos y técnicos. Todo irá de manera totalmente distinta en la asociación de vecinos cuyos miembros crean un taller para hacer prendas de punto, dotado de equipos semiprofesionales, con miras a hacer jerseys para su propio uso, su propio placer y, acaso, para una exposición y un concurso sin fines comerciales. Estos productos realizados durante el tiempo disponible no tienen precio: el tiempo necesario para su confección no se ha tenido en cuenta; por otro lado, buena parte de él se ha pasado en discusiones. Cada producto es una «obra» que las personas han disfrutado haciéndola y que disfrutarán llevándola o regalándola.

Esto no excluye evidentemente que ahí pueda existir intercambio. Pero excluye que el intercambio pueda tener un carácter mercantil. La única forma de que el intercambio pueda darse en la esfera de las actividades autónomas es la del don recíproco: yo te doy sin exigir contrapartida; tú aceptas ese don con alegría e intentas a tu vez darme algo. No se trata de darme algo equivalente a lo que has recibido; eso sería ofensivo y tú lo sabes. Se trata de instaurar una relación de generosidad en la que cada uno toma al otro *incondicionalmente* como fin absoluto. Hemos encontrado este tipo de relación a propósito de las actividades pedagógicas o terapéuticas, de ayuda o de cuidado. Las actividades artísticas (ya sean de interpretación o de creación), militantes, caritativas, religiosas, científicas, filosóficas, son por esencia del mismo orden. No son unos medios para ganarse la vida; implican un don de sí incondicional y este don es reconocido en su valor *incomensurable* incluso cuando el público lo «remunera» mediante un pago que no tiene nunca el sentido de una compra, es decir, de un contravalor de cambio; el público manifiesta mediante ovaciones emocionadas su reconocimiento al artista incluso cuando ha pagado caro la posibilidad de oírle.

\* *N. de la T.*: *Créneau*: sector en el que una empresa tiene interés en ejercer su actividad, por el hecho de existir una escasa competencia.



Decir que las actividades autónomas no pueden tener como fin el intercambio no es suficiente para caracterizarlas. Se precisa además que no sean necesarias; que no las motive ninguna otra cosa que no son el deseo de hacer nacer la Verdad o lo Bello o el Bien. Es preciso, dicho con otras palabras, que remitan a una elección consciente a la que nadie obliga. Tampoco la autoproducción de una parte de lo que es necesario para la vida es una actividad autónoma a menos que se haga sin necesidad. Así es como la comunidad que, en autarquía casi completa, debe producir todo el pan necesario para su subsistencia, realiza una actividad que tiene, en el mejor de los casos, una autonomía formal: tallando sus herramientas, adornando las hogazas, acompañando la hornada con pan de fiestas o de plegarias, etc., sobre-determina mediante unas actividades facultativas, sin finalidad útil, un trabajo que no puede dejarse de hacer. La dimensión de la autonomía sigue siendo, no obstante, subalterna: el fin de la actividad es fabricar pan. Esta fabricación puede ser la ocasión de fiestas y de actividades artísticas; pero *lo contrario no es cierto*: esas fiestas no pueden emanciparse por completo del trabajo necesario ni transfigurar éste hasta el punto de que aparezca como un fin en sí mismo.

En cambio, los habitantes de un inmueble o de un barrio que, en lugar de comprar el pan por poco dinero en la panadería, se asocian para instalar un horno de leña y fabricar, durante su tiempo libre, pan biológico, se entregan (lo mismo que antes el grupo que tricotaba) a una actividad autónoma: ese pan es un producto facultativo, han elegido fabricarlo por el solo placer de hacerlo, de comerlo, de darlo, de acercarse a una perfección cuyas normas han definido ellos mismos. Cada pan tiene más de obra que de producto; el placer de aprender, de cooperar, de perfeccionar, es preponderante y la preocupación de alimentarse, subalterna. El tiempo dedicado a hacer el pan es —lo mismo que el tiempo que se pasa tocando un instrumento, trabajando en el jardín, militando, educando, etc.— el tiempo de vivir uno mismo. La actividad lleva su recompensa en sí misma, tanto por su resultado como por las capacidades que su realización les ha hecho adquirir.

Vemos aquí la significación política de estas distinciones: la autoproducción y las actividades cooperativas solamente pueden ser actividades autónomas si lo necesario está garantizado para

cada uno y para cada uno por otros medios. El desarrollo de una esfera de actividades autónomas no puede tener una significación económica. La idea de una «economía dual», que comprenda un sector mercantil o heterónimo y un sector convivencial de actividades autónomas, es un contrasentido. La actividad económica en el sentido moderno precisado más arriba<sup>31</sup> no puede, por definición, ser para sí misma su propio fin, aunque puede incluir —cuando es cooperativa, auto-organizada, autogestionada— unas dimensiones de autonomía que la hagan placentera y divertida.

Pero el desarrollo de un espacio público de actividades autónomas puede *acarrear* una reducción limitada de las prestaciones y los servicios del Estado-providencia. Dicho de otro modo, cuando el tiempo disponible deja de ser escaso, algunas actividades educativas, de cuidados, de ayuda, etc., pueden ser restituidas en parte a la esfera de las actividades autónomas y reducirse la demanda de asunción de las mismas por unos servicios exteriores, públicos o comerciales. El desarrollo inverso, en cambio, está excluido: una expansión de la esfera de las actividades autónomas no puede, por principio, *dar como resultado* una política que reduzca *ex-ante* las prestaciones y los servicios del Estado, poniendo así a las capas más desprovistas en la obligación de arreglárselas por sí mismas. La expansión de una esfera de la autonomía supone siempre que, habiendo dejado de tenerse en cuenta el tiempo, los individuos hayan elegido restituir a la esfera doméstica o a la esfera microsociedad de la cooperación voluntaria unas actividades que, a falta de tiempo, habían abandonado a unos servicios externos.

## NOTAS

<sup>1</sup> Hilka Pietilä, «Tomorrow Begins Today. Elements for a Feminine Alternative in the North», *IFDA Dossier 57/58*, Nyon (Suiza), págs. 37-54. La autora demanda luego que la economía pretendidamente primaria sea puesta al servicio de la economía llamada invisible, aumentando así la confusión: a la idea de que toda actividad es «trabajo» se añade la de que toda actividad es económica. Lo que ella reclama, en realidad, es un sistema económico al servicio de la esfera familiar privada, la cual «produce también cosas (*sic*) que no se pueden comprar en el mercado, como el sentimiento de ser alguien, la intimidad, el estímulo, el reconocimiento y el sentido de la vida».

<sup>2</sup> Véase *supra*, págs. 145-149.



<sup>3</sup> Véase aquí mismo, primera parte, cap. I.

<sup>4</sup> Véanse los parámetros definidos, págs. 181-182.

<sup>5</sup> Estas letras se refieren a los parámetros definidos en las págs. 181-182.

<sup>6</sup> Las «redes integradas de salud» (o «*health maintenance organizations*», HMO) disocian la relación mercantil de la relación terapéutica sin presentar la centralización y el anonimato de un servicio de salud estatalizado. Aquí reside el interés de esta fórmula. Habitantes y médicos tienen el mismo interés en la autolimitación de los consumos o prestaciones de cuidados. La prevención se encuentra por ello valorizada y podrá tomar diferentes formas: eliminación de las causas de morbilidad, conferencias públicas sobre la higiene, la alimentación, la asunción por cada uno de la responsabilidad de su salud, la toma en cuenta del medio ambiente, etc.

<sup>7</sup> Entre los pioneros de las proposiciones que van en este sentido hay que citar al consejero nacional del cantón de Argovia, Suiza, Werner Geissberger, que a principios de la década de los setenta difundió la idea de las «pequeñas redes» (*kleine Netze*), especie de cooperativas de servicios de proximidad que cada una agrupa una quincena de familias; y al socialista austriaco Egon Matzner, cuya «auto-organización de las tareas públicas» ha encontrado aplicaciones en Viena. Véase su muy interesante *Wohlfahrtsstaat und Wirtschaftskrise*, Rowohlt Aktuell, Reinbek, 1978, particularmente los capítulos 5, 6 y 10.

Más recientemente, Ulf Fink, senador responsable de los asuntos sociales de Berlín, ha hecho un conjunto de proposiciones originales con miras a la mutualización de las actividades voluntarias de ayuda y cuidados a los ancianos con discapacidades. Considera especialmente que las personas que prestan servicios voluntarios podrán conseguir por medio de éstos el derecho de beneficiarse de este género de servicios cuando tengan necesidad de ellos. Las demandas y las ofertas de servicios voluntarios están coordinadas por unas agencias calcadas del modelo de las *houses of volunteers* británicas y las prestaciones voluntarias registradas por los servicios sociales públicos, de manera que los voluntarios, si llegaban a cambiar de comuna, pudieran conservar sus derechos adquiridos en su nuevo lugar de residencia. Véase Ulf Fink, «Der neue Generationenvertrag», *Die Zeit* (Hamburgo), 15, 3 de abril de 1987, pág. 24. Véase también aquí, en pág. 205, el ejemplo de las cooperativas inmobiliarias escandinavas.

<sup>8</sup> Esta letras corresponden a los parámetros definidos en las págs. 181-182.

<sup>9</sup> Esto es exactamente lo que Sartre, en *El ser y la nada*, definía como «mala fe».

<sup>10</sup> Una máquina de copular ha sido puesta a punto en Alemania por Beate Uhse, cuya sociedad explota una red de *sex-shops*, Eros Centers, cines y revistas pornográficas. La solicitud de salida al mercado de esta *love machine* fue presentada en 1985 a los servicios federales de higiene, que tardan en dar a conocer su opinión.

<sup>11</sup> Dos personas que se pertenecen mutuamente son siempre un peligro para el orden social: las reglas de éste dejan de valer en su relación. Orwell lo había mostrado perfectamente, desde el punto de vista del Estado, en 1984, y antes que él Baxter, luego Sade. En su comentario sobre Sade, Horkheimer y Adorno escriben: «No es solamente el amor romántico entre los sexos lo que, en tanto que metafísico, ha caído bajo la férula de la ciencia y la industria; es todo amor en general, porque ningún amor puede mantenerse ante la razón; no más el de la esposa por el esposo que el del amante por la amante, no más el amor de los padres que el de los hijos... La familia —cuya cohesión no se debe al amor ro-

mántico entre los sexos, sino al amor maternal que proporciona la base de toda ternura y de todo sentimiento social— entra en conflicto con la propia sociedad.» Y los autores siguen citando a Sade: «No imaginéis que seréis buenos republicanos mientras que aisléis en su familia a los niños que no deben pertenecer más que a la comunidad... Si es extremadamente nocivo permitir que los niños absorban en su familia unos intereses que a menudo divergen profundamente de los de la patria, es, pues, extremadamente ventajoso separarlos de aquélla.» «Los «vínculos del himeneo»», prosiguen Horkheimer y Adorno, «deben ser destruidos por razones sociales, el conocimiento del padre debe ser «absolutamente prohibido» a los niños. Sade había concebido la evolución completa del socialismo de Estado en cuyas primeras fases habían fracasado Saint-Just y Robespierre». (*La dialectique de la raison*, op. cit., págs. 124-125).

<sup>12</sup> Esto es lo que sugiere este texto que tomo de la literatura marxista-feminista dogmática: «El cuerpo y la fuerza de trabajo de la mujer no han dejado de ser utilizados *gratuitamente* para unos fines que le son ajenos. Es importante, pues, que ella vuelva a tomar posesión de ellos y se haga pagar el uso de los mismos.»

<sup>13</sup> Ideólogo neoliberal, autor, entre otras obras, de *Richesse et pauvreté*, G. Gilder sostiene que el desarrollo de la economía puede estar fundado en la venta de flores en las esquinas de las calles y la limpieza de calzados («*shoeshine-led economic recovery*»).

<sup>14</sup> En la *Revue française d'économie*, 3, verano de 1987.

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, Michel Drancourt y Albert Merlin, *Demain la croissance*, París, Robert Laffont, 1986; y Octave Gelinier, *Le chômage guéri... si nous le voulons*, París, Hommes et Technique, 1986.

<sup>16</sup> Philippe Seguin, art. citado.

<sup>17</sup> CFDT, *Activités en friche... gisements d'emploi*, marzo de 1987, pág. 9.

<sup>18</sup> «Hausfrauisierung», término forjado por Claudia von Werlhof.

<sup>19</sup> La gran mayoría de los empleos creados desde hace una decena de años en Estados Unidos son empleos de servidor, irregulares y mal pagados. Véase André Gorz, «Le modèle américain et l'avenir de la gauche», *Autogestions*, 19.

<sup>20</sup> Volveré a esto con más detalle en la tercera parte de esta obra.

<sup>21</sup> Para más detalles, véase *Scandinavian Housing and Planning Research*, 2, 1985, y 2 y 3, 1986; y Cornelia Cremer y Hans-Joachim Kujath, «Wohnreform als Reform des Alltagslebens», *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, 2, 1988.

<sup>22</sup> De ahí el extraordinario éxito, en Dinamarca y Noruega, de un movimiento de autolimitación del consumo («El futuro en nuestras manos»), con entrega a favor de la ayuda al Tercer Mundo de las sumas economizadas.

<sup>23</sup> Hay que recordar aquí que el propio movimiento obrero fue al principio un movimiento mutualista, cooperativo (en Inglaterra) y cultural, centrado en las ciudades obreras. Sobre las potencialidades del nuevo cooperativismo en Estados Unidos, véase Harry C. Boyte, *The Backyard Revolution, Understanding the New Citizen Movement*, Temple University Pres, Filadelfia, 1980.

<sup>24</sup> Véase Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, París, Le Seuil, 1983.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 40. La misma tesis es defendida en Alemania por Claudia von Werlhof.

<sup>26</sup> Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, op. cit., pág. 68.

<sup>27</sup> En *Mari et femme dans la société paysanne* (Flammarion, 1980), Martine Segalen (citada por Ivan Illich, op. cit., pág. 72) dice que, en las zonas rurales

francesas, todavía en el siglo XIX, hombres y mujeres realizaban sus tareas cotidianas más en tanto que miembros de su género respectivo que como compañeros unidos por el matrimonio. «La pareja tiene poco peso en la familia campesina...» Si los miembros de ésta «no actúan conforme a las exigencias de sus géneros respectivos, es la aldea la que castigará directamente al individuo equivocado».

<sup>28</sup> Véase, sobre este punto, Guy Aznar, *Tous à mi-temps!*, París, Le Seuil, 1981.

<sup>29</sup> Véase Ivan Illich, *Le travail fantôme*, París, Le Seuil, 1981.

<sup>30</sup> Recordatorio: La heteronomía de un trabajo *no reside* simplemente en el hecho de que yo deba plegarme en él a las órdenes de un superior jerárquico o, lo que vendría a ser lo mismo, a las cadencias de una maquinaria prerregulada. Incluso si soy dueño de mis horarios, de mis ritmos y del modo de realización de una tarea compleja, altamente cualificada, mi trabajo sigue siendo heterónimo cuando el fin o el producto final al que concurre está fuera de mi control. Un trabajo heterónimo no tiene necesidad de estar desprovisto por completo de autonomía; puede ser heterónimo porque las actividades especializadas, incluso complejas y que exigen de los trabajadores una gran autonomía técnica, están predeterminadas por un sistema (organización) a cuyo funcionamiento concurren como engranajes de una maquinaria. Véase *supra*, cap. 3, pág. 51, y cap. 7, págs. 107 y sigs.

<sup>31</sup> Véanse págs. 145-149 y 180-182.

## IV

### Límites de la sociología y de la socialización. Digresión metodológica sobre la noción de «mundo de la vida»

Ya hemos visto que la racionalidad económica es aplicable a las actividades que responden a cuatro criterios, y que las actividades de la esfera privada y aquellas, autónomas, que constituyen para sí mismas su propio fin son, por definición, refractarias al cálculo económico. Este no puede serles aplicado si no es mediante un contrasentido, negándoles su sentido originario y violando la lógica interna de la propia racionalidad económica.

Si consideramos, siguiendo a Habermas <sup>1</sup>, las actividades a las que es aplicable la racionalidad económica como actividades reguladas o regulables por el dinero, nos encontramos, por consiguiente, con una conclusión que él ha puesto en evidencia con gran cuidado: la regulación por el dinero (como por otra parte la regulación administrativa) es una heterorregulación que disloca «la infraestructura comunicacional» en la que se enraíza la «re-

producción simbólica del mundo de la vida». Con otras palabras, todas las actividades que transmiten o reproducen las experiencias culturales —saberes, gustos, maneras, lenguaje, usos, etc.— gracias a las cuales nos orientamos en el mundo como en un mundo de evidencias, de certidumbres, de valores y de normas patentes, todas estas actividades no pueden ser reguladas ni por el dinero ni por el Estado más que al precio de «patologías del mundo de la vida», o dicho de otro modo, de su dislocación. Estas actividades son, naturalmente, las actividades educativas, artísticas, científicas y teóricas.

Habermas llega a este diagnóstico mediante un caminar esencialmente teórico, en el que las actividades refractarias a la heterorregulación jamás aparecen como prácticas vividas y mantenidas por unos sujetos, sino solamente en su *función de reproducción* del sistema social. Ahora bien, la imposibilidad que existe de regular esta función por el dinero es de una evidencia mucho menos fuerte que la imposibilidad que existe de comprar el amor, el saber, la solicitud, la preocupación por la verdad o cualquier otra conducta desinteresada. Dicho de otra manera, la imposibilidad que hay de regular por el dinero la «reproducción simbólica del mundo de la vida» únicamente es inteligible a la luz del *sentido propio* que tienen, para los individuos que en ellas están comprometidos, las actividades relacionales o culturales que aseguran la susodicha «reproducción simbólica». La imposibilidad de regular ésta por el dinero no es más que el pálido reflejo de la imposibilidad de someter aquéllas al cálculo económico. «Olvidándose» de interrogar a estas actividades sobre sí mismas, es decir, sobre el sentido vivido que tienen para el sujeto individual, el pensamiento positivo «olvida» la fuente original de donde vienen las evidencias que se esfuerza por fundamentar teóricamente, mientras que en realidad éstas han precedido y motivado ese esfuerzo. La negación de la «ingenuidad de lo vivido» conduce a la ingenuidad de un pensamiento sin sujeto, opaco para él mismo.

Esta es la razón de que yo haya preferido partir de la experiencia vivida para explicitar, mediante el análisis existencial (fenomenológico), lo que, en el sentido (es decir, en la intención) originario de un cierto número de actividades, las hacía incompatibles con la racionalidad económica. Esta diferencia en el método hace que la racionalidad económica se nos aparezca como

inaplicable, *desde el punto de vista del sujeto* —es decir, con una evidencia fundada en la comprensión vivida—, a un conjunto de actividades y relaciones que es imposible subsumir en el concepto de «reproducción simbólica del mundo de la vida» o de «razón comunicacional». Esta diferencia de enfoque tiene su importancia en una situación en la que no se trata de *reproducir la sociedad*, sino de concebirla sobre una base y en una perspectiva nueva que no se sitúan en la prolongación de normas transmitidas.

Examinando las actividades desde el único punto de vista de su función social de reproducción, el pensamiento sociológico positivista hace como si estas actividades se agotaran en su función y como si los individuos actuantes no tuvieran otra realidad que la socialmente constituida. De hecho, sobrepasan a ésta en su autonomía y su sensibilidad (y son sobrepasadas por ella). Las actividades y relaciones que no pueden ser heterorreguladas ni producidas a voluntad se sitúan a la vez más acá y más allá de la palabra. La comunicación verbal es impotente para dar cuenta por entero de ellas. La relación de la madre y el hijo y recíprocamente, del amante con la amada, del amigo con el amigo, del terapeuta con el enfermo, del maestro con el alumno y recíprocamente, no se agotan en la transmisión de las experiencias culturales ni en una comprensión o buena inteligencia mutua de la que el lenguaje sería el vehículo. Por el contrario, la relación recíproca se sitúa en el nivel de lo no dicho y de lo indecible tanto, si no más, como en el nivel de la palabra.

Esta puede incluso no tener otro fin que el de devolver, más allá de sí misma, al silencio originario de lo incomunicable que cada uno es para sí en tanto que interioridad. Es en el nivel de la relación afectiva, que implica siempre una comprensión vivida en mi cuerpo de la vida del cuerpo del otro (de su manera de hacerse presente en el mundo; de *tener* a éste; del timbre de su voz y no solamente de lo que él dice, etc.), como se anudan los vínculos entre personas y es a través de esos vínculos, más profundos que la buena inteligencia y el acuerdo sobre las tareas prácticas o los valores que deben regular las acciones, como cada uno accede originalmente a sí mismo y al mundo accediendo al otro. Así, el aprendizaje de la palabra depende del apego afectivo del niño a la madre o a la persona que ocupa el lugar de ésta; la adquisición de saberes depende (si es que debe ser otra

cosa que memorización y adiestramiento) del afecto a la persona del maestro; el éxito terapéutico depende, en una medida que nunca es igual a cero, de la irradiación personal del terapeuta, etcétera.

Estas relaciones afectivas entre personas constituyen la condición de la socialización a la vez que son refractarias a ésta. Constituyen la condición de la socialización porque nadie puede *sentir* que pertenece a un grupo social si su pertenencia no está enraizada en el apego afectivo a unas personas de ese grupo. La inversa, por el contrario, no es cierta: el apego a unas personas no depende de su pertenencia social. Este es el motivo de que un individuo pueda separarse de su grupo de origen —«traicionarlo», como lo hacen en las leyendas de todos los tiempos Hero y Leandro, Tristán e Isolda, Romeo y Julieta— por amistad, por amor o por humanidad, y de que, como hemos visto a propósito del amor maternal, el amor sea por definición una amenaza para todo orden. En resumen, en la medida en que se da, la integración social del individuo tiene sus raíces en un apego que no es socializable: es en tanto que individuos incomparablemente únicos como nos amamos, o como se aman los padres y los hijos, y la socialización por la familia, en particular, será una educación para la autonomía tanto más lograda cuanto que el niño tenga el sentimiento de que sus padres tienen determinadas exigencias hacia él *porque ellos le aman tal como es, sin condición*, y no de que ese amor es condicional, al servicio de un fin (la socialización) distinto de él. En pocas palabras, la persona amada puede ser el mediador necesario de mi pertenencia a un grupo, pero mi amor por ella no acepta ninguna mediación.

Lo que está en juego en esta discusión es nada menos que la autonomía individual y corolariamente la autonomía de la filosofía, o de lo cultural, con respecto a la sociología, o a la sociedad. La filosofía no puede ser investigación de la Verdad y el Bien; no puede plantear la cuestión del valor de los valores y del sentido de los fines más que si el sujeto es capaz de desprenderse de las normas y valores que rigen las conductas sociales y de poner en tela de juicio las verdades recibidas. No puede haber en esto reflexión autónoma, creación artística o intelectual, revuelta moral, más que si un fallo original impide al sujeto individual coincidir con «la identidad» que le confiere su pertenencia social. Si yo me niego a dejarme pagar por mi afecto o a re-

currir a unos servidores no es en virtud de normas sociales o de interpretaciones que, por definición, siempre pueden ser puestas en duda o superadas, sino en virtud del sentido que tiene esta relación en la certeza absoluta de su intención vivida (de su *cogito*). Este sentido tiene siempre *también* unas determinaciones de las que deberá dar cuenta la interpretación sociológica, pero, en última instancia, no es de ella de la que puede depender.

La sociología sobrepasa, pues, sus derechos cuando, por ejemplo, comentando a Mead, Habermas escribe:

«Es, pues, manifiesto que también la individualidad es un fenómeno generado socialmente, el cual es el resultado del proceso mismo de socialización... Mead concibe la identidad personal, lo mismo que Durkheim, como una estructura que nace de expectativas de comportamientos socialmente generalizadas: el "Me" es el conjunto organizado de actitudes que se adoptan de las personas de referencia. Pero, a diferencia de Durkheim, Mead parte de que la formación de la identidad tiene lugar a través del medio de la comunicación lingüística ...»<sup>2</sup>

En suma, la sociedad produce los individuos de los que tiene necesidad para funcionar como tal sociedad y se reproduce a través de ellos. Porque parte de la sociedad como del hecho primero —de un hecho del que no es posible dar cuenta partiendo de la experiencia vivida individual—, el sociólogo sitúa finalmente a la sociedad como principio de inteligibilidad del individuo, lo que le obliga a postular que la sociedad se entiende a sí misma: que es el verdadero sujeto (lo que plantea el problema insoluble de su inteligibilidad para el individuo, aunque éste sea sociólogo). Se incapacita así para comprender que cada individuo es también para sí mismo una realidad que no agota el hecho de que la sociedad le dé los medios de decir y de hacer, y que ninguno coincide con lo que los sociólogos denominan su «identidad» o «individualidad» o «personalidad» social.

La razón no es la existencia de una «naturaleza» anterior y refractaria a toda socialización, sino la imposibilidad que existe para exteriorizar la interioridad, para objetivar lo subjetivo. Cada individuo hace originalmente la experiencia de esa imposibilidad: el lenguaje es un filtro que me obliga siempre a decir

más y menos de lo que yo siento. Su aprendizaje es una violencia original hecha a lo vivido: me obliga a callar unas vivencias para las cuales no existen palabras, a decir unos contenidos que no se corresponden con mi experiencia, a tener unas intenciones que no son mías. Me obliga a sustituir el discurso que me prohíbe por un discurso que no es el mío. Es disciplina, censura, entrenamiento para la inautenticidad, el fingimiento, la farsa.

Toda educación es violencia y, lo que es peor, violación. No hay necesidad de referirse a ninguna «naturaleza humana» para comprenderlo. La violación educativa no viene de una violencia hecha a lo que somos por naturaleza, sino de la obligación que se nos impone de vaciarnos en un modelo predeterminado que, como ningún otro modelo posible, no coincide enteramente con nuestra experiencia íntima. La socialización nos impide pertenecer por entero a nosotros mismos, pero nosotros no nos perteneceríamos tampoco si dicha socialización hubiera sido diferente o, lo que es muy improbable, no hubiese existido. Es la forma contingente de la imposibilidad de nuestra coincidencia con nosotros mismos; o, si se prefiere, la forma contingente de nuestra aptitud genéticamente programada de aprender unas capacidades que no son naturalmente nuestras, y de nuestra incapacidad genética de tener unas capacidades naturales. Nos hemos dado a nosotros mismos como obligación hacernos lo que no somos naturalmente («condenados a ser libres», según la fórmula de Sartre). Aprendemos en un mismo proceso educativo que nos pertenecemos en tanto que sujetos no semejantes a ningún otro y que nos está prohibido pertenecer; que estamos a la vez condenados a ser nosotros mismos y en la imposibilidad de serlo.

La no coincidencia del individuo-sujeto con su ser social se expresa ya cuando, por ejemplo, digo: «No puedo expresar lo que yo siento», «ustedes no comprenden lo que yo quiero decir». El hecho de ser inexpressable, indecible en el marco de una cultura dada no impide a una experiencia vivida existir y manifestarse, por ejemplo, mediante «aberraciones», «desviaciones», «neurosis», «escándalos», «transgresiones», etc., o en obras de arte. Este es uno de los sentidos de *1984* de George Orwell y una de las turbadoras lecciones de la aparición en China, treinta años después de la revolución, de creaciones artísticas que solamente podían ser fruto de una búsqueda clandestina, lo más frecuentemente solitaria.

La no coincidencia del individuo-sujeto con la «identidad» a que la sociedad le obliga o le da los medios de expresar está en el origen a la vez de la autonomía individual y de toda creación cultural. Es ella la que es tematizada en la puesta en tela de juicio o el rechazo de las normas y valores admitidos —mediante la impugnación del lenguaje, la subversión de los lugares comunes, la puesta al día de un sentido más allá de todo discurso y del sinsentido de todo discurso distorsionado, en resumen, mediante la creación artística o intelectual—. Es el fermento de negatividad en el seno de toda cultura, el fermento de duda en el seno de certidumbres prácticas, el fermento de lo extraño en el seno de la familiaridad y del sinsentido en el seno del sentido.

La experiencia vivida del mundo no tiene, pues, más que una relación lejana con el «mundo de la vida» tal como lo conciben los sociólogos. Lo que —a diferencia de la fenomenología (existencial)— designan con este término no es, en efecto, el mundo de la experiencia vivida originaria, sino el del vivido mediado por los medios sociales de su expresión formalizada, en particular por los estereotipos del lenguaje, y amputado de su negatividad. Así es como define Habermas el «mundo de la vida»: como «un depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas... de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente»<sup>3</sup>. El idealismo de la definición hace desaparecer hasta la materialidad sensible por la que el mundo de la vida sobrepasa siempre todo lo que puede decirse y saberse de él: es a la vez (y es así como lo aprehende la reflexión fenomenológica) el terreno de todas las certidumbres y un inagotable vivero de incertidumbres, de duda. Tanto que Merleau-Ponty podía llegar a la conclusión de que «la certidumbre es duda»<sup>4</sup>.

Lo que la sociología denomina «mundo de la vida» se corresponde mucho mejor con lo que Heidegger, en *El ser y el tiempo*, describía como el mundo del «Se», de la banalidad de lo cotidiano, de la inautenticidad. Para la fenomenología, que ha tomado prestada esta noción, el mundo de la vida es ciertamente el mundo organizado, informado, interpretado por nuestros saberes, nuestros hábitos, nuestras relaciones usuales, nuestras técnicas familiares, pero en la certidumbre de que *no es más que esto* y que su realidad familiar es una puesta en forma perfilada por la oscuridad sensible que la desborda infinitamente, tomada

sobre un fondo indiferenciado que amenaza la permanencia y la coherencia de dicha realidad. El mundo de la vida tiene como potencialidad permanente la dislocación de la organización que lo hace familiar, lo mismo que todo conocimiento contiene la certidumbre de su inadecuación, de su posible modificación.

Vemos, pues, lo que está en juego en esta discusión de la noción de «mundo de la vida»: si nos atenemos a su concepción sociológica, es esencialmente un sedimento de sentido y de relaciones premodernas y prerracionales, cuya nueva puesta en cuestión sería una puesta en duda de los propios individuos en su «identidad» y sus convicciones fundamentales. El mundo de la vida no sería, pues, más que una herencia que habría de defender contra los cambios que arrebatan su pertinencia a los usos, tradiciones, costumbres y normas transmitidos. En esta concepción, el contenido de las tradiciones, normas, usos, etc., constitutivos del «mundo de la vida» es indiferente y ni siquiera puede plantearse la cuestión de saber *cómo* es vivido ese mundo, es decir, a qué precio en términos de represión, autonegación, violencia contra uno mismo y contra el otro, de censura y de neurosis, pasan su existencia los individuos en el modelo predeterminado mediante el cual la sociedad exige mediar su experiencia vivida. Con la negatividad del sujeto y la negatividad del mundo de la vida desaparece tanto la posibilidad de una crítica que no sea la tradicionalista y conservadora como la posibilidad de acciones autónomas.

Ahora bien, esta concepción del «mundo de la vida» no es ni pertinente ni operatoria en una situación en la que «todo lo que es sólido se disuelve en el aire», en la que las tradiciones, valores y normas heredados del pasado se han hecho caducos; en la que el «depósito de modelos de interpretación culturalmente transmitidos» está vacío; en la que nada va por sí solo; en la que ya no hay «certidumbres» que conservar y defender. Cuando la colonización de la sociedad por las maquinarias y la crisis de esas mismas maquinarias han arruinado las evidencias familiares; cuando el mundo de la vida es un mundo vivido como invivible en su materialidad sensible, en razón de la violencia estructural que su organización y su trastorno megatecnológico continuo hacen a nuestros sentidos, a nuestros cuerpos y a la biosfera en la que están inmersos; cuando los estereotipos del discurso culturalmente transmitido se convierten en obstáculos para la comu-

nicación y las interpretaciones tradicionales de los enmascaramientos de realidades que ellas sustraen al conocimiento y a la acción; cuando, en pocas palabras, lo vivido es reducido al silencio por las formas consagradas de su expresión y el tejido de las relaciones sociales es desgarrado en jirones informes, el objeto mismo de la sociología positivista se disloca y la transforma en mixtificación.

Porque la sociedad no está ya allí donde ella proclama institucionalmente su existencia, ni la política en las luchas a las que se entregan los aparatos para controlar a otros. La sociedad ya no existe más que en los intersticios del sistema, donde se elaboran nuevas relaciones, nuevas solidaridades, y se crean nuevos espacios públicos en la lucha contra la megamáquina y sus estragos; no existe más que allí donde los individuos asumen la autonomía a la que la desintegración de los vínculos tradicionales y la quiebra de las interpretaciones transmitidas les condenan, y donde se dan como tarea inventar, partiendo de ellos mismos, unos valores, unos fines y unas relaciones sociales que puedan convertirse en los gérmenes de una sociedad por venir. Lo importante entonces no es lo que sucede sobre la parte delantera de la escena, sino lo que se hace en los intersticios del sistema y que se expresa en los intersticios del lenguaje. Además, como lo demuestra admirablemente Alain Touraine, esto que es lo importante no es accesible al conocimiento objetivo, sino solamente a una investigación-intervención<sup>5</sup> con la que un discurso subyacente, en principio informe, será conducido a transformarse en palabra y conciencia articulada, metódica, de los envites últimos de la acción. Hoy, estos envites no son de protección y defensa, sino de reconquista y extensión de una esfera donde pueda prevalecer la autorregulación de nuestros modos de cooperación social y la autodeterminación de los contenidos de nuestra vida.

#### NOTAS

<sup>1</sup> *TKH*, II, págs. 175-226 (*TAC*, II, cap. VI) [*TAC* en castellano, II, págs. 161-215].

<sup>2</sup> *TKH*, II, págs. 92-93 (*TAC*, II, pág. 68) [*TAC* en castellano, II, págs. 86-87].

<sup>3</sup> *TKH*, II, pág. 189 (*TAC*, II, pág. 137) [*TAC* en castellano, II, pág. 176]. De igual modo, Pierre Bourdieu denomina «fenomenológico» el conocimiento que «explicita la verdad de la experiencia primera del mundo social, es decir, la relación de familiaridad con el ambiente familiar, aprehensión del mundo como mundo natural que es algo evidente...» (*Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Droz, 1972, pág. 163). Ahora bien, la relación de familiaridad con un mundo que es algo evidente no es *jamás* la experiencia primera, la del niño. La relación primera es la del asombro ante las cosas y los seres vivos y los despotismos culturales que son tan poco evidentes que hay que aprehenderlos con gran trabajo.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pág. 454. [*Fenomenología de la percepción*, traducción de Juan Cabanes, Edicions 62, Barcelona, 1975.]

<sup>5</sup> Un vivo resumen de esto se encuentra en Alain Touraine (ed.), *Mouvements sociaux d'aujourd'hui, acteurs et analystes*, París, Les Éditions ouvrières, 1982. [*Movimientos sociales hoy*, traducción de Alfred Julia, Hacer, 1990.]

## TERCERA PARTE

---

# I

---

## *Búsqueda del sentido (IV)* **Orientaciones y proposiciones**

Del conjunto de análisis que preceden se desprende como en filigrana la visión de otra sociedad posible. La disminución progresiva del trabajo con fin económico habrá permitido a las actividades autónomas llegar a ser preponderantes en ella: «El tiempo libre predominará sobre el tiempo constreñido, el ocio sobre el trabajo»; «el ocio no será ya solamente reposo o compensación, sino tiempo esencial y razón de vivir, siendo reducido el trabajo al rango de medio». «Es entonces ese tiempo libre el que transmitirá los valores comunes. Pensemos en el trastorno que conocería nuestra sociedad si la creatividad, la convivencialidad, la estética, el juego prevalecieran sobre los valores de eficacia y rentabilidad vinculados al trabajo.» «El envite es capital... Es nada menos que un arte de vivir, que unas formas renovadas de creatividad social lo que se trata de inventar» <sup>1</sup>. Se trata, en una



palabra, de pasar de una sociedad productivista o sociedad de trabajo a una sociedad de tiempo liberado donde todo lo relacionado con ella y todo lo cultural predominen sobre lo económico: a lo que los alemanes llaman una *Kulturgesellschaft*.

Esta mutación fundamental (que merecía ser llamada revolucionaria si este término no estuviera devaluado y condenado por la moda) es lo único capaz de dar un sentido a las transformaciones en curso. Sin ella, éstas únicamente están cargadas de terribles barbaries técnicas. Sin ella, las economías de trabajo y las ganancias de tiempo que engendra el desarrollo acelerado de nuevas técnicas solamente aportan la exclusión social, el pauperismo y el paro masivo por una parte, una intensificación de la «guerra de todos contra todos», por la otra.

«Dado que el trabajo remunerado exige cada vez menos tiempo, es indispensable desarrollar una cultura centrada en las actividades autodeterminadas, que impida la explotación de las gentes por la industria de la diversión y los entretenimientos. El trabajo para uno mismo en la casa, la jardinería, los cuidados aportados al marco de vida, pero también el compromiso social en las actividades de ayuda, pueden ser creadores de valor, y sobre todo, pueden desarrollar en los individuos unas capacidades y unas inclinaciones que el trabajo remunerado hace que se debiliten o, al menos, no las solicita (...). Nosotros queremos que, en los municipios, se mantenga o se desarrolle una cultura de la convivencialidad, de la fiesta y de la reflexión.»

Es notable la convergencia entre estos pasajes, que ponen fin al proyecto de programa del SPD <sup>2</sup>, y las siguientes observaciones de los autores de *La révolution du temps choisi*:

«No está vedado imaginar los terrenos privilegiados donde podrían desplegarse las actividades humanas engendradas por el tiempo libre: es posible pensar que algunas tareas de administración local o de vecindad serían más fácilmente reapropiadas por sus beneficiarios; que los trabajos de mantenimiento de los objetos del patrimonio, individual o colectivo, serían revalorizados; que podrían desarrollarse múltiples militancias asociativas; que, por últi-

mo, podría desplegarse una producción artística y cultural, hecha al fin por aficionados, y favorecer unas microculturas más generadoras de sentido que el actual tejido estándar fabricado por los medios de comunicación. Esta cultura inmediata estimularía la vida comunitaria y el «reencantamiento del mundo», el «renacimiento del sentimiento» a los que nos invitan algunos sociólogos eminentes (Moscovici, Touraine) (...).

Estas dinámicas sociales... abrirán la vía para esas bellas nociones de actividad o de obra que el trabajo moderno ha hecho olvidar. Apostemos por que favorezcan la re-socialización de la sociedad y una mayor implicación de cada uno con su entorno» <sup>3</sup>.

Comienzo deliberadamente por exponer de manera sintética esta visión directriz (que en las otras lenguas se denomina «utopía concreta» sin dar a este término el sentido peyorativo que se le adjudica en francés), dejando para más tarde las cuestiones de factibilidad. Lo importante, en efecto, es que esta visión indica el *sentido posible* de las mutaciones técnicas en curso y que dichas mutaciones no pueden tener otro sentido que éste: si las economías de tiempo de trabajo no sirven para liberar tiempo y si el tiempo liberado no es el del «libre desarrollo de las individualidades» <sup>4</sup>, esas economías de tiempo de trabajo están totalmente desprovistas de sentido.

Si, en cambio, se opta por *dar* a los procesos en curso el sentido emancipador que pueden tener, la cuestión de los medios se plantea de manera concreta y positiva: la cuestión no es ya la impotente y especulativa de saber «a dónde vamos», si es que vamos a alguna parte; la cuestión es saber *cómo* ir en el único sentido que se nos ofrece, si es que debe haber un sentido. Y, en principio, se conoce la respuesta a esta cuestión: es la reducción programada, gradualmente, sin pérdida de renta real, del tiempo del trabajo, en conjunción con una serie de políticas de acompañamiento que permitan que este tiempo liberado se convierta para todos en el tiempo del libre desarrollo personal.

Se trata, en resumen, de adueñarse de los procesos en curso para orientarlos en un sentido que se corresponda con su propia inclinación. Ese sentido no puede en ningún caso hacerse realidad por sí solo. Conocemos la razón: el desarrollo de las fuerzas

productivas puede, por sí mismo, reducir el volumen de trabajo necesario; no puede, por sí mismo, crear las condiciones que hagan de esta economía de trabajo una liberación para todos. La historia puede poner a nuestro alcance las oportunidades de una mayor libertad; pero no puede dispensarnos de adueñarnos de esas oportunidades y de sacarles partido. No seremos liberados por un determinismo material y como a nuestras espaldas. El potencial de liberación que contiene un proceso no se pone en acto más que si los hombres se apoderan de él para hacerse libres.

El problema es, pues, por esencia, político. La izquierda, en el futuro, se distinguirá principalmente de la derecha por los fines emancipadores hacia los cuales desea llevar los cambios técnicos, o, como lo escribía Peter Glotz, por su capacidad para «arrancar una utopía a la técnica». Se distinguirá de la derecha por su voluntad de utilizar las economías de tiempo de trabajo con unos fines culturales y que guarden relación con la sociedad, fines llamados a relegar los económicos a un segundo puesto. Volvemos a encontrar aquí la esencia del socialismo, tal como lo hemos definido junto con Karl Polanyi: como subordinación de las actividades económicas a unos fines y a unos valores que guarden relación con la sociedad.

En esta definición, la actualidad del socialismo no habrá sido nunca mayor. La dificultad, ya lo hemos visto, viene de que la base de clase tradicional de la izquierda socialista ha sido desintegrada por las mutaciones en curso, y de que el vínculo directo entre el interés de los *trabajadores* y su necesidad de sociedad se ha roto. Pero sucede también que esta necesidad de sociedad no ha tomado jamás la forma que, según la teoría socialista, habría debido tomar. Los trabajadores tenían una necesidad evidente de refrenar la racionalidad económica, de sustraer a las leyes del mercado la venta de su trabajo. Se trataba aquí de una necesidad de clase sobre cuya base se edificaban sus organizaciones de clase. Pero los límites que estas últimas han impuesto al juego de los mecanismos del mercado no han expresado nunca la concepción de conjunto de una *sociedad* distinta. Si se prefiere, la lucha de clase no ha tomado jamás (salvo en el apogeo del movimiento owenista británico) el carácter de una empresa abiertamente revolucionaria para reemplazar la no-sociedad capitalista liberal por una sociedad fundada en la unión y la colaboración voluntaria de los productores.

Ya hemos visto la razón de este déficit político (más exactamente, de sociedad) del movimiento obrero: los medios de producción y la organización (que es *también* una fuerza productiva) de la división del trabajo a escala continental habían adquirido una naturaleza y una complejidad tales que era materialmente imposible que los trabajadores, unidos, se los reapropiaran para someterlos a sus propios fines. La lucha de clase, aunque productora *de* sociedad, no podía convertirse en productora de una sociedad de productores.

Esta es la razón por la que el movimiento obrero y la izquierda se hayan adherido progresivamente al «compromiso fordista». Este dispensaba al movimiento obrero de promover una sociedad diferente y enmascaraba el déficit de sociedad propio del capitalismo liberal. El movimiento obrero delegaba en el Estado —en un Estado dotado de medios de acción y de instrumentos de regulación sustraídos en gran parte al control social y político— el cuidado de regular el sistema social *en tanto que sistema autonomizado*, según unos criterios de racionalidad que no coincidían con los intereses propios de ninguna de las clases en lucha, procurándoles a todas unas ganancias y unas satisfacciones tangibles.

El Estado-providencia —que Jacques Julliard, de forma más apropiada, ha llamado el socialstatismo<sup>5</sup>— debe ser entendido, por tanto, como un *sustitutivo de sociedad*<sup>6</sup>. A falta de una sociedad capaz de autorregularse, el Estado ha regulado, durante veinticinco años de compromiso fordista, la expansión económica y el funcionamiento del mercado, ha institucionalizado la negociación colectiva del compromiso entre clases (rebautizadas «interlocutores sociales»), ha hecho socialmente tolerable y materialmente viable el despliegue de la racionalidad económica gracias a las mismas reglas y a los mismos límites que él le imponía.

Sin embargo, nunca ha sido *productor de sociedad* y no podía serlo. La redistribución fiscal de los «frutos de la expansión», los sistemas de previsión social, de seguridad obligatoria, de protección, etc., suplían bien que mal la disolución de las solidaridades y los vínculos sociales, no creaban solidaridades nuevas: el Estado, de manera tan poco directa y visible como era posible, redistribuía o reasignaba una parte de la riqueza socialmente producida sin que se estableciera ningún vínculo de *solidaridad viva* entre los individuos, los estratos y las clases. Los ciudada-

nos no eran los sujetos activos del socialismo; eran los administrados los objetos de él, en calidad de beneficiarios, de cotizantes y de contribuyentes.

Este divorcio entre el Estado-providencia y los ciudadanos era inevitable, puesto que las causas del déficit de sociedad propio del capitalismo de mercado permanecían intactas. El socialismo, en efecto, se consideraba expresamente un modo de gestión política del capitalismo de mercado, del que no tenía la intención de mermar ni su sustancia ni su hegemonía sobre las relaciones sociales. Estas debían seguir siendo esencialmente unas relaciones mercantiles, aun cuando los mercados en cuyo seno se daban eran administrados de lejos y desde arriba por unas intervenciones reguladoras del Estado. Ahora bien, el mercado es fundamentalmente el lugar donde se enfrentan unos individuos dispersos buscando cada uno su propio beneficio. Mercado y sociedad son fundamentalmente antinómicos. El derecho de cada uno a buscar soberanamente su beneficio implica que no se le impone ninguna obligación ni restricción en nombre de un «interés superior de la sociedad» o de unos valores trascendentes. La «sociedad de mercado» es una contradicción en los términos: se supone que es el resultado de la lucha de cada uno contra todos. Resultante exterior de unas actuaciones individuales e independiente de toda voluntad humana, no tiene otra realidad que la estadística.

Sin embargo, al ser el mercado incapaz de perpetuar por sí mismo las condiciones de su funcionamiento autónomo, y no siendo generalizable el derecho soberano de cada uno a buscar su propio beneficio si no es a condición de estar limitado por unas reglas jurídicas, la «sociedad de mercado» no puede prescindir del Estado: no puede prescindir de un aparato del Derecho que delimite las soberanías individuales de manera que la soberanía de cada uno tenga como límite el derecho del otro. Este aparato del Derecho debe necesariamente ser independiente de los propios individuos e independiente del poder político. La «sociedad de mercado» exige, pues, por su propia naturaleza, la escisión del Derecho y las costumbres, la separación del Estado y la sociedad civil, y la autonomía del Estado en relación con los individuos y con el poder político. El *rechazo de Estado* propio de la ideología liberal debe entonces ser entendido como la expresión indirecta del *rechazo de sociedad* inherente al capitalismo liberal.

El «compromiso fordista» constituía, pues, un acuerdo fundamentalmente inestable. El Estado se había dotado de instrumentos de intervención y regulación que, conformes con el interés del capitalismo de mercado tomado globalmente, no eran menos contrarios al interés de cada capitalista particular. Este Estado activo, tecnocrático e intervencionista no era aceptado por la burguesía más que en razón de su capacidad para asegurar la expansión económica en una relativa paz social. En efecto, en un sistema de expansión continua, el beneficio de cada uno deviene compatible con el de todos: todo el mundo gana. Pero cuando no hay expansión, la economía de mercado vuelve a ser un juego de suma nula: cada uno se ve en la imposibilidad de asegurarse en él un beneficio si no es en detrimento del otro. La interrupción de la expansión económica ha hecho, pues, caduco el «compromiso fordista». El Estado tecnocrático, que era el artífice indispensable de dicho compromiso, ha perdido su legitimidad a los ojos de la burguesía. No podía conservar su poder de regulación y arbitraje sino restringiendo el juego del mercado más de lo que lo había hecho hasta entonces y sustituyendo el capitalismo de mercado por un capitalismo administrado, cada vez más cercano al capitalismo de Estado. Lo que significaba la prueba de fuerza con la burguesía.

Conocemos lo que ha sucedido después. La prueba de fuerza no ha sido intentada o rápidamente se ha parado en seco. Y es que el poder de regulación de los Estados nacionales ha sido tomado por el flanco por la internacionalización del capital y, sobre todo, por la mundialización del mercado financiero. Para conservar su poder de intervención económica, las tecnocracias nacionales no habrían tenido que enfrentarse solamente a la burguesía nacional, sino también a las burguesías financieras y a los Bancos Centrales del conjunto de los países capitalistas industrializados. La apertura de las economías nacionales al mercado mundial y la exacerbación de la competencia internacional se convertían así para los burgueses nacionales en un arma soberana contra el intervencionismo estatal a escala de cada país. Sólo una coalición transnacional de las izquierdas sobre unos objetivos políticos comunes habría podido resistir de forma duradera al internacionalismo del capital. Esta coalición no vio la luz del día: la mayoría de los partidos de izquierda tenían como única ambición apoderarse del aparato del Estado y conservar el con-

trol del mismo. Los aparatos de los partidos razonaban en términos de posiciones de poder en las estructuras de poder nacionales, sin darse cuenta de que esas estructuras nacionales se vaciaban de su sustancia y los lugares de decisión se desplazaban.

El mercado, o mejor, la apertura de las economías nacionales a un mercado mundial sustraído al poder regulador de los Estados nacionales, volvía a encontrar así su función *política* original: impedir un control político de la economía. La «coacción exterior», que no era otra cosa que la ley del mercado bajo una forma aparentemente irresistible, parecía imponerse a los individuos, a los pueblos y a los Estados como una «fuerza superior»<sup>7</sup>. Puesto que aparentemente escapa al poder de los hombres, no había que hacer otra cosa más que inclinarse ante ella. Nadie, ni los gobiernos, ni el empresariado, ni el capital financiero, debía ser considerado responsable de las tensiones que imponía la competencia en el mercado mundial.

El mercado y la «coacción exterior» volvían así a ser, como muy bien lo ha demostrado Bernard Manin, «unos principios de orden y de gobernabilidad». «Si no hay nadie a quien los individuos puedan considerar responsable de su suerte, los actores se verán llevados a aceptar lo que les suceda, sea lo que fuere. (...) El mercado proporciona, pues, un principio muy eficaz de limitación del poder político; puesto que constituye una instancia de regulación que escapa a la influencia de los diferentes agentes»<sup>8</sup>.

Tenemos aquí la explicación de la crisis, del retroceso y del malestar de la izquierda europea. Desde el momento en que se acepta que el mercado impone la «competitividad» como imperativo primero e irresistible, es necesario, como lo advertía Karl Polanyi, «que la sociedad sea gestionada en tanto que auxiliar del mercado». El Estado-providencia debe, pues, ser desmantelado; la economía, «desregulada»; la ideología capitalista-liberal tiende a convertirse en hegemónica, y la izquierda, en la medida en que se ha identificado con el socialstatismo, se encuentra a la defensiva, sin programa, ni proyecto, ni perspectiva. Cuando se mantiene en el poder, se lo debe a menudo a su capacidad (en Italia, en Austria, en España) para hacer aceptar al movimiento obrero la necesidad de reformas (o de contrarreformas) liberalizadoras. Gobierna en nombre de la eficacia y de la coherencia tecnocrática. Encarna el arte de la mediación entre la

«coacción exterior» por una parte y los intereses de los estratos asalariados por la otra. En resumen, no tiene ya de izquierda, o de socialismo, más que el nombre, al que desacredita. Las condiciones de su renacimiento se desprenden de este análisis.

La primera de estas condiciones es el internacionalismo o, si se prefiere, una concepción transnacional, supranacional e internacional de las acciones y de las políticas que hay que llevar a la práctica. «O bien la izquierda se revitaliza en tanto que *fuerza europea*, o bien desaparece de la escena, después de su inscripción en el cuadro de honor»<sup>9</sup>, advierte Peter Glotz. En otras palabras, o bien se une para imponer el nacimiento de un «espacio social europeo» sobre la base de un sistema de legislaciones, de protecciones y de políticas sociales comunes para todos los países y que se desarrolle hacia unos objetivos comunes, o bien se verá reducida a sufrir o a avalar en cada país la regresión social a la que la «coacción exterior» seguirá sirviendo de coartada.

La segunda condición es que la izquierda presente un proyecto de sociedad que trascienda hacia unos intereses comunes los divergentes intereses inmediatos de los diferentes estratos de trabajadores y de parados. Esta no es una tarea nueva: el movimiento obrero y la izquierda política que de él proviene han tenido que asumirla desde su origen. Y no han podido llegar a hacerlo más que apelando, por encima de los intereses corporativos más directos, a las motivaciones morales, culturales y políticas de los hombres y las mujeres: a su necesidad de dar sentido, a su necesidad de «ideal». Esta necesidad no acierta a expresarse actualmente sino por medio de movilizaciones que tienen por objeto afirmar unos valores fundadores de la izquierda (paz, libertad e integridad de las personas, igualdad de derechos y oportunidades, etc.). No le es posible expresarse si no es fuera del marco de los partidos políticos, tanto se confunden éstos con maquinarias para gobernar y administrar que bloquean toda posibilidad de debate sobre los fines de la sociedad. A unos aparatos políticos sin valores que los rijan se oponen así unos valores regidores sin traducción política. Los valores fundadores de la izquierda tienden a buscar un espacio en las Iglesias y las asociaciones.

Ahora bien (cito una vez más a Peter Glotz),

«la izquierda europea tiene al alcance de la mano una utopía concreta que podría movilizar a millones de personas:

la reducción del tiempo del trabajo. Una reducción del tiempo del trabajo concebida no sólo como el instrumento tecnocrático de un reparto más justo del trabajo, sino también como la vía hacia una sociedad diferente que procure a las personas más *tiempo disponible*. La oportunidad histórica que aquí se nos ofrece no se ha presentado jamás en la historia de la humanidad: procurar que el tiempo de que cada uno dispone para su búsqueda del sentido sea más importante que el tiempo de que tiene necesidad para su trabajo, sus diversiones y su descanso. ¿La izquierda ya no tiene un fin? He aquí uno: no sobre el papel, sino algo que ya constituye el envite de las luchas sociales... Deberá ser posible hacer de la lucha que llevan a cabo los obreros metalúrgicos alemanes por una reducción sistemática del tiempo del trabajo, *sin* pérdida de salario, el tema de toda la izquierda europea; hacer de ella no una cuestión particular de política social sino el terreno de una acción superior de carácter político, cultural, creadora de sociedad. Una nueva política del tiempo: esto no es la apuesta separada de una lucha que concierna a una categoría determinada de personas, sino una idea humanista que trasciende las divergencias sociales. Sería el objetivo más importante en el programa de un movimiento político que no se avergonzara de invocar la idea de emancipación»<sup>10</sup>.

En esto, la convergencia es casi perfecta entre el SPD alemán, el PCI y los principales sindicatos italianos, que se ponen como objetivo la semana de 30 horas hacia finales del siglo<sup>11</sup>, y las izquierdas (incluida la socialdemocracia), así como los sindicatos holandeses, cuyo objetivo es la semana de 25 horas con desarrollo de actividades sin fin económico y redistribución de las tareas domésticas entre la mujer y el hombre.

Queda, por supuesto, la cuestión de las modalidades y los medios. Y es en esta cuestión donde recae lo esencial del debate entre los componentes de la izquierda, por una parte, y entre la izquierda y la derecha, por otra. La reducción del tiempo del trabajo puede, en efecto, según sus formas, reducir las desigualdades o incrementarlas, aumentar la inseguridad o la seguridad, ser un factor de inserción o de exclusión social. Puede ser: 1.º, igual para todos o diferenciada; 2.º, general o selectiva; 3.º, calculada

a escala de la semana, del año o de la vida activa; 4.º, acompañarse del aumento, el mantenimiento o la reducción de los ingresos; 5.º, romper, flexibilizar o mantener el vínculo entre derecho al trabajo y derecho a unos ingresos. Sus modalidades implican unas opciones fundamentales de sociedad. Voy a tratar de aclarar las apuestas examinando sucesivamente las cinco variables anteriormente reseñadas.

## LA REDUCCION DEL TIEMPO DEL TRABAJO, APUESTAS Y POLITICAS

### 1. LA ESTRATEGIA DE LAS FECHAS-DIANAS

Hasta ahora, el tiempo del trabajo ha sido reducido de una manera diferenciada en sumo grado: para los unos, ha caído a cero; para los otros, no ha cambiado. Esta diferenciación ha sido el resultado de una extrema selectividad de las contrataciones y los despidos. Ha producido formas nuevas de diferenciación y de exclusión sociales, ha agravado la desigualdad. Todo sucede como si la reducción del tiempo del trabajo estuviera concentrada sobre una fracción restringida de la población.

Evidentemente, pueden considerarse unas formas menos extremas de diferenciación. Así actúan los autores que, con una óptica estrictamente económica, hacen depender la duración del trabajo de unos aumentos en la productividad realizados en las diferentes empresas. Los horarios podrían ser reducidos, según ellos, con una compensación salarial íntegra o parcial, allí donde la productividad progrese rápidamente pero no en las actividades en que su progresión sea escasa o nula. Imaginemos el resultado de una tal política: la sociedad seguirá escindiéndose con, por un lado, una aristocracia del trabajo que, en las ramas de alta productividad, ganaría tanto o más por 20 a 30 horas semanales que la masa de los trabajadores y, sobre todo, de los trabajadores que, en los hospitales, la enseñanza, la restauración, la distribución, seguirían estando sujetos al tiempo completo tradicional.

Una de las funciones de una política del tiempo es precisamente la de repartir las economías de tiempo de trabajo según unos principios que no sean de racionalidad económica sino de

justicia. Estas economías son obra de la sociedad entera. La tarea política consiste en distribuir las a escala de la sociedad entera de forma que cada uno y cada una se beneficie de ellas.

Esta distribución, o dicho de otro modo, esta reducción igual para todos del tiempo *medio* del trabajo, implica evidentemente una redistribución continua de la mano de obra entre los distintos sectores de la producción: aquellos en los que los aumentos de productividad sean cortos deberán aumentar sus efectivos, los otros deberán reducirlos, *como no han dejado de hacerlo. Pero los reducirán menos rápidamente que en el pasado, mientras que los sectores con baja productividad aumentarán los suyos de forma más rápida.*

Evidentemente, la redistribución de los efectivos entre los distintos sectores no se hará de manera espontánea. Supone una política de previsión y una política de formación, planificada en función de fechas-dianas: por ejemplo, la reducción escalonada del tiempo del trabajo en cuatro horas cada cuatro años. ¿Qué necesidades cuantitativas y cualitativas de personal ocasionará esto en los diferentes sectores? ¿Qué tipos y programas de formación? ¿Qué reformas de los métodos y de los programas de educación, de aprendizaje, de enseñanza serán necesarias para que las gentes puedan y quieran conseguir las cualificaciones precisas? Es éste un conjunto de problemas que todos los grandes programas (los programas de armamento al inicio de las grandes guerras; el programa atómico, militar y civil; el programa espacial; el programa informático; los programas industriales sucesivos del MITI en Japón, etc.) han tenido que resolver y han resuelto. Actualmente, *no hay industria, administración, servicio público ni empresa dignos de estos nombres que no deban planificar con cuatro años de antelación sus necesidades cualitativas y cuantitativas de mano de obra; y si los hay que no son capaces de hacerlo, es tiempo de que lo sean.*

La diferencia, naturalmente, está en que no se trata ya de programas aislados; sino de una puesta en movimiento de toda la sociedad con miras a un plazo término que concierne a todo el mundo. Los programas y sus objetivos no podrán ser decididos y ejecutados tecnocráticamente, por decretos emitidos desde arriba. Su elaboración deberá apelar a la imaginación, a la cooperación, a la capacidad de innovación y de autoorganización de todos los niveles, en los talleres, las oficinas, las escuelas, los ser-

vicios municipales, las secciones sindicales, los círculos de calidad, los comités de empresa, las asociaciones de padres de alumnos, etc.: «¿Cómo imagina usted su puesto de trabajo, su taller, su oficina, su servicio, después de la introducción de la semana de 35 (o de 32 o de 28) horas? ¿Qué cambios en la organización del trabajo, los equipamientos, los horarios, los efectivos, juzga usted deseables, útiles, necesarios, teniendo en cuenta las transformaciones técnicas previsibles?» La renovación del debate y de la participación políticos, pero también la movilización de los tesoros ocultos de creatividad y de capacidad de los asalariados, serán el resultado de la discusión colectiva de este género de preguntas.

## 2. MENOS, MEJOR, DE OTRA MANERA

La reducción *generalizada* del tiempo del trabajo se corresponde con una elección de sociedad por sus dos objetivos inseparables: a) que todo el mundo trabaje cada vez menos con el fin de que todo el mundo pueda trabajar y desarrollar fuera de su trabajo las potencialidades personales que no encuentran su realización en éste; b) que una proporción mucho más importante de la población pueda acceder a unas tareas profesionales cualificadas, complejas, creadoras, responsables, que permitan evolucionar y renovarse continuamente. Es en estas últimas actividades, en efecto, donde los aumentos de productividad son más lentos. Es, en consecuencia, en las actividades cualificadas donde la reducción del tiempo del trabajo crearía mayor cantidad de empleos suplementarios, permitiendo a la vez democratizar competencias que acaparan unas corporaciones elitistas <sup>12</sup>.

Este segundo fin es evidentemente combatido por las élites profesionales que obtienen su poder y sus privilegios del monopolio que ejercen sobre determinadas competencias. Así es como Albin Chalandon, en la época en que era presidente del grupo Elf, afirmaba en un artículo en *Le Monde* que un directivo que no trabaje sesenta horas a la semana no puede cumplir correctamente con sus obligaciones. Entendámonos: solamente es pensable una reducción selectiva para los trabajos de ejecución taylorizados y rutinarios. Ahora bien, son estos trabajos precisamente los que tienden a eliminar la revolución técnica. La divi-

sión de la sociedad en una élite hiperactiva, en posesión de todas las competencias y todos los poderes, y una masa dedicada a las ocupaciones temporales, discontinuas e ingratas, sería, pues, inevitable.

Esta tesis que Chalandon defendía implícitamente es defendida explícitamente por algunos representantes sindicales de la élite del trabajo. Según ellos, donde quiera que hay elaboración, innovación, responsabilidad, inversión personal en la tarea, el trabajo seguirá ocupando plenamente la totalidad del tiempo de que disponen los profesionales. No habrá lugar para ninguna otra cosa en sus vidas. La creación se hará necesariamente al precio de una pasión exclusiva por el trabajo profesional. La reducción del tiempo del trabajo tendría, pues, como efecto, por una parte, yugular la invención y la creación, y, por otra, impedir la recualificación y la reprofesionalización de las tareas; dicho de otra manera, la superación del taylorismo. Conclusión: no hay que reducir el tiempo del trabajo; eso sería frustrar a aquellos que «perciben el trabajo como un placer»<sup>13</sup>.

Así, la glorificación del trabajo de las élites profesionales sirve de coartada al rechazo del mejor reparto del trabajo y las competencias. La brillante cultura de los especialistas (en alemán: *Expertenkultur*) totalmente acaparados por su especialidad es considerada como insuperable y la figura del «especialista sin espíritu, hedonista sin corazón» como la única posible. Sólo podría finalmente tenerse en cuenta una reducción selectiva del tiempo del trabajo selectivo para las tareas monótonas, penosas, insalubres o que afecten al sistema nervioso; es decir, precisamente para las personas que, en razón de su baja cualificación y de sus bajos ingresos, son las peor pertrechadas para sacar partido de su tiempo disponible de una manera creadora de sociedad y de cultura.

Ahora bien, la tesis central en la que se apoya la argumentación elitista es falsa. No es cierto que el perseverante ardor en el trabajo sea la condición del éxito profesional y de la creatividad. Cuanto más cualificado es un trabajo más necesidad de tiempo tiene la persona que lo hace para poner al día sus conocimientos, renovarse, permanecer abierta y receptiva diversificando sus centros de interés. Esto vale para los enseñantes, los profesionales de la salud, los científicos y técnicos, los dirigentes de empresa, etc. Esto vale en particular en las empresas de pun-

ta. Para evitar el cansancio y el espíritu de rutina, la dirección impone en ellas desplazamientos, rupturas en el ritmo de vida, vacaciones: viajes de estudios, períodos de práctica en filiales en el extranjero, seminarios internacionales, año sabático. Los períodos de prácticas, seminarios, etc., no tienen como fin perfeccionar a cada uno en su especialidad, sino que, por el contrario, lo más frecuente es que no tengan ninguna relación directa con su trabajo, con el fin de incitarle a intercambiar ideas, a tomar perspectiva, a ensanchar su horizonte, a vivificar su imaginación<sup>14</sup>.

Se trata aquí de reducciones sustanciales, aunque disfrazadas, de la duración del trabajo. Esta tiende, de hecho, a ser tanto más baja (especialmente en la investigación o la concepción) cuanto más elevados son el nivel de cualificación y la creatividad. ¿Se querrá sostener que, para el personal de alto nivel, viajes, seminarios, prácticas de un arte, trabajos manuales, paseos por el bosque, obras de ciencia-ficción forman parte integrante de su trabajo? El argumento se volvería contra sus autores. Porque sería postular que el tiempo y las actividades necesarias para la «reproducción de la fuerza de trabajo» —que en este caso consiste en imaginación, reflexión crítica, etc.— forman parte integrante del propio trabajo. Y por consiguiente que yo trabajo en mi sueño, durante mis paseos, mis conversaciones con los amigos, escuchando música o (como Seymour Cray) cavando galerías subterráneas con la pala y el pico, puesto que es en esos momentos cuando, a veces, me vienen las ideas. Y que, por tanto, el salario no debe depender de una *cantidad de trabajo directo medible*, sino de las *necesidades de la persona*, que son mucho más ricas y complejas que su trabajo profesional directo. *Pero yo no digo otra cosa que esto*: trabajar menos (en número de horas dedicadas al trabajo profesional directo) es trabajar mejor, sobre todo en las profesiones innovadoras o en continua evolución. Es, pues, *también en esas profesiones* donde la reducción del tiempo del trabajo es posible y deseable (a condición, bien entendido, de estar en gran medida autodeterminada y autogestionada en sus modalidades. Volveré sobre este punto). En esas profesiones *también* la actividad puede ser repartida entre un número mucho más importante de personas.

La cosa es importante, porque de la diversificación de los centros de interés de los trabajadores más cualificados es de la que



depende, *en un primer tiempo*, el desarrollo de una cultura capaz de situar el trabajo con fin económico en una concepción más amplia del sentido de la vida.

### 3. TRABAJO INTERMITENTE, DOMINIO DEL TIEMPO

La reducción del tiempo del trabajo tiene una calidad muy diferente según que se libere tiempo a escala de la jornada, de la semana, del año o de la vida activa; y sobre todo según que las zonas de tiempo liberado puedan o no ser elegidas por cada uno(a). La reducción lineal del tiempo de trabajo, con el mantenimiento de horarios cotidianos rígidos y uniformes, es la menos prometedora y la menos eficaz de las posibilidades de liberar tiempo. Porque, evidentemente, es imposible introducir de manera uniforme en las empresas y para todo el personal la semana de 35, o 30, o 25 horas en cinco días. En cambio, es completamente posible introducir para todo el mundo una duración anual del trabajo de 1.400, ó 1.200, o 1.000 horas por año (en lugar de las 1.600 horas actuales), repartidas a elección entre 30, 40 ó 48 semanas o también entre 120 a 180 días que, en cada taller, oficina, servicio o empresa, los miembros del personal se repartirían en el curso de reuniones trimestrales o mensuales, en función a la vez de las obligaciones técnicas y de las necesidades o deseos de cada uno(a): la edad, la situación familiar, la distancia hasta el lugar de trabajo, el proyecto de vida, etc., pudiendo darse un derecho de preferencia sobre determinadas zonas horarias, sobre determinados días de la semana o meses del año.

Es fácil ver la implicación: la *desincronización* de los horarios y de los períodos de trabajo es la condición indispensable de una reducción sustancial de su duración. Si se quiere repartir un volumen de trabajo decreciente entre un número creciente (o incluso constante) de personas, es prácticamente imposible que éstas estén todas presentes en su lugar de trabajo los mismos días, a las mismas horas<sup>15</sup>. Cuanto más corto llegue a ser el tiempo del trabajo de cada uno, más tendencia tendrá el trabajo a convertirse en *intermitente para todos*, ya sea a escala de la semana (de cuatro, luego de tres días), ya sea a escala del mes, o del trimestre, o del año, o incluso del quinquenio.

La actual duración *anual* media del trabajo, que es de 1.600 horas para un tiempo completo, corresponde a 200 jornadas o a

40 semanas o a nueve meses y cuarto de un tiempo completo normal, lo que no impide en modo alguno que los asalariados reciban su pleno salario cada mes, a lo largo de todo el año. No hay ningún motivo para que la reducción del tiempo del trabajo a 1.400, 1.200 y luego a 1.000 horas al año no permita a aquellos y aquellas que lo deseen organizar su empleo de tiempo a escala del año, por ejemplo, de manera que liberen unos períodos continuos más importantes de tiempo disponible, períodos en el curso de los cuales sus plenos ingresos seguirán estando asegurados, lo mismo que actualmente lo están durante las vacaciones pagadas de cualquier tipo.

La ventaja es evidente: la liberación de un tiempo fraccionado —unas horas a la semana, unas jornadas al mes, unas semanas repartidas a lo largo del año— dará lugar sobre todo a una extensión de los entretenimientos pasivos y del tiempo dedicado a las tareas domésticas; la puesta a disposición de un espacio de tiempo sin solución de continuidad (varias semanas, varios meses) permite la realización o la puesta en marcha de un proyecto. Y es el desarrollo de proyectos, individuales o colectivos, artísticos o técnicos, familiares o comunitarios, etc., lo que una «sociedad de cultura» se aplicará a facilitar, en especial a través de la red de los equipamientos culturales que instale.

Considerando una discontinuidad cada vez más acentuada del trabajo con fin económico, lo que propongo no es una innovación radical. Esta creciente discontinuidad es una tendencia ya instalada. Toma la forma de la precarización del empleo, del trabajo temporal y estacional, de los cursillos de formación o de reconversión profesional, de los contratos de interinos, etc. Toma la forma, por otra parte, de la semana corta o del mes corto: por ejemplo, 30 horas semanales en tres días, pagadas como un tiempo completo; o 20 a 24 horas en dos días (sábado y domingo), dando derecho al salario de una semana completa (fórmula particularmente apreciada por los estudiantes y los artistas); o también una semana de vacaciones por mes, fórmula introducida por grandes firmas japonesas. Yo propongo, pues, que el sindicalismo y la izquierda política se adueñen de esta tendencia a la discontinuidad y, haciéndola objeto de negociaciones y luchas colectivas, la transformen en fuente de una libertad nueva, mientras que actualmente es fuente sobre todo de inseguridad.



De hecho, como lo demostraba un excelente estudio de Christian Topalov, el derecho al trabajo intermitente ha sido vivido como una libertad hasta la invención del paro, en los años 1910:

«Estar empleado de forma duradera por la misma empresa y trabajar regularmente a lo largo de todo el año, a veces incluso de toda la semana, es una experiencia ajena a la mayor parte de los obreros de oficio de las fábricas de la gran ciudad... Los mismos obreros que se sublevaron contra la falta de trabajo no parecen, sin embargo, desear el empleo permanente ni el trabajo continuo que para muchos producirá la venidera racionalización industrial. Las quejas de los patronos contra la celebración del *Saint-Lundi* en Francia y del "*St. Monday*" en Inglaterra no son otra cosa que uno de los indicios de prácticas de absentismo muy comunes en el curso de los períodos de empleo. En determinados oficios, los mejores obreros parecen muy decididos a hacer su semana en tres o cuatro días de trabajo intensivo y a no volver al taller o a las obras de construcción más que cuando ellos lo deciden. Son, en la metalurgia de París, los "sublimes simples" de los que Poulot nos dice que no trabajan mientras tienen dinero, y los "verdaderos sublimes" que se ganan la vida con dos semanas de tres días y medio»<sup>16</sup>.

La noción de paro, recuerda Topalov, fue inventada expresamente para luchar contra la práctica del trabajo discontinuo y eliminar a esos trabajadores intermitentes que, con frecuencia, preferían perder unos salarios para «ganar independencia frente al patrón y, más ampliamente, frente al salariado». El objetivo de la red nacional de oficinas públicas de empleo, de las que William Beveridge preconiza la creación en 1910, era «simplemente destruir una categoría popular», la de los trabajadores intermitentes: era preciso que se convirtieran o bien en asalariados regulares a pleno tiempo o bien en parados completos. La oficina de empleo procuraría trabajo solamente a aquellos que aceptarían trabajar seis días a la semana; se negaría a dar trabajo a los que quisieran trabajar de manera discontinua<sup>17</sup>.

Se habrá observado que, contrariamente a lo que afirmaban los patronos y a lo que insinuaba Beveridge, los trabajadores in-

termitentes no eran necesariamente holgazanes, «incapaces y no merecedores». El trabajo intermitente era un «modo de vida» que muchos obreros de oficio practicaban por gusto tanto o incluso más que por necesidad. Entre aquellos que, en la reparación naval británica, preferían «trabajar día y noche durante cortos períodos» y luego no trabajar más durante un cierto tiempo, «la mayor parte son los mejores obreros», decía en 1907 un secretario sindical, diputado laborista<sup>18</sup>. Encontramos en esto el gusto por el trabajo espasmódico, muy generalizado hoy en día entre los informáticos. La abolición del derecho al trabajo intermitente intentaba expresamente suprimir una libertad obrera: la de la autogestión del tiempo (*Zeitsouveränität*), la de la autodeterminación por cada uno de su ritmo de vida.

La aspiración a esta libertad no ha desaparecido en modo alguno. Así, un estudio italiano sobre los jóvenes señala que

«incluso entre los estudiantes universitarios de condición modesta, encuestas recientes han mostrado que el deseo de instruirse es, con la mayor frecuencia, desinteresado, independiente de la preocupación por las salidas y la carrera, y que la profesión más buscada es la que deja mucho tiempo libre para las actividades culturales... Los jóvenes dan también a menudo la preferencia al tiempo parcial, a los contratos precarios o de una duración determinada, a la posibilidad de cambiar frecuentemente de trabajo o de alternar trabajos diferentes... Una cierta precariedad en el empleo no es sólo fuente de angustia, sino que también permite al joven sentirse más libre, más disponible al cambio, menos "encajado" en un trabajo que amenaza con absorberlo y, por tanto, con definir de manera irreversible su identidad»<sup>19</sup>.

Lo que vale para la libertad de auto-organizarse el tiempo a escala del año vale *a fortiori* para la libertad del auto-organizarse a escala de la jornada, de la semana, del mes: es decir, para la aspiración a los horarios libres. En efecto, la mejor organización del tiempo a escala de la jornada, de la semana, del mes, no será la misma para una persona solitaria que para una joven pareja: para unos padres de niños en edad escolar o pre-escolar; para unas personas que, junto a su trabajo, quieren continuar o

reanudar unos estudios o construir ellas mismas su casa, o buscarse una actividad artística, militante, asociativa, etc., sin relación con su trabajo.

Así los funcionarios de Quebec han terminado por obtener el mes de ciento cuarenta horas, siendo libres los horarios cotidianos y semanales. Algunas grandes empresas alemanas han suprimido toda obligación horaria para sus empleados: el trabajo de la semana se distribuye el viernes y debe ser vuelto a distribuir el viernes siguiente: y eso es todo. En algunas empresas medianas de la mecánica o de la construcción eléctrica se ha introducido también un sistema de horarios enteramente libres: se ha hecho a cada puesto independiente de los otros y dispone de una provisión de piezas. Por supuesto, la supresión de las obligaciones horarias cotidianas y semanales no es generalizable por el momento. El trabajo intermitente a escala del mes o del año, por el contrario, puede ser generalizado y deberá serlo para hacer posible una política de liberación del tiempo.

Lo sé: algunos sindicalistas objetarán que la desincronización y la discontinuidad del trabajo harán imposible la actividad sindical. Pero ésta se hace imposible de cualquier manera *en su forma habitual*. La «flexibilización» de los horarios, versión patronal de la desincronización; la multiplicación de los interinos, de los subcontratantes efímeros, de las mini-empresas estacionales, versiones patronales del trabajo intermitente, hacen cada vez más difíciles la organización, la información y la reunión en los lugares de trabajo. Porque la gran unidad taylorizada, con sus decenas de millares de obreros presentes en el mismo lugar de trabajo, a las mismas horas, durante todo el año, está en vías de desaparición; el sindicalismo de masa, sus ocupaciones de fábricas, sus huelgas escalonadas, están destinadas a desaparecer. El sindicalismo únicamente sobrevivirá si cambia. Y cambiar quiere decir encuadrar en un dispositivo de salvaguardias y seguridades colectivas las tendencias a la individualización y a la desincronización de los horarios, de manera que con ello se creen nuevas libertades para los trabajadores, no para los patronos. Oponerse a esas libertades con el pretexto de que sustraen a los trabajadores a la influencia de los sindicatos es plantear mal el problema: es el sindicato el que está al servicio de los intereses de los trabajadores, no a la inversa. Si el sindicato no puede tomar contacto con todos ellos al mismo tiempo en el lugar de tra-

bajo, será preciso que lo tome en otra parte; que habilite en los barrios, en el tejido urbano, unos espacios que la gente tenga ganas de frecuentar porque encuentra en ellos lo que le falta, lo que le interesa, lo que corresponde a su necesidad de fraternidad, de consulta mutua, de intercambios, de desarrollo y creación culturales. No podrá, pues, contenerse con tener en las ciudades y en las grandes empresas unos servicios poco atractivos abiertos a horas fijas. Le será necesario disponer de unas «casas para todos» abiertas hasta las últimas horas de la noche, que ofrezcan a los trabajadores tanto como a los parados y a sus familias, a los que están de vacaciones, a los retirados, a los adolescentes, a los padres jóvenes, lugares de encuentro, bolsas de intercambios de servicios y de productos, talleres de reparación, cursos, conferencias, cursillos de formación, cine-clubes, etc., a la manera de las universidades populares, de los *community centres* británicos, de las «escuelas de producción» danesas. Le será necesario oponerse *prácticamente* a la idea de que fuera del trabajo remunerado no puede haber otra cosa que inactividad y aburrimiento; lo mismo que le será necesario ofrecer una alternativa positiva al consumo de cultura comercial y diversiones. En suma, deberá restablecer la tradición de las cooperativas, asociaciones y círculos de cultura obrera de la que originalmente nació; convertirse en un lugar donde los ciudadanos debatan y decidan las actividades auto-organizadas, los servicios cooperativos, los trabajos de interés común que ellos llevarán a cabo por y para sí mismos.

#### 4. ¿CON O SIN PÉRDIDA DE INGRESOS?

Desde el inicio de la presente crisis, la producción social no ha dejado de aumentar, la cantidad de trabajo remunerado no ha dejado de disminuir. Una cantidad creciente de riqueza se crea, por tanto, con una cantidad decreciente de trabajo. Pero tanto el aumento de las riquezas como las economías de tiempo de trabajo están cada vez peor repartidos. Una *política* de reducción del tiempo de trabajo tendrá como fin hacer que toda la población se beneficie del aumento de las riquezas creadas y de las economías de tiempo de trabajo realizadas a escala de la sociedad. Dicho de otro modo, la reducción del tiempo del tra-

bajo y el aumento del poder adquisitivo de las familias podrían continuar yendo a la par, como, de hecho, no han dejado de hacerlo: la duración del trabajo podría disminuir en un 8 a un 10 por 100 cada cuatro o cinco años; los ingresos reales podrían aumentar en la misma proporción<sup>20</sup>.

Pero puede considerarse también un aumento menor o incluso nulo de los ingresos reales a cambio de una reducción mayor del tiempo del trabajo y, por consiguiente, de una distribución de la cantidad de trabajo socialmente necesario entre un número cada vez más elevado de activos. Si ese número crece al mismo ritmo que la producción social (por ejemplo, un 2 por 100 al año), el poder adquisitivo no podrá ya ser aumentado; *pero podrá ser mantenido*. Solamente si el número de activos crece más deprisa que la producción social, como consecuencia de reducciones muy fuertes del tiempo del trabajo, podrá disminuir el poder adquisitivo; el reparto del trabajo se acompañará entonces de un reparto, en favor de los nuevos contratados, de una fracción (por otra parte muy baja) de los ingresos anteriores<sup>21</sup>. La progresión del poder adquisitivo podrá recuperarse cuando el paro sea reabsorbido y las reducciones del tiempo del trabajo hayan encontrado de nuevo un ritmo normal, igual al de la productividad disponible<sup>22</sup>. Pero ambas deberán continuar *al menos* a ese ritmo para evitar que reaparezca el paro. En resumen, la reducción del tiempo del trabajo debe poder hacerse *normalmente* sin pérdida de ingresos. La pérdida de ingresos no debe ser considerada como una necesidad más que en situaciones de urgencia y a título transitorio.

La compensación salarial integral no plantea, pues, problemas insalvables en el plano macroeconómico. Pero la dificultad consiste en transponer al plano microeconómico lo que, desde el punto de vista de la economía en su conjunto, parece ser evidente. La desorientación de numerosos sindicalistas procede de ahí: parten de la realidad de una empresa particular y consideran la reducción del tiempo del trabajo como una medida puntual que, en un momento dado, debe redistribuir entre un número más alto de personas una cantidad determinada de trabajo y de dinero. La reducción del tiempo del trabajo, sobre todo cuando debe crear empleos suplementarios o impedir despidos, se les aparece entonces como un *reparto* de un volumen dado de trabajo y de recursos. La disminución de los salarios se considera inevitable desde este punto de vista.

Esta es la razón de que yo haya hecho hincapié de entrada en que la reducción del tiempo del trabajo sin pérdida de ingresos debe ser entendida no como una *medida* sino como una *política* de conjunto continua. No se trata de redistribuir los empleos y los recursos que existen, sino *de gobernar, entrando en su dinámica, un proceso que exige cada vez menos trabajo pero crea cada vez más riquezas*. La lógica microeconómica exigiría que las economías de tiempo de trabajo se traduzcan, para las empresas que las llevan a cabo, en *economías sobre los salarios*: produciendo a menor coste, esas empresas serán más «competitivas» y podrán (en determinadas condiciones) vender más. Pero *desde el punto de vista macroeconómico, una economía que porque utiliza cada vez menos trabajo distribuye cada vez menos salarios, descende inexorablemente la pendiente del paro y la pauperización*. Para mantenerla en esa pendiente es preciso que el poder adquisitivo de las «familias» deje de depender del volumen de trabajo que consume la economía. Es necesario que la población, aunque cumpla un número decreciente de horas de trabajo, gane con qué comprar el volumen creciente de riquezas producidas: *la reducción del tiempo del trabajo no debe suponer disminución del poder adquisitivo*. Queda por saber cómo llegar a este resultado.

Un primer punto, ya lo he indicado, es que la reducción del tiempo del trabajo se haga por escalones plurianuales, según un calendario fijado de antemano. Debe ser decidida *ex-ante* y no *ex-post*. Debe ser el objetivo que la sociedad se da, y por consiguiente la variable independiente a la que van a ser llamadas a ajustarse las otras variables en un lapso de tiempo determinado. Es de esta manera como han sido introducidos la jornada de ocho horas, las vacaciones pagadas, los seguros sociales, el salario mínimo garantizado y, en otros dominios, las normas anti-contaminación, muy coactivas en Japón y Estados Unidos, o el «mercado único europeo», que no vería nunca la luz del día si se esperara, para decidirlo, que todo el mundo esté preparado. Anunciar que la duración del trabajo será reducida en cuatro o cinco horas semanales o en 200 horas anuales en cuatro o cinco años es incitar a llevar a cabo unos esfuerzos de imaginación, auto-organización, innovación, que no tendrán lugar si todo continúa como antes.

El segundo punto es que evidentemente resulta imposible esperar de todas las empresas que paguen unos salarios constantes

o crecientes por unas prestaciones de trabajo cada vez más reducidas. La cosa no plantearía ningún problema a las empresas fuertemente automatizadas en las que, desde ahora, el coste salarial no representa más del 5 al 10 por 100 del coste de producción total. Pero, a la larga, hará aumentar desmesuradamente los precios *relativos* de las producciones y servicios con fuerte intensidad de trabajo y débil crecimiento de productividad: agricultura y ganadería, construcción, cuidados sanitarios, enseñanza, servicios municipales, reparación, hostelería, etcétera.

Esta distorsión de los precios y el *handicap* de las empresas de mano de obra pueden ser evitados mediante el tipo de solución que Michel Albert proponía para el trabajo a tiempo parcial<sup>23</sup>: cada vez que la duración del trabajo se reduce, los salarios son rebajados en la misma proporción. Pero la pérdida que de ello resulta para el asalariado o la asalariada es compensada por una caja de garantía. Esto es lo que Guy Aznar denomina «el segundo cheque»<sup>24</sup>.

Este segundo cheque deberá remunerar las horas liberadas del trabajo con la misma tarifa que las horas trabajadas. Los convenios colectivos recaerán, pues, prácticamente sobre un nivel de ingresos de los que las empresas, a medida que disminuye la duración del trabajo, pagan una parte decreciente. En una economía cada vez más fuertemente automatizada, en la que el trabajo no es ya la fente principal de la riqueza, ni la duración del trabajo la medida de ésta, el segundo cheque tenderá a convertirse en la fuente con mucho más importante de ingresos. Mediante este rodeo, nos encontramos finalmente con un sistema que recuerda la «moneda de distribución» teorizada en los años de 1930 por Jacques Duboin y el movimiento distributista, y la idea de un «ingreso, o renta, social» que tiene como función no la de dar «a cada uno según su trabajo», sino garantizar la distribución de las riquezas socialmente producidas<sup>25</sup>. Volveré aún, más adelante, sobre la cuestión del vínculo entre renta social y trabajo y las condiciones de atribución de esta renta que, en una u otra forma, existe ya en casi todos los países industrializados. Lo que distinguirá a la izquierda de la derecha no será el montante de esta renta social, sino su vinculación o su falta de vinculación con un derecho al trabajo.

Para la financiación de una renta social, o segundo cheque, se han considerado diferentes fórmulas. Guy Aznar vuelve a to-

mar la idea de un «ingreso robótico» que ilustraba en Francia el informe Taddei y que defiende, por ejemplo, en Austria el ministro de Asuntos Sociales Alfred Dallinger. Se trata de una «renta pagada por la máquina y cuya recaudación y distribución están organizadas por el Estado»<sup>26</sup>; con otras palabras, de un impuesto sobre los aumentos de productividad debidos a la automatización. Pero tal impuesto tiene como resultado el aumento del coste para la empresa de las producciones automatizadas: todo ocurre como si las empresas que invierten en la automatización estuvieran obligadas luego a financiar el segundo cheque para todo el mundo<sup>27</sup>. Este sistema no puede dejar de tener un efecto disuasorio sobre las inversiones de productividad; obstaculiza, además, la transparencia de los costes.

Esta es la razón de que yo haya hecho la propuesta de crear un impuesto indirecto previamente deducido, a la manera de la TVA y del impuesto sobre los alcoholes, carburantes, tabacos, vehículos de motor, etc., no sobre los medios de producción sino sobre los productos y servicios, según una tasa diferenciada<sup>28</sup>. Este sistema de imposición frenará, por tanto, la baja continuada del precio relativo de las producciones rápidamente automatizables. Las gravará con un impuesto tanto más elevado (sean de origen extranjero o autóctono) cuanto más baja sea su deseabilidad social. Los impuestos serán deducibles de los precios a la exportación, la competitividad no se verá afectada por ellos.

Por tanto, un sistema de precios políticos vendrá a sustituir progresivamente al sistema de precios de mercado. Se trata aquí de una extensión de prácticas ya en funcionamiento en todas las economías modernas. Todas corrigen el sistema de los precios de mercado mediante una serie de impuestos (sobre los carburantes, los automóviles, los productos de lujo, etc.) y de subvenciones (a los transportes en común, las producciones agrícolas, la vivienda, los teatros, los hospitales, las guarderías infantiles, las cantinas escolares, etc.). Cuando los costes unitarios de las producciones automatizables tienden a ser desdeñables y su valor de cambio está amenazado de hundimiento, la sociedad debe inevitablemente dotarse de un sistema de precios políticos que refleje sus elecciones y sus prioridades en materia de consumos individuales y colectivos. Las elecciones de producción deberán hacerse finalmente en función del valor de uso de los productos, y el sistema de precios será la expresión de esas elecciones.

## 5. DERECHO A LA RENTA, DERECHO AL TRABAJO

Cuando el proceso de producción exige cada vez menos trabajo y distribuye cada vez menos salarios, la evidencia se impone progresivamente a todos: ya no es posible reservar el derecho a un salario únicamente a las personas que ocupan un empleo ni, sobre todo, hacer depender el nivel del salario de la cantidad de trabajo que cada uno hace. De ahí la idea de una renta garantizada independientemente del trabajo, o de la cantidad de trabajo, para todo ciudadano y para toda ciudadana.

Esta idea obsesiona ya al conjunto del mundo capitalista industrializado. Tiene tantos partidarios en la derecha como en la izquierda. Por recoger sólo la historia más reciente, fue (re)lanzada en Estados Unidos a finales de la década de los años cincuenta por algunos demócratas de izquierda y algunos libertarios, por un lado, y algunos neo-liberales (principalmente Milton Friedman) por el otro. A partir de finales de la década de los sesenta, se llevaron a cabo diversas experiencias locales de renta mínima garantizada en Estados Unidos. Richard Nixon presentó un proyecto de ley en este sentido que finalmente fue rechazado por escaso margen en 1972. Ese mismo año, George McGovern, candidato demócrata a la presidencia, introdujo en su programa la renta mínima garantizada. Su objetivo era remediar la miseria, más aparente en Estados Unidos que en otras partes debido a la carencia de un sistema de previsión social obligatorio a escala de todo el país. Se suponía que la renta mínima garantizada supliría dicha carencia. Los neoliberales europeos sueñan ahora con que dicha renta reemplace al sistema de protección social existente.

En Europa, la discusión sobre una renta no vinculada al trabajo se reavivó a comienzos de los años ochenta. En Holanda, Dinamarca y Gran Bretaña ya se había conseguido. Fue en Alemania Federal donde se desarrolló el debate más sostenido, a partir de 1982, bajo el impulso de los Verdes, a los que rápidamente se unieron en este punto algunos conservadores y algunos socialdemócratas. Todo el mundo estaba de acuerdo sobre el principio, formulado en estos términos por Claus Offe: «Hay que romper con una evolución que ha conducido a la mayoría de la población a depender, para su subsistencia, del mercado de tra-

bajo». Subsistencia que, a todas luces, el mercado de trabajo no podía ya garantizar. Dicho de otro modo, el derecho a la renta no podía ser confundido con el derecho al salario. No obstante, había que decidir si era preciso también disociar el derecho a la renta del derecho al trabajo (en el sentido económico).

Es sobre esta última cuestión como ha reaparecido progresivamente la divergencia derecha/izquierda, al menos en Alemania. En Francia, donde la renta garantizada era rechazada, todavía en 1983, como una «utopía» (en el sentido peyorativo del término), la mayor parte de la izquierda, del centro y de la derecha se han encontrado repentinamente de acuerdo sobre su necesidad (aunque no sobre su forma): Ayuda a Todo Desamparo (Aide à Toute Détresse, ATD), el abate Pierre, los Restaurantes del Corazón, la extensión de la mendicidad y de la indigencia habían dejado huellas. Están los y las que nunca habían trabajado; los y las que, a los 45 años, ya no trabajarán nunca; los minusválidos, los inestables, las familias uniparentales más o menos numerosas, etc. No es posible dejar hundirse a toda esta gente; se va, pues, «a hacer algo» y, en nombre de la urgencia, a combatir los efectos sin interrogarse sobre las causas.

La urgencia sirve de coartada para eludir todo debate sobre las opciones de la sociedad que aquí están en juego: ¿será el mínimo garantizado un paliativo temporal en espera de que las políticas de redistribución del trabajo den sus frutos? ¿Debe iniciar dicho mínimo la transición hacia una sociedad en la que el trabajo (en el sentido económico) llegue a ser intermitente para todos y en la que el segundo cheque garantice un nivel normal de vida durante los períodos en los que no se trabaje? ¿O será «el opio del pueblo que permita reducir a la inactividad y al silencio a un tercio de la población, con el fin de que los otros dos tercios puedan gozar con toda tranquilidad de la riqueza social»<sup>29</sup>? ¿Servirá para hacer socialmente tolerable una extensión del paro y de la marginalidad, consideradas como las consecuencias (incluso las condiciones) inevitables de la racionalización económica?

La cuestión es tan vieja como la misma revolución industrial o, si se prefiere, como la desintegración de la sociedad por el capitalismo. Porque las primeras formas de mínimo garantizado se remontan a los inicios de la industrialización: a la decisión de Speenhamland, en 1795, seguida por las *poor laws* que conocie-

ron múltiples vicisitudes <sup>30</sup> y de las que la legislación social británica conserva hasta el día de hoy las huellas. Estas leyes de los pobres, introducidas a partir de finales del siglo XVIII, debían asegurar a todo habitante de una comunidad rural un mínimo de subsistencia que variaba en función del precio del pan. Lo mismo que hoy algunas formas de mínimo social imaginadas por los neoliberales, la decisión de Speenhamland iba acompañada de la supresión de las protecciones sociales de que se habían beneficiado hasta entonces los trabajadores sin tierra en las comunidades rurales. Estos, en el pasado, habían tenido siempre el derecho de sembrar un poco de cereales y legumbres en las tierras comunales y de hacer pastar en ellas algunos corderos. Perdieron este derecho cuando se abolió la propiedad comunal y las tierras, cercadas, fueron atribuidas a los terratenientes. Esta medida tenía un doble fin: desarrollar los cultivos comerciales a expensas de los cultivos alimentarios y del autoconsumo; obligar a los campesinos sin tierra a alquilarse a los terratenientes.

Sin embargo, éstos no tenían ninguna necesidad de emplear permanentemente una mano de obra suplementaria. Las *poor laws* iban a eximirles de ello y, garantizando la supervivencia de los parados, a liberar a los propietarios de sus escrúpulos. Mucho mejor (o mucho peor): mientras que, en el pasado, los terratenientes habían mantenido a una mano de obra bastante abundante para que no les faltaran brazos en el momento de la labranza y de la recolección, las *poor laws* iban a permitirles reemplazar a unos obreros permanentes por unos jornaleros a los que, una vez efectuada la recolección, devolvían a sus casas a vivir del mínimo de subsistencia que la parroquia se cuidaba de entregar a los indigentes. Vemos el paralelismo con la situación presente. Porque en la actualidad también la reducción de la proporción de asalariados permanentes y la multiplicación de los interinos y precarios, destinados al paro durante una parte del año, suponen que se garantice un mínimo de subsistencia a aquellos y aquellas que no encuentran empleo suficientemente duradero como para tener derecho a los subsidios de desempleo.

Esta es la razón de que el debate sobre el montante del mínimo garantizado, por importante que sea ahora para las víctimas de la «racionalización», enmascare la significación profunda del principio mismo de este género de garantía. Esta, en efecto, no es de la incumbencia de la solidaridad, sino de la caridad ins-

titucional. Y como toda institución caritativa, tiene una intención conservadora: en vez de combatirlos, tiende a hacer aceptables la segmentación, la sudafricanización de la sociedad. El mínimo garantizado funciona como salario de la marginalidad y de la exclusión social. A menos que se presente explícitamente como una medida transitoria (y habrá de precisarse entonces hacia qué debe hacerse la transición), el mínimo garantizado es una idea de la derecha.

A partir de esto puede discernirse en qué debe consistir la alternativa de la izquierda. Esta no acepta el crecimiento del paro como un supuesto inevitable y no se da como fin hacer tolerables ese paro y las formas de marginación que produce. Se funda en el rechazo a una división de la sociedad en trabajadores permanentes de pleno derecho y en excluidos. No es, por tanto, la garantía de una renta independiente de todo trabajo lo que se encontrará en el centro de un proyecto de izquierda, sino el *vínculo indisoluble entre derecho a la renta y derecho al trabajo. Cada ciudadano debe tener el derecho a un nivel de vida normal; pero cada uno y cada una debe tener también la posibilidad (el derecho y el deber) de proporcionar a la sociedad el equivalente-trabajo de lo que él o ella consume*: el derecho, en resumen, de «ganarse la vida»; el derecho de no depender para su subsistencia de la buena voluntad de los decisores económicos. Esta unidad indisoluble del derecho a la renta y del derecho al trabajo es para cada uno y cada una la base de su ciudadanía. En efecto, ya lo he señalado a propósito del trabajo con sentido económico como emancipación <sup>31</sup>: se pertenece a la sociedad (más exactamente: a la sociedad moderna democrática y no esclavista) y se tienen derechos sobre ella, o, por el contrario, se está parcialmente excluido de ella, según que se participe o no en el proceso de producción organizado a escala de la sociedad entera. El trabajo que se intercambia no con la sociedad en su conjunto, sino con los miembros de una comunidad particular (familiar, de hábitat, de aldea, de barrio, etc.) sigue siendo un trabajo particular, sometido a unas reglas particulares resultantes de una relación de fuerzas particular, de intereses o de vínculos particulares. Por el contrario, el trabajo con sentido económico, socialmente determinado y remunerado, está regido por unas reglas y unas relaciones universales que liberan al individuo de los vínculos de dependencia particulares y lo definen como indivi-

duo universal, es decir, como ciudadano: su actividad remunerada es socialmente reconocida como *trabajo en general* que tiene una *utilidad social general*. Yo puedo vender este trabajo a un número indefinido de empresas sin tener que entablar con los que me pagan una relación personal y privada. Me pagan la utilidad social general de mi capacidad y no un servicio personal que yo les hago. No son, en un sentido, otra cosa que los intermediarios entre una *demanda impersonal* de la sociedad entera (bien sea expresada por el mercado o por un plan o por un encargo público) y el trabajo con el que yo puedo contribuir a satisfacerla.

El carácter emancipador del trabajo con sentido económico procede de este hecho: me confiere la realidad impersonal de individuo social abstracto, cualquiera, tan capaz como cualquier otro de ocupar una función en el proceso social de producción. Y precisamente porque se trata de una *función* por esencia impersonal<sup>32</sup>, que ocupo en tanto que otro cualquiera entre otros, el trabajo no me confiere, como se pretende, una «identidad personal», sino todo lo contrario: no tengo que comprometer en él toda mi persona, toda mi vida; mis obligaciones están bien delimitadas por la naturaleza de mi oficio o profesión, de mi contrato de trabajo y por el Derecho social. Sé lo que debo a la sociedad y lo que ella en reciprocidad me debe. Le pertenezco por unas capacidades sociales que no me son personales, durante un tiempo contractualmente limitado, y una vez que he cumplido con mis obligaciones contractuales, no pertenezco más que a mí mismo, a los míos, a mi comunidad de base.

No hay que perder nunca de vista la unidad dialéctica de estos dos momentos: el trabajo con sentido económico, por su misma abstracción impersonal, me libera de los vínculos de dependencia particulares y de pertenencia recíproca que rigen las relaciones de la esfera microsocia o privada. Y ésta solamente puede existir como esfera de soberanía y de reciprocidad voluntaria porque es lo opuesto a una esfera bien delimitada de obligaciones sociales *bien definidas*. Si soy relevado de toda obligación social y más precisamente de la obligación de «ganarme la vida» trabajando por poco que sea, dejo de existir como «individuo social cualquiera tan capaz como cualquier otro»: no tengo ya otra existencia que la privada o microsocia. Y dejo de vivir esta existencia privada como mi soberanía personal porque ella deja de

ser el negativo de obligaciones sociales coactivas. El equilibrio habitual para la vida en una sociedad con organización macrosocia se ha roto, por consiguiente: no me niego ya en tanto que individuo privado por mi trabajo en general ni en tanto que individuo en general por mi actividad privada. Mi existencia se hunde en lo privado donde, no estando esclavizado a ninguna obligación social general, a ninguna necesidad socialmente reconocida, no puedo ser y hacer o no hacer nada que yo mismo no haya decidido, gratuitamente, sin que se me pida nada: «Excluido de todos los grupos y de todas las empresas, puro consumidor de aire, de agua y del trabajo de otros, reducido al aburrimiento de vivir, a la aguda conciencia de mi contingencia», soy un «supernumerario de la especie humana».

Tal es la condición del parado involuntario; y no es la garantía de un mínimo social lo que en ella cambiará cualquier cosa (ni por otra parte la atribución de un *falso empleo*, es decir, de un insignificante trabajo sin necesidad social, creado expresamente para ocupar a personas para las cuales no hay verdaderos empleos y justificar el subsidio que se les da). Cualquiera que sea la importancia del mínimo garantizado, éste no cambia nada en el hecho de que la sociedad no espera nada de mí, y por consiguiente me niega la realidad de individuo social en general. Me da un subsidio sin pedirme nada, por tanto, *sin conferirme ningún derecho sobre ella*. Mediante este subsidio me tiene en su poder: lo que hoy me da puede rebajármelo o suprimírmelo mañana, porque no tiene ninguna necesidad de mí, que tengo necesidad de ella.

Por todas estas razones, el derecho a una renta y el derecho al trabajo macrosocia no deben ser disociados. O, lo que viene a ser lo mismo, el derecho a la renta debe estar vinculado al deber de trabajar, por poco que sea, para producirla. No se trata en todo esto de salvar la «sociedad de trabajo», la ética del trabajo o la moral bíblica, sino de la unidad dialéctica insuperable del derecho y del deber. No puede haber en esto derecho sin contrapartida. Mi deber es el fundamento de mi derecho y relevarme de todo deber es negarme la cualidad de persona de derecho. Derecho y deber son siempre el envés el uno del otro: mi derecho es el deber de los otros hacia mí: implica mi deber hacia esos otros. En tanto que yo soy *uno de ellos* (otro entre otros), tengo derechos sobre ellos; en tanto que soy *uno de ellos*, ellos



tienen derechos sobre mí. Es por estos derechos —y, por consiguiente, por los deberes que ellos me crean— por lo que me *reconocen* como uno de los suyos. En tanto que yo pertenezco a la sociedad, tengo el derecho de exigirle mi parte de la riqueza socialmente producida; en tanto que yo pertenezco a la sociedad, ésta tiene el derecho de exigirme la parte de trabajo social correspondiente. Es por el deber que me crea como la sociedad me reconoce mi pertenencia a ella. Si no me pide nada, me rechaza. Derecho al trabajo, deber de trabajar y derecho de ciudadanía están inextricablemente vinculados<sup>33</sup>.

En una concepción de izquierda, no se trata, pues, de garantizar una renta independiente de todo trabajo; se trata de garantizar *tanto* la renta *como* la cantidad de trabajo social que le corresponde. Se trata, con otras palabras, de garantizar una renta que no baje a medida que disminuya la duración del trabajo socialmente necesario. *No es del propio trabajo, sino de la duración del trabajo de los que la renta debe llegar a ser independiente.*

De esta manera, por muy intermitente que llegue a ser el trabajo y por muy corta que llegue a ser su duración, el mínimo garantizado a cada uno(a), a lo largo de toda su vida, a cambio de un *quantum* de trabajo correspondiente, no dejará nunca de ser la renta ganada sobre el que él o ella ha adquirido un derecho por su trabajo.

Voy a tratar de precisar mejor esta proposición para distinguirla bien de las formas de mínimo garantizado y de subsidio universal.

#### a) *La renta garantizada, versión de la derecha*

El mínimo garantizado es una renta *otorgada* por el Estado, financiada por deducciones fiscales sobre los ingresos directos. Parte de la idea de que hay personas que trabajan y se ganan bien la vida, y otras que no trabajan porque no hay lugar para ellos en el mercado del empleo o que son (tenidas como) incapaces de trabajar. Entre las primeras y las segundas no se manifiesta ninguna solidaridad vivida. Esta falta de solidaridad (este déficit de sociedad) es corregido por una transferencia fiscal. El Estado toma de los unos y da a los otros.

La legitimidad de esta transferencia no dejará de ser más o menos abiertamente discutida. Porque gracias a ella, todo suce-

de como si los que no trabajan hicieran trabajar en su lugar a los otros. Por consiguiente, el Estado será siempre sospechoso de favorecer el parasitismo y la pereza. Tenderá siempre a desmontar esta sospecha combinando el derecho a una renta social con controles más o menos humillantes y vejatorios. Los beneficiarios de esta renta seguirán estando a merced de una revuelta fiscal o de un cambio político. Lo seguirán estando aun cuando la garantía de esa renta tome la forma del subsidio universal e incondicional de un ingreso de base, como lo proponen el colectivo de Charles Fourier<sup>34</sup> o los ecolibertarios alemanes. Este ingreso de base corre el riesgo, por otra parte, de servir de pretexto para la multiplicación de pequeños trabajos y empleos «de rebaja», concebidos como fuentes de un «ingreso complementario» por los empresarios. Corre el riesgo, por otra parte, de servir de justificación para una discriminación agravada en contra de las mujeres. Se tendrá la tendencia a confundirlo con un «salario al ama de casa» o maternal que justifique el mantenimiento de la mujer en la esfera doméstica y (según una fórmula empleada por Jacques Chirac en 1987) la homologación de «la profesión de madre en el hogar»<sup>35</sup>.

El mínimo garantizado o subsidio universal son signos, pues, de una política paliativa que promete proteger a los individuos contra la descomposición de la sociedad salarial sin desarrollar una dinámica social que les abra unas perspectivas emancipatorias para el futuro.

#### b) *La renta garantizada, versión de la izquierda*

Desde una perspectiva de izquierda, la garantía de una renta suficiente para aquellos que la sociedad margina no debe ser ni el objetivo final ni el punto de partida del proyecto político. El punto de partida debe ser la disminución del volumen de trabajo económicamente necesario; el objetivo debe ser eliminar tanto la pobreza y el paro involuntario como la falta de tiempo, la carrera por el rendimiento, la obligación de trabajar a tiempo completo durante toda la vida activa. No se trata, salvo de manera transitoria, de garantizar un subsidio a aquellos que se encuentran excluidos del proceso de producción, sino de suprimir las condiciones que han llevado a su exclusión.



Este objetivo exige, ya lo hemos visto, una política de redistribución del volumen de trabajo económicamente necesario que, de manera gradual, rebaje progresivamente *la norma del tiempo completo* de las actuales 1.600 horas al año a 1.400, 1.200 y, por último, 1.000 horas de media, en el espacio de quince o veinte años. Estas 1.000 horas anuales serán consideradas como la *duración normal* de un trabajo a tiempo completo, dando derecho a un ingreso normal correspondiente a la cualificación, de igual modo que las actuales 1.600 al año son consideradas como un tiempo completo normal, dando derecho a un ingreso completo (ingreso cuatro o cinco veces más elevado en poder adquisitivo que el que cobraba a principios de siglo un obrero que trabajaba alrededor de 3.200 horas al año).

He señalado más arriba que a medida que la duración del trabajo disminuye, el trabajo tiende a hacerse cada vez más intermitente. Mil horas anuales pueden corresponder a dos días de trabajo a la semana, o a diez días al mes, o a dos veces quince días al trimestre, o también a una semana cada dos, un mes cada dos, seis meses al año, etc., continuando percibiéndose la renta completa (en la forma de «dos cheques») a lo largo del año, lo mismo que lo es actualmente por 1.600 horas en 200 días al año.

La idea de definir la duración del trabajo no a la escala del año, sino a la del quinquenio, el decenio, y, por último, la vida activa surge con la prolongación lógica de esta nueva organización del tiempo. Esta idea no es tan «utópica» (en sentido peyorativo) como habitualmente se cree en Francia. El economista Gösta Rehn ha sido el primero que la ha propuesto, con ocasión de la reforma, en 1960, del sistema de seguro de vejez sueco: proponía que cada uno sea libre de tomarse, a cualquier edad, unas vacaciones prolongadas que se contarían como un anticipo sobre su vida de jubilado, cuyo inicio se retardaría en el mismo tiempo de dichas vacaciones. Este «derecho de libranza, me precisaba él, significa para mí el derecho de cambiar una forma de vida por otra durante unos períodos elegidos... Se trata para mí de liberar al hombre [a la mujer] de la obligación de ser "rentable" todo el tiempo»<sup>36</sup>.

Es verdaderamente esta liberación lo que permite la definición del tiempo del trabajo a escala del año, del quinquenio, de la vida activa, por último, cuando la norma del completo tiempo ha disminuido fuertemente. Lo mismo que 1.000 horas al año

son un tiempo completo normal que da derecho a la plena remuneración durante todo el año, 3.000 horas en tres años, 5.000 horas en cinco años son un tiempo completo normal, dando derecho al pago de la plena remuneración durante tres o cinco años, aun cuando el trabajo haya sido efectuado de manera discontinua, con interrupciones de seis meses o incluso de dos años. La remuneración, durante estas interrupciones, será la normal, ya sea diferida, ya sea anticipada, a la que da derecho un trabajo normal, en modo alguno diferente, en principio, de la remuneración a la que dan derecho actualmente las vacaciones pagadas, por ejemplo, aunque el modo de financiación sea diferente. Esta posibilidad de interrumpir la actividad profesional durante seis meses, o durante dos años, periódicamente, a cualquier edad, permite a cada uno(a) hacer o renovar estudios; aprender un nuevo oficio o profesión; crear una orquesta, una compañía teatral, una cooperativa de barrio, una empresa o una obra de arte; construir una casa; poner a punto una invención; educar a sus hijos; hacer algún trabajo militante; ser voluntario en un país del Tercer Mundo; cuidar de un padre o de un amigo cuyos días estén contados, etc. Y el mismo razonamiento que vale a escala de tres o de cinco años vale a escala de la vida entera con sus veinte a treinta años de trabajo (20.000 a 30.000 horas): no hay ninguna razón para no considerar su escalonamiento sobre cuarenta o cincuenta años de vida —o su concentración en diez o quince años—, para no admitir a causa de ella un «proyecto de vida», el derecho a una «segunda vida», a una segunda o tercera oportunidad en la vida, a un segundo o tercer inicio de la misma.

Es posible añadir hasta el infinito variaciones sobre este género de sistema, refinarlo, prever unas primas y unas deducciones, unas incitaciones y unas desincitaciones fiscales al trabajo muy continuo o muy discontinuo; se puede estipular que el segundo cheque tenga o no tenga un máximo, que sufra o no una deducción si la interrupción del trabajo se prolonga más allá de un determinado tiempo, etc. Y se pueden plantear también una infinidad de objeciones: temer la «excesiva pesadez burocrática» (injustamente: la gestión de una cuenta de tiempo de trabajo no difiere de la de una caja de pensiones, de una caja de subsidios familiares o de una cuenta corriente bancaria); inquietarse por «los que no quieren trabajar en absoluto», y temer también que la renta garantizada no lleve consigo el «trabajo obligatorio»,

como si el derecho a ser pagado por no hacer nada fuera una libertad constitucional bien establecida que yo tuviera el mal gusto de querer violar.

Esta última objeción («¿Qué hará usted con los que no quieren trabajar en absoluto?») puede ser planteada a propósito de cualquier otra obligación (pagar la nota del restaurante, detenerse ante un semáforo en rojo, ducharse a la entrada de la piscina, etc.). Dicha objeción es tanto más especiosa cuanto que la obligación de trabajar es aquí *aligerada* y no *creada*, y que no tiene necesidad de ningún aparato de represión o de vigilancia para imponerse. Si alguien acumula una deuda indebidamente elevada de horas de trabajo, recibe una primera, y eventualmente una segunda, carta de advertencia, informándole de que se arriesga a que en tal o cual fecha no se le conceda ya el segundo cheque. La carta es enviada por el ordenador que lleva la cuenta social del interesado y le envía regularmente un extracto de dicha cuenta, como se hace con todas las cuentas bancarias. La regla del juego es conocida por todos: no puede haber un descubierto ilimitado ante su banco; ni ante la Caja social que establece el segundo cheque. La transparencia y la equidad de esta regla hacen que no pueda ser considerada como opresiva ni autoritaria. Es la regla común. A mí me parece con mucho preferible a las ciegas coacciones de la no-sociedad anarcoliberal y al socialstatismo que otorga un «ingreso cívico» a todo el mundo —«y que ganen los mejores»—.

El aspecto esencial de la obligación de trabajar a cambio de una renta plena garantizada es que esta obligación funda el derecho correspondiente: obligando a los individuos a producir mediante su trabajo el ingreso que les está garantizado, la sociedad se obliga a garantizarles la posibilidad de trabajar, y les da el derecho a exigirle. La obligación que la sociedad les impone funda el derecho que ellos tienen sobre ella: el derecho a ser ciudadanos de pleno derecho, individuos iguales a los otros, que asumen su parte, cada vez más ligera, de la dura carga de las necesidades, y libres, por esto mismo, para ser personas incomparables que, el resto de su tiempo, despliegan sus múltiples capacidades, si tal es su deseo.

No pretendo responder con esto a todas las preguntas y objeciones. No sé si es oportuno definir una edad límite de entrada en la vida activa; si a aquel o aquella que a los 35 años haya

realizado todo el trabajo a que está obligado se le debe desanimar de continuar con la misma marcha; ni si hay que seguir preconizando, siguiendo a Gunnar Adler-Karlsson, dos sectores económicos, uno socializado, que garantice todo lo necesario en las condiciones más económicas para los trabajadores y los usuarios, el otro libre, que proporcione lo facultativo<sup>37</sup>, etc. Pero sé que la visión de una sociedad en la que cada uno(a) pueda ganarse la vida trabajando, pero trabajando cada vez menos, de forma cada vez más intermitente; en la que cada uno tenga derecho a la plena ciudadanía que el trabajo procura, y a una «segunda vida», privada, microsocia o pública, permite la unión en la lucha de los trabajadores y los parados, de los nuevos movimientos sociales y del movimiento obrero.

A diferencia del subsidio universal o de la ayuda social a los no trabajadores, que dependen enteramente del poder central, el proyecto de una sociedad en la que todo el mundo pueda trabajar, pero trabajar cada vez menos viviendo mejor, puede alcanzarse mediante una estrategia de acciones colectivas e iniciativas populares. A diferencia de las fórmulas de mínimo garantizado o de subsidio universal, este proyecto no rompe con la lógica tradicional de la lucha sindical por el pago íntegro de los días de fiesta, de las vacaciones anuales, de la licencia parental o de maternidad, de los cursillos de formación, etc., y se encuentra prefigurada en algunos convenios colectivos. Sé, por último, que una política de reducción, escalonada, de la duración del trabajo, combinada con una garantía de ingresos, no puede dejar de vivificar la reflexión, el debate, la experimentación, la iniciativa, la auto-organización de los trabajadores en el nivel de las empresas, de los servicios y de los sectores, y, por tanto, de ser generadora de sociedad y de democracia más que ninguna fórmula socialstatista. Y es esto, este control sobre la economía de una sociedad vivificada, lo que aquí es lo esencial.

He aquí, pues, el motivo de mis propuestas. No son las únicas posibles. Ustedes pueden hacer otras, fundadas en otras razones. Pero no pueden eludir, en nombre del realismo, todo debate sobre la sociedad futura (que no será ya una sociedad de trabajo), a menos que acepten que esta última, al descomponerse, engendre la miseria, la frustración, la sinrazón y la violencia. «Si no quieren ustedes el modelo de Gorz ni el mío», decía Gunnar Adler-Karlsson en un seminario de sindicalistas<sup>38</sup>, «constru-

yan entonces sus propios modelos. Pero, por favor, propongan algo nuevo. Si ustedes me dan una centésima parte del personal y de los economistas que se ocupan de las teorías convencionales del empleo, para elaborar mis teorías y las de Gorz, nosotros encontraremos soluciones para una infinidad de problemas».

## NOTAS

<sup>1</sup> «Échanges et Projets», *La révolution du temps choisi*, Albin Michel, París, 1980, pág. 107.

<sup>2</sup> SPD, *Entwurf für ein neues Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*, cap. XII, «Auf dem Weg zur Kulturgesellschaft», Irsee, junio de 1986.

<sup>3</sup> «Échanges et Projets», *La révolution...*, op. cit., pág. 109.

<sup>4</sup> Véase aquí mismo, cap. VIII.

<sup>5</sup> Pierre Rosanvallon, *Pour une nouvelle culture politique*, Le Seuil, París, 1977.

<sup>6</sup> Véase *supra*, pág. 174.

<sup>7</sup> Sobre la posibilidad y los medios políticos de eludir esta aparente coacción, véase Alain Lipietz, *L'audace ou l'enlèvement*, caps. 10 y 11, La Découverte, París, 1984.

<sup>8</sup> Bernard Manin, «Les deux libéralismes: marché et contre-pouvoirs», *Intervention*, 9, mayo-junio de 1984.

<sup>9</sup> Peter Glotz, «Die Malaise der Linken», *Der Spiegel*, 51, 1987. En *L'Événement européen*, 1, 1988, se ha publicado una traducción reducida.

<sup>10</sup> Peter Glotz, «Die Malaise der Linken», artículo citado (mi traducción).

<sup>11</sup> En la Conferencia de trabajadores y trabajadoras comunistas del 3 de marzo de 1988, Antonio Bassolino indicaba, en nombre de la dirección del PCI, la semana de 35 horas como objetivo inmediato y la semana de 30 horas como objetivo para finales de siglo, «en una óptica europea». Presentaba la reducción del tiempo del trabajo como «el nexo entre la lucha por la liberación en el trabajo y la lucha por la liberación del trabajo: para liberarnos de la dominación de la economía sobre la vida».

<sup>12</sup> Sobre la posibilidad técnica de esta democratización (o banalización) de las competencias, véase *supra*, cap. VII, págs. 106-107.

<sup>13</sup> Véase especialmente Daniel Mothé, «Faut-il réduire le temps de travail?», *Autogestions*, 19 de abril de 1985, págs. 16-17.

<sup>14</sup> Véase Bruno Lussato, *Bouillon de culture*, Robert Laffont, París, 1987.

<sup>15</sup> La obra de un economista neoliberal libertario, Jean-Louis Michau, es fundamental y del mayor interés en lo que concierne a la factibilidad de la desincronización: «Si la utilización de la formidable maquinaria industrial que nosotros hemos construido y el pleno desarrollo individual son reconocidos como fines comunes, la opción por el reparto del tiempo entre el trabajo y las otras actividades es fundamental, y representa la primera de todas las libertades... Organicemos el trabajo para dejar más libertad a los individuos; de ello se derivaría con toda naturalidad unas transformaciones muy importantes. Este método de distribución... se denomina horario modular. El principio consiste en dividir

el trabajo en módulos independientes entre sí y procurar que sea posible la cesión de varios trabajadores para un mismo puesto. Cada trabajador adapta su empleo del tiempo a partir de los módulos que quedan disponibles, eligiendo a la vez el número de módulos, es decir, la duración de su trabajo, y el reparto de los módulos, es decir, la distribución de los horarios. Con el horario modular son compatibles otras técnicas: el horario variable, la semana comprimida, el trabajo por equipos, las vacaciones a la carta o el trabajo a tiempo parcial.»

El autor se cuida de advertir: «Distribución de los horarios, reducción del tiempo de trabajo e individualización del trabajo no son posibles más que a condición de que los trabajadores estén rigurosamente organizados.» J. L. Michau, *L'horaire modulaire*, Masson, París, 1981, págs. 164 y 150. [*El horario modular. Por un ordenamiento del tiempo de trabajo*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1987.]

<sup>16</sup> Christian Topalov, «L'invention du chômage», *Les Temps modernes*, 496-497, noviembre-diciembre de 1987, págs. 65, 67-68. Hay que recordar también aquí que cuando el gobierno Heath, durante la gran huelga de los mineros de 1963, decretó el cierre de todas las empresas cuatro días a la semana, con el fin de economizar combustible, los obreros británicos se organizaron para mantener la producción en su nivel habitual... Esta fue una de las más sorprendentes demostraciones de autogestión obrera de la historia industrial.

<sup>17</sup> C. Topalov («L'invention du chômage», art. cit., pág. 60), cita a este respecto este asombroso texto, completamente explícito, de William Beveridge: «Para aquel que quiera trabajar una vez por semana y quedarse en la cama el resto del tiempo, la oficina de empleo hará irrealizable este deseo. Para el que quiera encontrar un empleo precario de vez en cuando, la oficina de empleo hará casi imposible este modo de vida. Se hará cargo de esta jornada por semana que el primero quería tener y se le dará a algún otro que ya trabaje cuatro días por semana, permitiendo así a este último ganarse decentemente la vida. Mientras que el primer obrero será dejado en vuestras manos [Beveridge responde aquí a una pregunta del profesor Smart] para ser formado y disciplinado en mejores maneras de ser.» Royal Commission on the Poor Law and Relief of Distress, 1910, Apéndice V, 8, Q 78153, pág. 35.

<sup>18</sup> C. Topalov, «L'invention du chômage», artículo citado, pág. 68.

<sup>19</sup> Sergio Benvenuto y Riccardo Scartezzini, «Verso la fine del Giovanilismo», *Inchiesta*, Bari, noviembre-diciembre de 1981, pág. 72.

<sup>20</sup> Véase aquí mismo la nota 3 en pág. 20.

Para fijar las ideas, la producción aumenta desde el inicio de la crisis al ritmo medio del 1 al 3 por 100 anual, mientras que la productividad por hora de trabajo aumenta, para el conjunto de la economía, del 3 al 4 por 100 al año. La cifra anual total de horas de trabajo (denominado volumen de trabajo) disminuye en consecuencia al ritmo anual medio del 1 al 2 por 100. Una parte de su disminución está enmascarada por diversos artificios, especialmente la expansión de las actividades remuneradas sin racionalidad económica, entre ellas las actividades de servidor.

Una reducción anual media de alrededor del 2 por 100 del tiempo del trabajo podría acompañarse de un aumento del poder adquisitivo de alrededor también de un 2 por 100. Pero como la reducción del tiempo del trabajo acelera el crecimiento de la productividad y unas reducciones muy cortas y fraccionadas de dicho tiempo (un 2 por 100 representa menos de diez minutos al día) estarían compensadas con la mayor frecuencia por una intensificación poco sensible del

trabajo, es preferible rebajar el tiempo del trabajo cada cuatro o cinco años, gradualmente. Con ello, los trabajadores y las empresas se verían incitados a concertar el plazo máximo y a sacar partido de ello.

<sup>21</sup> Véase respecto a esto, Alain Lipietz, *L'audace ou l'enlèvement*, op. cit., págs. 284-286, quien insiste en particular en que «un compromiso sobre la compensación salarial puede ser negociado» a condición de que la «reducción del tiempo del trabajo cree verdaderamente una nueva vida, y ofrezca verdaderamente empleos para los parados».

<sup>22</sup> Se denomina productividad disponible la diferencia entre la tasa de crecimiento de la productividad (por ejemplo, un 4 por 100 para el conjunto de la economía) y la tasa de crecimiento de la producción económica total (por ejemplo, un 2 por 100).

<sup>23</sup> Véase Michel Albert, *Le pari français*, Le Seuil, París, 1982.

<sup>24</sup> Guy Aznar, «Le deuxième chèque», *Futuribles*, 101, julio-agosto de 1986, págs. 66-67.

<sup>25</sup> A primera vista, esta fórmula perpetúa las relaciones mercantiles, mientras que una economía socialista (más exactamente, comunista) debería abolirlas con la gratuidad de los productos. (Véase a este respecto la controversia entre Ernest Mandel y Alec Nove en *New Left Review*, 159 y 161, septiembre-octubre de 1986 y enero-febrero de 1987.) Sin embargo, yo he indicado a propósito del trabajo para uno mismo que la liberación del tiempo tenderá a ampliar de manera muy considerable el espacio de las producciones y de los intercambios no mercantiles de bienes y servicios, lo mismo que las formas de consumo no individuales, tendiendo el trabajo con sentido económico a convertirse en una actividad accesoría. Lo esencial está en esto. El problema de la transición no se plantea en los mismos términos más en esta segunda perspectiva que en la de una economía comunista de la gratuidad, cuya instauración supone una clase obrera revolucionaria, fuertemente autororganizada en el seno de una sociedad estructurada a la manera de una federación de *kibutzim*. Ahora bien, lo he demostrado en la primera parte de esta obra, las sociedades industrializadas seguirán estando dominadas durante mucho tiempo todavía por la división y la especialización del trabajo a escala de grandes espacios económicos, y, por tanto, por la *abstracción* (en el sentido que Marx daba a este término) del trabajo con fin económico. En estas condiciones, el dinero sigue siendo, según la expresión de Ivan Illich, la moneda de cambio menos cara (*the cheapest currency*), lo que no significa que los precios finales deban ser los precios de mercado.

<sup>26</sup> Guy Aznar, «Le deuxième chèque», artículo citado.

<sup>27</sup> A menos que se limite el segundo cheque únicamente a los asalariados de las propias empresas automatizadas, lo que nos lleva de nuevo a una sociedad dividida en dos.

<sup>28</sup> El desarrollo de los impuestos sobre el consumo llegará a ser de cualquier modo inevitable con la contracción del volumen de trabajo y de los ingresos directos procedentes del trabajo. Desde ahora, ya es imposible financiar las pensiones de vejez solamente con las cotizaciones establecidas sobre los salarios.

<sup>29</sup> Alfred Dallinger, Introducción a «Basislohn/Existenzsicherung, Garantiertes Grundeinkommen für alle?», *Forschungsberichte aus Sozial- und Arbeitsmarktpolitik*, 16, Frauenrat des Bundesministeriums für Arbeit und Soziales, Viena, 1987.

<sup>30</sup> Véase, a este respecto, E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Pelican Books, 1980 [*La formación de la clase obrera en Inglaterra*,

traducción de Elena Grau, Crítica, 1989], y Karl Polanyi, *La grande transformation*, op. cit.

<sup>31</sup> Véase *supra*, págs. 182-184.

<sup>32</sup> Véase *supra*, cap. III, pág. 50.

<sup>33</sup> Yo hablo de *pertenencia* a la sociedad y no de *integración* a propósito de esto. En efecto, he mostrado detenidamente (en el cap. III, págs. 51 y sigs.) que en su forma socialmente dividida y especializada, el trabajo ya no es fuente de integración *social* sino de integración *funcional*: nos integra en un sistema social que sigue siéndonos externo, no en un tejido de relaciones de cooperación con miras a unos fines comunes. Nos confiere la cualidad de ciudadanos, definidos por un conjunto de derechos y deberes codificados, no la de «miembros» que asume cada uno de ellos como suyos los fines perseguidos con todos. En el mejor de los casos, no nos procura más que una integración microsocia (relaciones de camaradería, de ayuda mutua).

<sup>34</sup> Véase «L'allocation universelle, une idée pour vivre autrement?», *La Revue nouvelle* (Bruselas), 4, 1985. Un sistema más complejo, que comprende un «ingreso cívico de base universal e incondicional (0,7 del SMIC [salario mínimo interprofesional de crecimiento] neto para un individuo) y unos componentes vinculados a la actividad actual», así como a la «cantidad y calidad de trabajo» es propuesto por Bernard Guibert: «Un revenu minimum, et après?», en *Projet*, 208 (noviembre-diciembre de 1987) y, en forma parecida, por Michael Opielka (1.000 marcos alemanes mensuales por cabeza más veinte horas de trabajo por semana para todo el mundo). Véase especialmente Michael Opielka y Georg Vodruba (ed.), *Das garantierte Grundeinkommen*, Fischer alternativ., 1986.

<sup>35</sup> A propósito de la distinción que ha de hacerse entre «salario maternal» y subsidio específico para la madre, véase *supra*, págs. 195-196 y 208-209.

<sup>36</sup> Carta personal, abril de 1982. Para más detalles, véase Gösta Rehn, «Vers une société du libre choix», *L'Observateur de l'OCDE*, 1972, así como *On Incomes Policy*, Estocolmo, 1969, págs. 167 y sigs.

<sup>37</sup> Yo había esbozado un modelo con dos sectores en *Adieux au prolétariat* y luego, de una forma un poco más elaborada, en *Les chemins du paradis* (donde un sector microsocia, cooperativo, servía de equilibrador y árbitro entre los otros dos), sin saber entonces que Josef Popper-Lynkeus, en *Die allgemeine Nährpflicht* [Leipzig, 1912, parcialmente reproducido en Norbert Preusser (ed.), *Armut und Sozialstaat*, t. III, Munich, 1982], había preconizado una solución parecida (comprendiendo, es cierto, un servicio de trabajo obligatorio, en el sector socializado de las producciones de base, a cambio de una garantía de renta para toda la vida); ni sobre todo que el economista sueco Gunnar Adler-Karlsson había publicado en 1977, en Dinamarca, un folleto titulado «No al pleno empleo —sí a la garantía de una renta de base—», que aventajaba a mi «modelo» en dos puntos importantes. Este folleto tuvo un considerable impacto en Escandinavia y en Alemania Federal donde se publicó con el título «Gedanken zur Vollbeschäftigung», en *Mitteilungen zur Arbeits- und Berufsforschung*, 4, 1979, págs. 481-505.

<sup>38</sup> Véase G. Adler-Karlsson en *Weniger arbeiten, anders arbeiten, besser leben? Zukunft der Gewerkschaften*, Protokoll des 4. Hattinger Forums, 20-24 de noviembre de 1985, DGB-Bundesschule Hattingen, págs. 47-48.

# **ANEXO**

---

## **Resumen para sindicalistas y otros militantes de izquierda \***

---

\* Con el título «Les Syndicats entre le néo-corporatisme et l'élargissement de leur mission», este texto sirvió de base de discusión en el coloquio internacional sobre «El sindicalismo en el año 2000», organizado por la Confederación de Sindicatos Cristianos (CSC/ACV), en diciembre de 1986, en Bruselas.

## 1. LA CRISIS DEL TRABAJO

### 1.1. LA IDEOLOGÍA DEL TRABAJO

El trabajo con fin económico no ha sido siempre la actividad humana dominante. Solamente es dominante a escala de toda la sociedad a partir de la llegada del capitalismo industrial, hace aproximadamente doscientos años. Antes de esto, en las sociedades premodernas, en la Edad Media y en la Antigüedad, lo mismo que en las sociedades precapitalistas que actualmente subsisten, se trabajaba menos, mucho menos incluso que en nuestro tiempo. Hasta tal punto que los primeros industriales, en los siglos XVIII y XIX tenían enormes dificultades para obligar a su personal a trabajar durante toda la jornada, día tras día. Los pri-

meros patronos de manufacturas quebraron a causa de ello.

Esto quiere decir que lo que los anglosajones llaman «la ética del trabajo» y la «sociedad de trabajo» son cosas recientes.

Lo propio de las «sociedades de trabajo» es que el trabajo está considerado a la vez en ellas como un deber moral, como una obligación social y como *la* vía hacia el éxito personal. La ideología del trabajo tiene como cierto:

— que cuanto más trabaja cada uno, mejor se encuentra todo el mundo;

— que los que trabajan poco o no trabajan causan un perjuicio a la sociedad y no merecen ser miembros de ella;

— que quien trabaja bien triunfa socialmente y que quien no triunfa lleva en sí mismo la culpa de su fracaso.

Muchos de nosotros seguimos estando profundamente impregnados por esta ideología y no hay día en que un hombre político, de derecha o de izquierda, no nos exhorte a trabajar, afirmando que es mediante el trabajo como superaremos la actual crisis. Para «vencer el paro», añaden, hay que trabajar más y no menos.

### 1.2. LA CRISIS DE LA ÉTICA DEL TRABAJO

En realidad, la ética del trabajo se ha vuelto caduca. No es cierto que para producir más haya que trabajar más, ni que producir más conduzca a vivir mejor.

El vínculo entre *más* y *mejor* se ha roto; porque respecto a muchos productos o servicios nuestras necesidades están ampliamente cubiertas, mientras que muchas de nuestras necesidades insatisfechas no serán colmadas produciendo *más*, sino produciendo *de otra manera, otra cosa*, incluso produciendo *menos*. Esto vale, en particular, para nuestras necesidades de aire, agua, espacio, silencio, belleza, tiempo, contactos humanos.

No es cierto tampoco que cuanto más trabaja cada uno, mejor se encuentra todo el mundo. La crisis actual ha impulsado una mutación técnica de una amplitud y una rapidez sin precedente: la «revolución microelectrónica». Esta tiene como efecto y como fin unas *economías de trabajo* rápidamente crecientes, tanto en la industria como en las administraciones y servicios. *En ella están aseguradas unas producciones crecientes con unas*

*cantidades de trabajo decrecientes*. De lo que resulta que el proceso social de producción no tiene ya necesidad de que todo el mundo trabaje en él a tiempo completo. La ética del trabajo deviene impracticable y la sociedad de trabajo está en crisis.

### 1.3. LA IDEOLOGÍA NEOCONSERVADORA DEL ESFUERZO

No todo el mundo es consciente de esta crisis; algunos sí lo son pero tienen interés en negarla. Este es el caso, en particular, de numerosos «neoconservadores». Desean a cualquier precio perpetuar la ideología del trabajo en un contexto en el que el trabajo pagado se hace cada vez más escaso. De este modo, impulsan a las personas a la búsqueda de un trabajo pagado a competir cada vez más duramente las unas con las otras. De esta competencia ellos esperan que el precio del trabajo (es decir, el salario) baje y que los «fuertes» eliminen a los «débiles». De esta selección neodarwinista de los «más aptos» esperan el renacimiento de un capitalismo dinámico, desembarazado de sus escollos y de todas las leyes sociales o al menos de parte de ellas.

### 1.4. TRABAJAR MENOS PARA TRABAJAR TODOS

El interés común de los asalariados es, por el contrario, no competir, organizar su unión frente al empresariado y negociar colectivamente con él las condiciones de su empleo. El sindicalismo es la expresión de este interés común.

En un contexto en el que no hay trabajo pagado a tiempo completo para todo el mundo, el abandono de la ideología del trabajo se convierte para el movimiento sindical en un imperativo de supervivencia. Este abandono no es para nada una abdicación. El tema de la liberación *del* trabajo, lo mismo que el tema del «trabajar menos para trabajar todos» han motivado las luchas del movimiento obrero desde sus orígenes.

### 1.5. LAS FORMAS DE TRABAJO

Por «trabajo» nosotros hemos adquirido la costumbre de entender una actividad *pagada*, realizada por cuenta de un tercero (el empleador), con vista a unos fines que no hemos elegido

nosotros mismos y según unas modalidades y unos horarios fijados por el que nos paga. La confusión entre «trabajo» y «empleo» es corriente, lo mismo que la confusión entre «derecho al trabajo», «derecho a un salario» y «derecho a una renta».

Ahora bien, en realidad, toda actividad no es trabajo y todo trabajo no es pagado ni se lleva a cabo con miras a un pago. Conviene distinguir tres tipos de trabajo.

#### 1.5.1. *El trabajo con fin económico*

El trabajo que se realiza *con miras* a un pago. Es el dinero, es decir, *el intercambio mercantil*, lo que en este caso constituye el fin principal. Se trabaja en primer lugar para «ganarse la vida» y solamente luego por la satisfacción o el placer que, llegado el caso, se obtiene de ese trabajo. A éste le llamaremos trabajo *con fin económico*.

#### 1.5.2. *El trabajo doméstico y el trabajo para uno mismo*

El trabajo que no se realiza con miras a un intercambio mercantil sino con vistas a un resultado del que uno mismo es, directamente, el principal destinatario y beneficiario. Este es el caso, entre otros, del «trabajo de reproducción», es decir, del trabajo doméstico que, día tras día, asegura las bases necesarias para la vida: preparar los alimentos, velar por la limpieza del cuerpo y de la vivienda, traer al mundo y criar a unos hijos, etc. Este trabajo ha sido impuesto a menudo, y todavía lo es, a las mujeres, además del trabajo con fin económico.

Por el hecho de que la comunidad doméstica (familia o familia extensa) es una comunidad de vida fundada en la *puesta en común* y no en la contabilización y el intercambio mercantil, el pago del trabajo doméstico no ha sido considerado hasta estos últimos tiempos. El trabajo doméstico, por el contrario, ha sido considerado como un trabajo hecho *por* y *para* la comunidad doméstica indivisa. Esta forma de ver, hay que subrayarlo, no es legítima más que si los miembros de la comunidad doméstica se reparten equitativamente las tareas. El pago del trabajo doméstico mediante un subsidio público que algunos militantes recla-

man para la mujer, en nombre de la utilidad social de este trabajo, no puede conducir a un reparto equitativo de las tareas y presenta además los siguientes inconvenientes:

— transforma el trabajo doméstico en trabajo con fin económico, es decir, en *empleo* (de) doméstico;

— asimila el trabajo doméstico a un trabajo *útil para la sociedad*, mientras que su fin es y debe ser no la utilidad social sino el bienestar y el pleno desarrollo personal de los miembros de la comunidad, lo que es muy diferente. La confusión entre el pleno desarrollo de las personas y su utilidad social es signo de una concepción totalitaria de la sociedad en la que no hay lugar para la singularidad y la unicidad de cada persona ni para la especificidad de la esfera privada. Esta es y debe ser sustraída, por definición, al control social y a los criterios de utilidad pública.

#### 1.5.3. *La actividad autónoma*

Las actividades autónomas que se realizan como teniendo un fin en sí mismas, libremente, sin necesidad. Se trata aquí de todas las actividades experimentadas como contribuyentes a un pleno desarrollo, enriquecedoras, fuentes de sentido y de alegría: actividades artísticas, filosóficas, científicas, relacionales, educativas, caritativas, de ayuda mutua, de autoproducción, etc. Todas estas actividades requieren un «trabajo» en el sentido de esfuerzo, de aplicación metódica, pero encuentran su sentido y su recompensa tanto en su realización como en su resultado: no son más que una sola cosa junto con el tiempo de vivir. Además es necesario que éste no sea medido con tacañería. En efecto, una misma actividad —por ejemplo, criar a unos hijos, preparar una comida, cuidar del marco de vida— puede ser un trabajo cuyas obligaciones se sufren como opresivas o una actividad en la que se disfruta, según que se esté abrumado por la falta de tiempo o que se lleve a cabo con toda tranquilidad, en la cooperación y el reparto voluntarios de las tareas.

#### 1.6. EL FIN DE LA UTOPIA

El trabajo con fin económico solamente ha llegado a ser progresivamente dominante con el capitalismo y la generalización de los intercambios mercantiles. Ha eliminado, en particular, nu-



merosos intercambios de servicios no mercantiles y de producciones artesanales en las que el trabajo con fin económico y el placer de crear belleza estaban inextricablemente mezclados. Este es el motivo de que el movimiento obrero se haya opuesto originalmente a la primacía que el capitalismo industrial confería al trabajo asalariado y a los fines económicos. Reclamando la abolición del salariado y el gobierno o autogobierno de la sociedad por los trabajadores libremente asociados, dueños de los medios de producción, la oposición obrera iba, sin embargo, a contrasentido del desarrollo en curso. Tenía un carácter utópico, porque las posibilidades de darle cuerpo no se concretaban.

Ahora bien, lo que era utópico al inicio del último siglo deja en parte de serlo hoy: el proceso social de producción, la economía requieren cada vez menos el trabajo asalariado. La subordinación al trabajo asalariado y a los fines económicos de todas las otras actividades y los otros fines humanos pierde su sentido y su necesidad. La emancipación respecto a la racionalidad económica y mercantil se hace posible. No se llevará a cabo si no es con acciones que no sólo la tomen expresamente como fin, sino que al mismo tiempo ilustren su posibilidad. La acción cultural, el desarrollo de «actividades alternativas» toman una importancia muy particular en este contexto. Volveré sobre ello más adelante.

## 2. CRISIS DEL TRABAJO, CRISIS DE SOCIEDAD

### 2.1. DAR UN SENTIDO AL CAMBIO: LA LIBERACIÓN DEL TIEMPO

El sindicalismo no puede perpetuarse como *movimiento* portador de futuro más que si no limita su misión a la defensa de los intereses específicos de los trabajadores asalariados. Tanto en la industria como en el terciario clásico, la contracción de la cantidad de trabajo demandada se va acelerando. Según una estimación sindical alemana, solamente el 5 por 100 de las nuevas tecnologías que estarán disponibles a finales de siglo son explotadas en la actualidad. Las reservas de productividad (es decir, las economías de trabajo previsible) son inmensas en la industria y en el terciario clásico.

La liberación *del* trabajo con fin económico, mediante la reducción de su tiempo, y el desarrollo de otros tipos de activida-

des, autorreguladas y autodeterminadas, son las únicas capaces de conferir un sentido positivo a las economías de trabajo asalariado que se derivan de la revolución técnica en curso. El proyecto de una sociedad del tiempo liberado donde todo el mundo pueda trabajar, pero trabajar cada vez menos, con un fin económico, constituye el *sentido posible* del desarrollo histórico actual. Puede dar una cohesión y una perspectiva unificadora a los distintos componentes del movimiento social, porque: 1) surge con la prolongación de la experiencia y de las luchas obreras pasadas; 2) rebasa esta experiencia y estas luchas y va hacia unos objetivos conformes con los intereses de los trabajadores, así como con los de los no-trabajadores, y puede, por consiguiente, cimentar su solidaridad y su voluntad política común; 3) se corresponde con la aspiración de una proporción importante de hombres y mujeres a (re)tomar el poder sobre su vida y en ella.

### 2.2. RETOMAR EL PODER SOBRE SU VIDA

Las luchas llevadas a cabo en los lugares de trabajo conservan toda su importancia, pero el movimiento obrero no puede ignorar que otras luchas, desarrolladas en otros terrenos, tienen una importancia creciente para el devenir de la sociedad y la reconquista por los hombres y las mujeres del poder sobre su vida. En particular, la lucha del movimiento sindical por una reducción del tiempo de trabajo pagado no puede ignorar que las obligaciones del trabajo no pagado, realizado, en la esfera privada, por las mujeres, pueden ser tan penosas como las soportadas por los hombres y las mujeres en su profesión u oficio. La lucha en favor de la reducción del tiempo de trabajo pagado debe, por tanto, ir a la par con un nuevo reparto, equitativo, de las tareas no pagadas de la esfera doméstica. El movimiento sindical no puede ser indiferente a las luchas específicas que el movimiento de las mujeres lleva a cabo en este sentido y debe tenerlas en cuenta en sus orientaciones propias, en particular en lo que concierne a la distribución y la autogestión de los horarios.

El movimiento sindical no puede ser indiferente tampoco a la lucha de las poblaciones contra la invasión de su medio de vida por unos sistemas megatecnológicos que expropián su país a los habitantes del mismo, remodelan o destruyen el medio ambien-

Lo mismo que en las colonias de antaño y en numerosos países del Tercer Mundo en la actualidad, una masa creciente de personas se ve reducida, en los países industrializados, a disputarse el «privilegio» de vender sus servicios personales a quienes conservan unos ingresos confortables.

## 2.5. LOS PELIGROS DEL NEOCORPORATIVISMO SINDICAL

Se está operando de este modo una separación que atraviesa las fronteras entre las clases sociales. Como advierte Wolfgang Lecher en el estudio ya citado: «La oposición entre trabajo y capital está cada vez más claramente recubierta por el antagonismo entre los trabajadores permanentes y protegidos, por una parte, y los trabajadores periféricos y los parados, por la otra... Los sindicatos corren el riesgo de degenerar en una especie de seguro mutuo del grupo relativamente restringido y privilegiado de los trabajadores permanentes.» Si se dan como única tarea la de defender los intereses de aquellas y aquellos que ocupan un empleo estable, los sindicatos están amenazados de degenerar en una fuerza neocorporativista y conservadora, como ocurre en determinados países de América Latina.

La tarea del sindicalismo, si quiere sobrevivir y desarrollarse en tanto que movimiento portador de liberación individual y social, debe, pues, ampliarse con mayor claridad todavía que en el pasado más allá de la estricta defensa de los trabajadores en tanto que tales, en sus lugares de trabajo. Los sindicatos no evitarán convertirse en una fuerza neocorporativista y defensora de unas determinadas categorías de trabajadores más que si puede impedirse la segmentación de la sociedad y la marginación de una proporción creciente de personas. Es indispensable una política ambiciosa de reducción continua y programada del tiempo del trabajo. El sindicato por sí solo es incapaz de imponer y conducir una política de este tipo. Pero puede, mediante sus luchas, hacer aceptar la necesidad de la misma y, sobre todo, tomarla como fin director de sus acciones y de su proyecto de sociedad. El proyecto de una sociedad en la que cada uno pueda trabajar menos, con el fin de que todos puedan trabajar mejor y vivir más, se convierte hoy en uno de los principales cimientos de la cohesión.

Queda por examinar: 1.º, la amplitud de la reducción del tiempo de trabajo programable; 2.º, los cambios y tareas culturales que de ella se derivan para los sindicatos; 3.º, lo que dicha reducción puede cambiar en la vida de cada uno, y 4.º, cómo puede ser programada, realizada y hecha compatible con la mejora del nivel de vida.

## 3. TRABAJAR MENOS PARA TRABAJAR TODOS

### 3.1. HACIA LAS 1000 HORAS AL AÑO

La presente revolución técnica conduce a unas economías de trabajo cuya amplitud a menudo es subestimada. En la industria, la productividad aumenta, desde 1978, de un 5 a un 6 por 100 al año; en el conjunto de la economía, lo hace de un 3 a un 4 por 100. La producción de bienes y servicios mercantiles crece en un escaso 2 por 100 al año. Con otras palabras, sin dejar de crecer ligeramente, la economía disminuye todos los años alrededor de un 2 por 100 la cantidad de trabajo que necesita.

Esta *economía neta de trabajo* promete acelerarse de aquí a fin de siglo gracias, especialmente, a los previsibles perfeccionamientos en materia de robótica y «burótica»\*. Pero incluso sin aceleración, las necesidades de trabajo en la economía habrán disminuido de aquí a diez años al menos en un 22 por 100; de aquí a quince años habrán disminuido alrededor de una tercera parte.

Las perspectivas de aquí a principios del siglo XXI son, pues, las siguientes: o bien las normas actuales de trabajo a tiempo completo se mantienen y a los parados actuales, de un 10 a un 20 por 100, se añade un 35 por 100 más; o bien el tiempo de trabajo con fin económico se reduce en proporción a las economías de trabajo previsibles y trabajaremos de un 30 a un 40 por 100 menos de horas —o incluso la mitad menos si todo el mundo debe poder encontrar un trabajo remunerado—. Evidentemen-

\* *N. de la T.*: En francés, *bureautique*: Conjunto de técnicas y medios tendentes a automatizar las actividades de oficina y principalmente el tratamiento y la comunicación de la palabra, de lo escrito y de la imagen (definición contenida en *Le dictionnaire de notre temps*, 1990, Hachette).

te, es posible considerar algunas soluciones intermedias; pero la solución óptima es, desde luego, la que permite a cada uno y a cada una trabajar pero trabajar menos, trabajar mejor y recibir en forma de *rentas reales crecientes su parte de la riqueza en aumento producida socialmente*. Esto supone que el tiempo de trabajo, que actualmente es de alrededor de 1.600 horas al año, sea rebajado en quince a veinte años, escalonadamente y de forma programada, a más o menos 1.000 horas al año, sin disminución del nivel de vida, sino al contrario. Esto requiere un conjunto de políticas específicas y en particular una política social que haga depender el poder adquisitivo *no de la cantidad de trabajo realizado sino de la cantidad de riquezas socialmente producidas*. Volveré sobre esto más adelante.

### 3.2. NUEVOS VALORES, NUEVAS TAREAS

Por primera vez en la historia moderna, *el trabajo pagado podrá, pues, dejar de ocupar la mayor parte de nuestro tiempo y de nuestra vida*. La liberación del trabajo llega a ser por vez primera una perspectiva tangible. Pero no hay que subestimar lo que esto implica para cada uno de nosotros. La lucha por una reducción continua y sustancial del tiempo del trabajo pagado supone que éste deja progresivamente de ser la única o incluso la principal ocupación de nuestra vida. Deberá dejar de ser nuestra principal fuente de identidad y de inserción sociales. Unos valores distintos de los valores económicos, unas actividades distintas de las que —funcionales, instrumentales, asalariadas— nos imponen los aparatos e instituciones sociales, deberán llegar a ser dominantes en la vida de cada uno.

Esta mutación de la sociedad y de la cultura exige de cada persona un trabajo sobre sí misma al cual puede ser incitada pero que ningún Estado, gobierno, partido o sindicato puede hacer por ella. Exige que nosotros encontremos a la vida otro sentido que el trabajo pagado, la ética profesional, el rendimiento, y también que cobren importancia unas luchas distintas de las que tienen como contenido la relación salarial. El conjunto de estos cambios culturales es de una tal magnitud que sería vano proponerlos *si no fueran en el sentido de una mutación ya en curso*.

#### 3.2.1. Liberación en el trabajo y liberación del trabajo

La pérdida de favor del trabajo asalariado no ha dejado de avanzar desde hace una veintena de años. De ello dan testimonio los sondeos que periódicamente llevan a cabo algunos institutos sobre todo alemanes y suecos. Particularmente sensible en los trabajadores jóvenes, esa pérdida de favor traduce no una falta de interés o un rechazo del esfuerzo, sino el deseo de que el trabajo forme parte de la vida en vez de que ésta tenga que ser sacrificada o estar subordinada a aquél. La aspiración a (re)tomar el poder sobre su vida se recupera entre los trabajadores, sobre todo entre los jóvenes, y los sensibiliza a los movimientos específicos que van en este sentido.

La aspiración a liberarse del trabajo o con respecto al trabajo no debe estar en contradicción, sin embargo, con los objetivos sindicales tradicionales de liberación *en el trabajo*. Por el contrario, una y otra se condicionan mutuamente. Experiencias pasadas han demostrado que los trabajadores se hacen más exigentes en cuanto a las condiciones y a las relaciones de trabajo cuando éste les deja tiempo y fuerzas para una vida personal. A la inversa, el desarrollo personal tiene como condición un trabajo que, por su duración y su naturaleza, no mutile las facultades físicas y psíquicas del trabajador. El movimiento sindical tiene, pues, lo mismo que en el pasado, que luchar en dos planos a la vez: por la «humanización», el enriquecimiento del trabajo, y por la reducción de su tiempo, sin pérdida de ingresos.

Esta tarea tradicional del sindicato no ha perdido nada de su actualidad. Porque si la ideología patronal concede gran importancia a la recualificación, la responsabilización y la personalización del trabajo vinculadas con la revolución técnica, esta valoración del trabajo obrero no concierne, en realidad, más que a una pequeña élite privilegiada.

Tiene como envés, además de los despidos, la descualificación y la estandarización de numerosas tareas hasta ahora cualificadas, y el sometimiento a una constante vigilancia electrónica del comportamiento y el rendimiento de numerosos asalariados de la industria y del terciario. En vez de aportar una liberación, la informatización aporta a menudo una «densificación» del trabajo por la eliminación de los «tiempos muertos» y la coacción para acelerar la cadencia.

Acompañada a menudo por reducciones o «flexibilizaciones» de los horarios, esta «intensificación» del trabajo enmascara como a propósito el hecho de que la intensidad del esfuerzo humano no es más que un *factor accesorio* de elevación de la productividad: siendo el factor principal la economía de trabajo humano debida a las prestaciones propias de los materiales empleados. Estos *podrían* servir, por tanto, para disminuir la fatiga, la monotonía y el tiempo del trabajo. El carácter arbitrario y opresivo de la intensificación del trabajo no es por ello sino más apreciable.

### 3.2.2. *Nuevas formas de trabajo, nuevas responsabilidades*

De una manera general, el trabajo tiende a convertirse en una fuerza de producción secundaria frente a la potencia, el automatismo y la complejidad de los equipamientos. Son cada vez más escasos los empleos en los que las nociones de esfuerzo y rendimiento individual conservan un sentido, en los que la cantidad y la calidad de los productos dependen de la aplicación de los trabajadores y en los que el orgullo del producto bien hecho pueda ser una fuente de identidad social y personal.

En las fábricas automatizadas y en las industrias de proceso, muy en particular, el trabajo consiste esencialmente en vigilar, (re)programar y, llegado el caso, corregir o reparar el funcionamiento de sistemas automáticos. Los trabajadores están allí más *de servicio* que *en el trabajo*. Su trabajo es esencialmente intermitente. Es tan desmaterializado y funcional para el sistema cuya buena marcha asegura como el de los funcionarios y, lo mismo que en el caso de éstos, tienen que respetar a menudo unos procedimientos preestablecidos de manera muy detallada y que excluyen la iniciativa y la creatividad. La influencia de los trabajadores sobre el «producto» y sobre las finalidades a las que sirven es mínima. La ética y las virtudes tradicionales del trabajo están llamadas, pues, a plegarse a una ética del servicio y, eventualmente, de la responsabilidad hacia la colectividad, en la misma medida en que la conciencia profesional no puede ya consistir en identificarse con el valor del *producto* del trabajo, sino solamente con el valor de la *función* que se ocupa.

Se hace por consiguiente indispensable interrogarse sobre las finalidades a las que se sirve con la función que se desempeña

en el «trabajo». La conciencia profesional debe, pues, ampliarse al examen de los efectos y las apuestas de sociedad, de los efectos y las apuestas de civilización que implican las elecciones técnicas, económicas, comerciales. Esto vale muy particularmente para los trabajadores técnicos y científicos, entre los cuales, por otra parte, no es excepcional que algunas asociaciones o agrupaciones cuestionen públicamente, desde un punto de vista ético o político, los fines, el valor y las consecuencias de los programas.

Esta ampliación de la conciencia profesional, este distanciamiento reflexivo y crítico frente a las implicaciones de la actividad profesional pueden ciertamente producirse en asociaciones o grupos de reflexión pero no podrían ser ajenos para el movimiento sindical. En su ausencia, es grande el riesgo de desarrollarse una casta tecnocrática que, en nombre del profesionalismo y de la pasión técnica, deje utilizar o utilice ella misma sus competencias con vista a una dominación y a un control reforzados de los poderes económicos y del Estado sobre los ciudadanos.

En un período en el que el trabajo a tiempo completo de todos es cada vez menos necesario para la economía, la pregunta «¿trabajar para qué, en qué?» toma una importancia central. Sólo ella puede protegernos contra una ética del «esfuerzo por el esfuerzo», de «producir por producir» que encuentra su acabamiento en la aceptación de la economía de guerra y de la guerra misma.

### 3.2.3. *La importancia de los fines y acciones no económicos*

La economía capitalista no está ya en condiciones de garantizar a cada uno y cada una su *derecho al trabajo* económicamente útil y remunerado. Este es el motivo de que el derecho al trabajo solamente pueda ser asegurado para todos y para todas si, 1.º, el tiempo de trabajo *en la economía* se reduce y si, 2.º, las posibilidades de trabajar *fuera de la economía*, en tareas sin fin económico, se amplían y están abiertas a todos.

## 3.2.3.1. El sindicato en la vida y en la ciudad: tareas culturales

Ya hemos visto que la posibilidad de trabajar en la economía solamente estará asegurada para todos y todas si el tiempo de trabajo es reducido de manera progresiva a más o menos 1.000 horas al año. El trabajo *pagado* no podría ya entonces ser el contenido principal de la vida. Bajo pena de convertirse en consumidores pasivos de diversiones, saciados y manipulados por un torrente de programas, de mensajes y de juegos transmitidos por los medios de comunicación, los individuos deberán poder desarrollar unos centros de interés y unas actividades autónomas, incluidas unas actividades productivas. Su socialización, es decir, su inserción en la sociedad y su sentimiento de pertenecer a una cultura dependerán más de estas actividades autónomas que del trabajo que un empresario o una institución definen para ellos. (Las mismas observaciones valen, por otra parte, en la hipótesis de que, antes que reducir el tiempo de trabajo, la sociedad prefiriera una masa de parados mejor o peor indemnizados.) El movimiento obrero debe recordar a este respecto que originalmente surgió de asociaciones de cultura obrera. Sólo podrá perpetuarse como movimiento si se interesa por el pleno desarrollo humano tanto fuera del trabajo como en él, si ayuda o participa en la creación de lugares y espacios en los que las personas puedan responsabilizarse de sí mismas y de la autoorganización de sus relaciones sociales: universidades populares, «casas para todos» y lo que los británicos denominan «*community centers*»; cooperativas de intercambio de servicios y asociaciones de ayuda mutua; talleres cooperativos de reparación y de producción autónoma; círculos de debate, de reflexión, de intercambio de conocimientos, de creación artística y artesanal, etcétera.

No se trata aquí de tareas para un futuro lejano, sino de tareas prioritarias urgentes por dos razones:

— La tendencia de las grandes empresas a subcontratar un máximo de fabricaciones y servicios con empresas muy pequeñas, empleando una mano de obra fluctuante y precaria, incluso trabajadores y trabajadoras a domicilio, exige que los sindicatos estén presentes y accesibles para todos en el medio urbano y suburbano. Deben ejercer una atracción sobre la mano de obra flotante y la población en general, incluso con independencia de su

capacidad para organizar a los asalariados en sus lugares de trabajo.

— Más que en ninguna otra época, la influencia del movimiento sindical depende de su capacidad para disputar a la industria cultural, a los mercaderes de la diversión y de las distracciones el monopolio que pretenden obtener sobre la formación de las conciencias, sobre la concepción de la sociedad futura, de la vida y de sus prioridades. Esta tarea cultural de los sindicatos es verdaderamente una tarea política, a condición de entender el término «política» en su sentido original de actividad concierne a la organización, el devenir y el bien de la «ciudad».

## 3.2.3.2. El sindicato, movimiento entre otros

El movimiento sindical no podrá ya ignorar las luchas que desde hace una quincena de años tiene lugar fuera de las empresas. Estas luchas, con contenidos muy diferenciados, tienen en común la aspiración de los individuos y de las comunidades a recuperar su soberanía existencial, su poder de autodeterminar su vida. Estas luchas tienen como blanco común la dictadura sobre las necesidades que ejercen la burocracia y la industria en alianza con unas profesiones que pretenden el monopolio del conocimiento en dominios tan diversos como la salud, la educación, las necesidades en energía, el urbanismo, el modelo y el nivel de consumo, etc. En todos estos planos, movimientos con un fin específico, los «nuevos movimientos sociales», tratan de defender el derecho a la autodeterminación contra las megatecnologías y unas formas de cientificismo que conducen a concentrar el poder de decisión en las manos de una tecnocracia cuya pericia sirve a menudo de legitimación a los poderes económicos y políticos.

Estas luchas contra la profesionalización, la tecnocratización y la monetización de la vida son las formas particulares de una lucha fundamental por la emancipación. Contienen un potencial de radicalidad que repercute en las luchas del trabajo y forman la conciencia de una proporción creciente de ciudadanos. Es esencial que el movimiento sindical se abra a las aspiraciones de las que son portadores esos movimientos y las integre; es también muy esencial que se considere a sí mismo como una parte

integrante de un movimiento más vasto, multiforme, de emancipación individual y social. El hecho de que es y seguirá siendo el componente mejor organizado de ese movimiento le confiere una responsabilidad particular: el éxito o el fracaso de los otros componentes del movimiento social dependen en gran parte de él. Según que los combata o que busque junto con ellos la alianza y la acción común, esos otros componentes se situarán en el interior o al margen de la izquierda, podrán llevar a cabo acciones colectivas o serán tentados por unas acciones minoritarias, violentas.

De la actitud del movimiento sindical hacia los otros movimientos sociales y sus objetivos depende también su propia evolución. Si se separa de ellos, si se niega a ser un componente de un movimiento más vasto, si considera que su misión se limita a la defensa de los asalariados en tanto que tales, no escapará a su degradación en fuerza neocorporativista y conservadora.

### 3.3. TRABAJAR MENOS, VIVIR MEJOR

#### 3.3.1. *El campo de las actividades autónomas*

Una reducción progresiva del tiempo de trabajo a 1.000 horas al año, o a menos, confiere al tiempo disponible unas dimensiones enteramente nuevas. El tiempo de no-trabajo no es ya necesariamente un tiempo para el descanso, la recuperación, la diversión, el consumo; no sirve ya para *compensar* la fatiga, las obligaciones, las frustraciones del tiempo de trabajo. El tiempo libre no es ya simplemente ese «tiempo que queda», siempre demasiado corto, que hay que darse prisa en aprovecharlo y durante el cual no es pensable emprender nada.

En el momento en que el tiempo de trabajo sea reducido a menos de 25 a 30 horas semanales, el tiempo disponible *podrá* llenarse con unas actividades que se emprendan sin un fin económico y que enriquezcan la vida del individuo y del grupo: tareas culturales y estéticas tendentes a que uno sienta y dé alegría, a embellecer y «cultivar» el marco de vida; actividades de asistencia, de cuidados, de ayuda mutua que tejan una red de solidaridad y relaciones sociales en el barrio o en el municipio; incremento de las relaciones de amistad y de los intercambios afectivos;

actividades educativas y artísticas; reparación y autoproducción de objetos y alimentos «por el placer» de hacer uno mismo y de preservar, transmitir cosas con las cuales es posible encariñarse; cooperativas de intercambio de servicios, etc. Una parte apreciable de los servicios que actualmente prestan profesionales, empresas comerciales o instituciones públicas podrán de este modo ser asumidas por los propios individuos, en tanto que miembros de comunidades de base, voluntariamente y de conformidad con las necesidades que ellos mismos habrán definido. Volveré de nuevo sobre esto.

El conjunto de estas actividades no debe ser entendido como un sector *económico alternativo*, constitutivo de una «economía dual». Estas actividades no tienen, por definición, una racionalidad económica y se sitúan más allá y al margen de la esfera de la economía. Su realización no constituye el *medio* para llegar a un resultado, a una satisfacción; ella misma produce directamente ese resultado, esa satisfacción. El tiempo consagrado a la música, al amor, a la educación, al intercambio de ideas, a la reconfortación de un enfermo, a la creación, etc., es el tiempo de la vida misma, no tiene un precio al que pueda ser vendido o comprado. La expansión del tiempo de la vida y la reducción del tiempo dedicado a los trabajos necesarios o con finalidad económica han constituido una meta constante de la humanidad.

#### 3.3.2. *De la autogestión del tiempo a la autogestión de la vida*

Nada obliga a considerar la reducción del tiempo del trabajo pagado bajo la forma de una reducción del tiempo del trabajo cotidiano o semanal. Las posibilidades de autogestión individual y/o colectiva del tiempo del trabajo se amplían con la informatización y con la mayor flexibilización de las unidades de producción descentralizadas. Desde estos momentos, los funcionarios de Quebec pueden repartir según su conveniencia las 140 horas que tienen que trabajar al mes. Algunas fábricas y algunas administraciones han sido reorganizadas de manera que se suprima toda obligación horaria cotidiana, no dependiendo apenas ya los unos de los otros los puestos de trabajo. A la flexibilización patronal del tiempo de trabajo conviene oponer esas posibilidades de autogestión del tiempo por los propios trabajadores.

Mil horas al año pueden ser 20 horas a la semana en dos días y medio, o diez días al mes, o veinticinco semanas al año, o diez meses repartidos en dos años, etc., sin reducción de los ingresos reales, por supuesto (volveré de nuevo sobre esto). Es posible definir una duración del trabajo a escala de la vida entera: por ejemplo, 20.000 a 30.000 horas por vida, en el espacio de los cincuenta años de vida potencialmente activa, y que garantice a cada uno, durante toda su vida, la plena remuneración que, en la actualidad, retribuye 1.600 horas al año de vida activa.

Una tal autogestión a escala de la vida entera es discutida en Suecia en razón de sus siguientes ventajas: permite a cada uno y a cada una trabajar más o menos durante determinados períodos de su vida, adelantarse o retrasarse así sobre la duración *anual* del trabajo; interrumpir su actividad profesional, *sin pérdida de ingresos*, durante varios meses o varios años para renovar estudios, aprender un nuevo oficio o profesión, crear una empresa, criar a los hijos, construir su casa, realizar un proyecto artístico, científico, humanitario, cooperativo, etcétera.

La posibilidad de realizar al mismo tiempo o alternar un trabajo pagado y unas actividades autónomas no debe ser entendida como una desvalorización del trabajo pagado. El desarrollo personal a través de las actividades autónomas repercute siempre sobre el trabajo profesional, lo fecunda y lo enriquece. La idea de que hay que darse enteramente, durante todo el tiempo, un mismo trabajo para triunfar en él o para crear es una falsa idea. Los creadores y pioneros son generalmente unos «catacaldos» que tienen centros de interés y ocupaciones muy variados y cambiantes. Einstein concibió la teoría de la relatividad durante los ratos libres que le dejaba su trabajo a tiempo completo en la oficina de patentes de Berna.

La innovación, la creación no son generalmente el resultado de un trabajo continuo regular, sino de un esfuerzo espasmódico (20 horas seguidas o más en la programación informática; 300 a 500 horas al mes, varios meses seguidos, en la creación de una empresa o en la puesta a punto de una técnica, de una instalación nueva, etc.), seguido de períodos en los que predominan la reflexión, las lecturas, el bricolaje, los viajes, los intercambios afectivos e intelectuales.

La dedicación intensa y continua al trabajo no sirve ni a su creatividad ni a su eficacia; sirve a la voluntad de poder de los

que defienden el rango y la posición de poder que su trabajo les permite ocupar. Es raro que algunos pioneros, creadores, investigadores de alto nivel estén *en el trabajo* más de una media de 1.000 horas al año. La experiencia ha demostrado, por otra parte, que cuando dos personas trabajan dos días y medio cada una compartiendo un mismo puesto de responsabilidad (de decano de facultad universitaria, de jefe de personal, de asesoría jurídica, de arquitecto municipal, de médico, etc.), el trabajo se hace mejor y más eficazmente que por una sola persona a tiempo completo.

### 3.3.3. *La democratización de las competencias*

Una política de reducción del tiempo del trabajo limitada únicamente a los empleados no cualificados no evitaría la escisión, la segmentación de la sociedad que precisamente se trata de impedir; solamente desplazaría las líneas de separación existentes en ella. Haría aparecer, por un lado, unas «élites» profesionales que monopolicen las posiciones de responsabilidad y de poder, y, por otro, una masa de trabajadores a tiempo reducido, descalificados, periféricos, sin poder. Si tantas personas como sea posible deben tener acceso a los empleos cualificados, creativos, responsables, es necesario que el tiempo de trabajo sea reducido para esta masa en la misma proporción que para los demás. La escasez actual de estos empleos se explica menos por la falta de vocaciones y talentos que por el hecho de que los empleos cualificados, creativos, responsables, sean acaparados por unas «élites» profesionales que defienden en ellos unos poderes y unos privilegios corporativos y de clase. El acceso de una gran proporción de activos a estos empleos, su «democratización», se verá facilitado por la propia reducción del tiempo del trabajo, a causa de las posibilidades que abrirá, a aquellos y aquellas que lo deseen, de conseguir nuevas competencias y de estudiar a cualquier edad.

## 4. UNOS INGRESOS INDEPENDIENTES DE LA CANTIDAD DE TRABAJO

Cuando la economía requiere cada vez menos trabajo y, para un volumen de producción creciente, distribuye cada vez menos

salarios, el poder adquisitivo de los ciudadanos y su derecho a unos ingresos no pueden depender ya de la cantidad de trabajo que lleven a cabo. El poder adquisitivo distribuido debe ir en aumento, aunque la cantidad de trabajo requerida vaya disminuyendo. La importancia de la renta real distribuida y la importancia del trabajo efectuado deben llegar a ser independientes el uno de la otra, sin lo cual la producción no encuentra suficientes compradores y se agrava la depresión económica. La cuestión que se plantea a todos los Estados industriales no tiene por objeto el principio sino las condiciones de una distribución de ingresos independiente de la evolución de la cantidad de trabajo requerido en la economía. Pueden considerarse tres fórmulas.

#### 4.1. EN LA LÓGICA SOCIALDEMÓCRATA

La creación de empleos fuera de la economía propiamente dicha es preconizada a menudo, sobre todo por la izquierda, según el principio siguiente: «No es trabajo lo que falta, porque la cantidad de necesidades que deben satisfacerse es prácticamente ilimitada.» La cuestión, sin embargo, es saber si estas necesidades serán mejor satisfechas por el trabajo pagado de personas empleadas con ese fin.

Hay que distinguir dos conjuntos de necesidades, por su propia naturaleza no solventes:

— Un primer conjunto de necesidades es el relativo al medio ambiente, del que depende la calidad de la vida: necesidades de espacio, de aire puro, de silencio, de un urbanismo y una arquitectura propicios para las relaciones humanas, etc. Estas necesidades no pueden expresarse en el mercado por una demanda solvente individual que suscite su contrapartida del lado de la oferta. En efecto, los recursos sobre los que se apoyan estas necesidades no pueden ser producidos ni vendidos, cualquiera que sea el precio ofertado. Estas necesidades no serán satisfechas trabajando y produciendo más, sino trabajando y produciendo de otra manera. A este fin, una política de incitaciones y subvenciones públicas selectivas podrá expresar una demanda colectiva y rentabilizar la oferta correspondiente (especialmente en materia de repoblación forestal, de reducción de residuos contaminantes, de economías de energía, de ordenación urbana, de prevención de

enfermedades, etc.). De todo esto se derivarían un número limitado de empleos. Una parte de los empleos creados de este modo será, no obstante, suprimida en otros lugares a causa de un menor consumo de energía, de servicios médicos, de productos farmacéuticos, así como de otros bienes y servicios, porque los empleos creados por la demanda pública son financiados por recursos públicos, fiscales, tomados de la economía.

— Un segundo conjunto de necesidades no solventes y no económicas concierne a las actividades de asistencia y de cuidados (a las personas de edad o en situación de desamparo, a los niños, a los enfermos, etc.). La industrialización ha tenido como efecto y como motor el engendrar la falta de tiempo y de autonomía, y suplirlas por la profesionalización y la monetización de actividades que tradicionalmente competen a la esfera privada, familiar o comunitaria. Esto tiene como resultado un empobrecimiento y una despersonalización de las relaciones humanas, una descomposición de las comunidades de base, una estandarización y tecnificación de los cuidados y la ayuda a las personas, todas ellas cosas contra las que los «nuevos movimientos sociales» reaccionan a diferentes niveles. Conviene preguntarse desde este momento en qué medida las necesidades de ayuda y cuidado a las personas a las que responden los servicios, públicos o privados, están engendradas por la *falta de tiempo*; en qué medida, pues, no serán mejor satisfechas mediante una extensión del tiempo disponible que mediante el reclutamiento de personal pagado para cuidar por nosotros de nuestros hijos, de nuestros ancianos padres, de los adolescentes desorientados, de amigos afligidos, etc. La reducción del tiempo del trabajo sin pérdida de ingresos puede permitir el retorno a las comunidades de base, bajo la forma de cooperación voluntaria, de relaciones de ayuda mutua a escala del barrio o del inmueble, de un conjunto en aumento de servicios que serán más satisfactorios y estarán más adaptados a las necesidades si nosotros mismos nos los prestamos mutuamente que cuando se paga a unos profesionales para prestárnoslo según unas normas y unos procedimientos fijados por el Estado. No se trata de dismantelar el Estado-providencia sino de descargarlo —a medida que la duración del trabajo con fin económico disminuya— de determinadas tareas, que, además de su coste, se acompañan de una penosa puesta bajo tutela de sus destinatarios.



## 4.2. EN LA LÓGICA LIBERAL

La segunda fórmula que independiza el nivel de ingresos de la cantidad de trabajo realizado es la institución de un «mínimo social», o «renta social», garantizado incondicionalmente a todo ciudadano. Esta fórmula tiene partidarios tanto en la izquierda como en la derecha. De una manera general, tiene como fin poner al abrigo de la miseria a una masa de parados cuyo aumento se tiene como inevitable. En sus variantes más generosas, la renta social garantizada a todo ciudadano debe ser superior al umbral de la pobreza.

En su variante neoliberal, por el contrario, la renta social garantizada debe ser igual o incluso inferior al mínimo de subsistencia, de manera que sus beneficiarios se vean prácticamente obligados a procurarse, mediante «trabajos humildes», un ingreso de apoyo que podrá ser acumulado con el mínimo garantizado mientras que no exceda de una determinada suma. En esta concepción, el mínimo garantizado debe permitir que el precio del trabajo evolucione según la ley de la oferta y la demanda y que, si es necesario, caiga por debajo del nivel de subsistencia.

En todos los casos, la renta social garantizada es un *subsidio de paro* adaptado a una época en la que una fuerte proporción de parados no han trabajado nunca y tienen pocas oportunidades de encontrar un trabajo pagado regular. Se trata de una forma de ayuda social pagada por el Estado y que no impide ni la progresión del paro ni la escisión de la sociedad en, por una parte, una clase de activos que trabajan a tiempo completo y, por otra, una masa marginada de semiparados y de parados.

## 4.3. EN LA LÓGICA SINDICAL

La tercera fórmula que permite que el nivel de ingresos sea independiente de la cantidad de trabajo realizado es la reducción del tiempo del trabajo sin pérdida de ingresos. Esta fórmula concilia el derecho de todos a un trabajo pagado y la posibilidad para todos de una mayor autonomía existencial, de un mejor hacerse cargo por los propios individuos de las tareas de su vida personal, familiar, comunitaria. Esta fórmula es la más con-

forme con la tradición sindical. Mientras que la petición de una renta social garantizada es una petición de *política social* dirigida al Estado y que el sindicato no puede apoyar mediante luchas sobre el terreno ni, por consiguiente, le es posible hacerse cargo de la misma mediante una *práctica sindical*, la reivindicación de una reducción del tiempo del trabajo a 32, 28, 24, 20 horas semanales, sin pérdida de ingreso real, puede ser sostenida mediante acciones colectivas y, sobre todo, puede dar lugar a la unión de los trabajadores, de los parados y de los que, particularmente numerosos entre las mujeres y los jóvenes, desean que su empleo se integre en la vida personal en lugar de exigir el sacrificio de ésta.

A diferencia de la renta social, que compensa bien que mal una situación de exclusión social y económica, la reducción del tiempo del trabajo responde a una triple exigencia de justicia:

- es necesario que las economías de trabajo que permite la mutuación técnica beneficien a todo el mundo;
- es necesario que todo el mundo pueda trabajar cada vez menos con el fin de que todo el mundo pueda trabajar;
- es necesario que la disminución del tiempo de trabajo no lleve aparejada la disminución del ingreso real, puesto que se producen más riquezas con un menor trabajo.

Estos objetivos no son nuevos. No faltan convenios colectivos, acuerdos de sector o de empresa que, en el pasado, hayan previsto una reducción progresiva del tiempo del trabajo a la vez que unas garantías de poder adquisitivo y una estabilización, incluso un aumento, de los efectivos empleados.

Lo que ahora es nuevo es que la revolución técnica afecta a todos los dominios de la actividad y se produce sobre un largo período de economías de trabajo muy diferenciadas. La acción sindical es indispensable para obtener las reducciones del tiempo del trabajo que corresponden al crecimiento previsto de la productividad; es indispensable sobre todo para que los tiempos de trabajo reducidos conduzcan a una *autogestión del tiempo* por los propios asalariados y no a una flexibilización de los horarios al capricho de los patronos. Pero la acción sindical *no es suficiente* para obtener una disminución del tiempo del trabajo programada, gradualmente, a escala de toda la sociedad. Se necesitan políticas específicas que tienen una gran importancia para

el movimiento sindical, pero que no pueden ser dirigidas ni aplicadas por él. Estas políticas específicas deben recaer sobre cuatro dominios: Previsión y programación; Empleo; Formación; Financiación.

#### 4.4. POLÍTICAS DE ACOMPAÑAMIENTO

##### 4.4.1. *Contratos de productividad*

Los crecimientos de productividad no son ni imprevisibles ni imprevistos. Las empresas, los sectores y las administraciones se fijan generalmente unos programas de inversión plurianuales que deben tener como resultado unas ganancias de productividad previstas de antemano. El dominio social del cambio técnico consiste en traducir estas previsiones de productividad en contratos de empresa, de sector, de servicio público, etc., sirviendo de marco a una negociación permanente sobre las modalidades y los ajustes necesarios.

##### 4.4.2. *Política de empleo*

El crecimiento de productividad *disponible* no es evidentemente el mismo en todos los sectores, empresas e instituciones. El dominio social del cambio técnico consiste en evitar que haya en un sitio excedentes y en otros estrangulamientos de mano de obra, despidos por un lado y horas extraordinarias por el otro.

Son, pues, indispensables transferencias de mano de obra de empresas o sectores en los que la productividad disponible crece rápidamente hacia aquellos en los que crece poco o no crece en absoluto. Estas transferencias constituyen la condición de una reducción del tiempo del trabajo casi igual para todos, proporcionalmente al crecimiento de la productividad *media* de la economía, en unas condiciones tan cercanas como sea posible al pleno empleo. Es necesaria, pues, una política de empleo que implique incitaciones a la movilidad profesional. Esto supone, por supuesto, la posibilidad de aprender o reaprender un oficio o profesión a cualquier edad, sin pérdida de ingresos.

##### 4.4.3. *Reforma de la educación*

Los métodos actuales de formación están frecuentemente poco adaptados y son poco motivadores. Es urgente una reforma pedagógica en todos los niveles de la enseñanza que ponga el acento en la capacidad de aprender por sí mismo, en la adquisición de un conjunto de competencias que permitan la polivalencia y la evolución en un conjunto de oficios o profesiones. La escuela, por otra parte, debe invertir sus prioridades: en vez de privilegiar la formación de «ordenadores humanos» cuyas capacidades de memorización, análisis, cálculo, etc., son superadas y, en gran parte, convertidas en superfluas por los ordenadores electrónicos, se trata de privilegiar el desarrollo de capacidades irreemplazablemente humanas: manuales, artísticas, afectivas, relacionales, morales; la capacidad de plantear preguntas imprevistas, de dar sentido, de rechazar el sinsentido incluso cuando éste es lógicamente coherente, etc.

##### 4.4.4. *Reforma fiscal*

Puesto que menos de 1.000 horas al año ó 20.000 a 30.000 horas de trabajo por vida bastan para producir tanto o incluso más riquezas de las que producimos actualmente en 1.600 horas al año o 40.000 ó 50.000 horas por vida activa, cada uno de nosotros debe obtener por una cantidad de trabajo fuertemente reducida unos ingresos reales iguales o superiores a los salarios actuales. En la práctica, esto significa que, lo mismo que hoy día conservamos nuestra plena remuneración durante nuestras vacaciones pagadas, durante los cursillos de formación, eventualmente durante el año sabático, etc., en el futuro debemos conservar nuestra plena remuneración mensual si optamos por no trabajar más que un mes de cada dos o seis meses de cada doce, o incluso dos años de cada cuatro con el fin de realizar un proyecto personal, familiar, comunitario o experimentar otros modos de vida.

No se trata aquí, como en el mínimo social garantizado, de una renta otorgada por el Estado a aquellos o aquellas que no encuentran un empleo remunerado regular, sino de la remuneración normal que retribuye la cantidad normal de trabajo de

cada uno de la que la economía tiene necesidad. El hecho de que esta cantidad de trabajo sea tan baja que el trabajo pueda hacerse intermitente y no ser sino una ocupación entre otras no tiene que ser obstáculo para su retribución mediante una plena remuneración mensual, durante toda la vida. Esta remuneración corresponde a la parte de riquezas socialmente producidas que pertenece a cada uno y cada una en razón a su participación en el proceso social de producción. Sin embargo, esta remuneración no es ya verdaderamente un salario, porque no depende de la cantidad de trabajo realizado (en el mes o el año) y no retribuya a los individuos *en tanto que* trabajadores. Por lo que es prácticamente imposible que sea pagada y garantizada, a la manera del salario, por las unidades económicas o empresas, ya sea en forma de aumentos de los salarios por hora trabajados o en forma de cotizaciones sociales. En uno y otro caso, la reducción a la mitad del tiempo del trabajo, sin pérdida de ingresos reales, hará duplicar el coste horario del trabajo en relación con su nivel actual.

Además de los problemas de competitividad, de ello resultaría un aumento prohibitivo del *precio relativo* de las producciones o de los servicios con fuerte intensidad de trabajo: construcción, agricultura, trabajos de mantenimiento y reparación, actividades culturales y educativas, etc. Esta dificultad puede ser sorteada mediante la siguiente solución: las empresas no pagan más que las horas trabajadas, según un baremo negociado; el conocimiento de los costes reales de producción está, por tanto, asegurado. La pérdida de salario resultante de la disminución del tiempo de trabajo es compensada por una caja de garantía que paga las horas de trabajo economizadas gracias a la mutación técnica, al mismo precio que las horas trabajadas. Esta caja de garantía es alimentada por la detracción de un impuesto que, a la manera del IVA o de los impuestos sobre los alcoholes, el tabaco, los carburantes, los automóviles, etc., grave las producciones automatizadas, según unos tipos diferenciados, a medida que su coste de producción disminuya. Las gravará tanto más fuertemente cuanto más baja sea su deseabilidad o utilidad social. Los impuestos serán deducibles de los precios a la exportación, la competitividad no se verá afectada por ellos. En cuanto a los ingresos reales de las personas, se compondrán de un salario directo y de una renta social que, especialmente durante los pe-

riodos de no-trabajo, garantizará por sí solo su nivel de vida normal.

La institución de un sistema de precios políticos, que reflejen opciones de sociedad, y la creación de una renta social independiente de la cantidad de trabajo realizado se impondrán de cualquier manera a medida que el coste del trabajo llegue a ser desdéniable para las producciones automatizadas, cada vez más numerosas. El hundimiento de la masa de los salarios distribuidos y el de los precios de las producciones automatizadas no podrán ser evitados más que con una política de precios y de rentas con la que la sociedad afirme sus prioridades y dé un sentido a la evolución técnica. Nada garantiza, sin embargo, que este sentido y estas prioridades sean los de la emancipación y la autonomía de las personas y no los de una dominación y un control reforzados sobre ellas. El sentido del cambio en curso es todavía dudoso; seguirá siendo la apuesta de los conflictos y de los movimientos sociales presentes y futuros.

#### PARA CONCLUIR

He tratado de despejar el sentido que la historia *puede* tener, el partido que la humanidad y el movimiento sindical pueden sacar de la revolución técnica en curso. He tratado de indicar en qué dirección habría que avanzar, qué políticas habría que llevar para que este sentido se actualice. Los acontecimientos pueden tomar, sin embargo, un curso que nos haga no encontrar el sentido posible de la mutación actual y, en este caso, yo no le veo otro: nuestras sociedades seguirán descomponiéndose, segmentándose, descendiendo por la pendiente de la violencia, de la injusticia y del miedo.

## Índice analítico

### A

actividades autónomas: 125-126, 127, 198, 212, 213, 214-217, 281, 292

ADLER, Thomas: 121

ADLER-KARLSSON, Gunnar: 166, 269, 273

ADRET: 137, 166

ALBERT, Michel: 256, 272

alienación: 37, 108-109

amor: 194, 224-225

— maternal: 194-195

antieconomía terciaria: 200, 203

apropiación colectiva: 43-44, 59

ARENDT, Hannah: 19, 21, 26, 35, 38, 43

ARISTOTELES: 212, 214

artesanos: 27, 111, 181

AUFFRAY, D.; BAUDOUIN, T.; COLLIN, M.: 87

autogestión del tiempo: 126, 250-252, 282-283, 295-296, 301

autolimitación: 148-149, 151, 153, 159, 212, 218, 219

autonomía: 224, 227, 229

— de la creación artística: 227

— de la ética: 130, 132

— de la filosofía: 224

— de la política: 130-132

— en el seno de la heteronomía: 125, 128, 133

autorregulación: 51-53, 229

AZNAR, Guy: 220, 256, 272

### B

BAHRO, Rudolf: 73

banalización de las competencias: 107, 270

barbarie: 114, 117, 119, 180, 234

BAUDRILLARD, Jean: 71, 73

BAUM, R. C.: 143

BAXTER: 46, 218

BECK, Ulrich: 20

BELLAMY, E.: 87

BENVENUTO, S., y SCARTEZZINI, R.: 271

BEVERIDGE, William: 250, 271

BLOCK, F., y HIRSCHHORN, L.: 134, 138

BLONDEL, Danièle: 100

BOURDIEU, Pierre: 230

BOYADJIAN, Charly: 137, 155, 157, 158

BOYTE, Harry C.: 219

BRUNNER, John: 72, 73

burocratización: 50-51, 56, 63

## C

caballería (nueva orden de): 102  
 cálculo: 150, 162-164, 167  
 — contable: 146, 150-151  
 pasión del —: 151-152, 158-159  
**CAMBIOS Y PROYECTOS:**  
 166, 270, 234-235  
 capital fijo: 49, 76-79  
 capitalismo: 33, 35, 50, 76, 149,  
 159, 162, 238, 239, 259, 279  
 espíritu del —: 31-32  
 CFDT: 114, 201  
 ciudadanía: 184, 261, 209-211  
 ciudadano: 183, 262, 264  
 ciencia: 79  
 compensatorios (consumos): 65,  
 66, 68, 71-72  
 compromiso fordista: 237, 239  
 comunidad doméstica: 207,  
 209-211, 280  
 comunismo: 45, 272  
 conciencia socialista: 60  
 consumismo: 65-66, 68  
 consumo:  
 — al servicio de la producción:  
 152-153, 159  
 — ostentativo: 153  
 contra-finalidad: 69-70  
 convivenciales (actividades):  
 188-189  
 COOLEY, Mike: 108  
 cooperativas: 205-206, 218, 292  
 corporaciones: 29, 147  
 CRAY, Seymour: 247  
 crecimiento (ideología del):  
 160-161  
 CREMER, C., y KUJATH,  
 H.-J.: 219  
 cuantificación:  
 — de los actos: 178  
 — de los valores: 159, 160,  
 150-151  
 cuerpo: 117-118, 192, 223-224  
 cultura:  
 — obrera: 81, 82-83, 107

— técnica: 111, 118-120  
 — de lo cotidiano: 110, 111,  
 115, 117-119, 120, 123, 247  
 — de la violencia: 118

## CH

CHASSAGNE, Alexis, y MON-  
 TRACHER, Gaston: 73  
 CHIRAC, Jacques: 265

## D

DALLINGER, Alfred: 257, 272  
 democracia plebiscitaria: 72  
 Derecho: 238, 264  
 derecho y deber: 206, 262,  
 263-264, 268  
 desincronización: 248, 252  
 desintegración social: 62-64, 299  
 DISRAELI: 171  
 división del trabajo: 40-41, 80, 82,  
 124  
 dominación: 64, 75, 80, 90  
 — de la naturaleza: 35, 60, 79,  
 119-120, 124  
 don de sí mismo: 188-190, 192, 193  
 — recíproco: 215  
 DRANCOURT, Michel, y MER-  
 LIN, Albert: 219  
 dualismo económico: 217, 295  
 dualización de la sociedad: 16, 95,  
 99, 107, 209, 261, 269  
 DUBOIN, Jacques: 87, 256  
 DURKHEIM, Emile: 47, 64, 225

## E

economía familiar: 28, 147, 198  
 economía de subsistencia: 145-147  
 EINSTEIN, Albert: 296  
 élite del trabajo: 91-93, 95-97,  
 101-103, 246

empleo de por vida: 91  
 empleo por el empleo: 201, 203  
 empresario: 170-171, 173  
 empresa de nuevo tipo: 86, 92-93,  
 94, 98-99  
 EPPLER, Erhard: 138  
 escasez (medio de la): 69  
 escisión: 55-56, 70-72, 142, 164  
 esclavo: 26, 191, 212  
 especialización: 80-81, 246-247  
 espíritu coagulado: 76  
 Estado: 61-63, 66, 69-70, 71-72,  
 237, 238  
 Estado-providencia: 71-72, 174,  
 189, 237, 299  
 estandarización: 81-82  
 eugenismo: 195-196

## F

familia: 183, 184, 219, 205-207,  
 208-209, 210-211  
 FERGUSON, Adam: 87  
 FINK, Ulf: 218  
 flexibilización:  
 — de los efectivos: 94-95  
 — de los horarios: 252, 296  
 — funcional: 94  
 formalización del pensar: 162-164  
 FOUCAULT, Michel: 164  
 FRASER, Ronald: 73  
 FRIEDMAN, Milton: 258  
 FUGGER, Anton: 162  
 función: 50, 111, 185-186, 262  
 — maternal: 194-197  
 funcionalidad: 50, 64  
 funcionario: 111-113, 185-186  
 — de la máquina: 111-113

## G

GARNIER, G.: 87  
 GEISSBERGER, Werner: 218  
 GELINIER, Octave: 219  
 gesto: 192

GILDER, George: 197, 219  
 GORZ, André: 38, 58, 73, 87,  
 121, 137, 138, 219, 269  
 GLOTZ, Peter: 97, 100, 130, 135,  
 137, 138, 236, 241, 270  
 GUIBERT, Bernard: 273

## H

HABERMAS, Jürgen: 44, 47, 50,  
 52, 53, 55, 86, 116, 117, 121,  
 123, 142, 143, 221, 222, 225, 227  
 HARDIN, Garrett: 69, 73  
 HAYEK, Friedrich A.: 168, 169,  
 171  
 HEGEL: 129  
 HEIDEGGER, Martin: 227  
 heteronomía: 51, 107-108,  
 125-126, 213, 214-215, 222  
 heterorregulación: 51-54, 142, 221  
 — espontánea: 53-54, 62  
 — prescriptiva: 70  
 — programada: 54-55, 57,  
 62-64, 84  
 historia (sentido de la): 129, 305  
 HOBBS, Thomas: 118  
 horarios libres: 251-253  
 — modulares: 249  
 HORKHEIMER, Max, y ADOR-  
 NO, Theodor W.: 118, 121,  
 143, 218, 219  
 HUSSERL, Edmund: 116, 117,  
 121, 162, 166  
 HUXLEY, Aldous: 196

## I

identidad: 183, 224-225, 226, 228,  
 262  
 ILLICH, Ivan: 153, 208, 219, 220  
 individualización (impulso hacia  
 la —): 130, 132, 252

industria: 76-77  
 — doméstica: 29-32  
 INOX: 104-105, 121  
 instrumento regulador: 55  
 integración:  
 — en la empresa: 86, 91-93, 95  
 — funcional: 51-52, 55, 59-60, 64, 67, 70, 71, 85  
 — social: 52, 60, 62, 206, 224-225  
 intercambio mercantil: 146, 190, 215  
 interés general: 69-70  
 izquierda europea: 131-132, 135-136, 239-242

J

JONES, Barry: 137, 138, 147, 166  
 JULY, Serge: 160  
 JULLIARD, Jacques: 237

K

KERN, Horst, y SCHUMANN, Michael: 93, 100, 102, 103, 107, 109, 110, 114, 121, 128  
 kibutz: 199, 203

L

LANE, R. E.: 134, 138  
 LECHER, Wolfgang: 94, 95, 96, 100, 137, 284  
 LEISS, William: 121  
 lenguaje: 225-227, 228, 229  
 LETTIERI, Antonio: 137  
 liberalismo:  
 — económico: 168-170, 174  
 — ideológico: 170-171, 174  
 libertad: 27, 126, 129-130, 212-213, 235, 236  
 limitación: 151  
 LIPIETZ, Alain: 270, 272

LUKACS, György: 82  
 LUSSATO, Bruno: 270

M

madre portadora: 194, 196  
 MAIRE, Edmond: 17, 21  
 mala fe: 218  
 MANDEL, Ernest: 272  
 MANIN, Bernard: 240, 270  
 maquinaria industrial: 76-79  
 inapropiabilidad de la —: 76, 77-79  
 MARGLIN, Stephen: 38, 73, 74, 87  
 MARX, Karl: 27, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 69, 76, 77, 79, 87, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 135, 166, 177, 212, 213, 214, 272  
 MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich: 33  
 masturbación: 194  
 matematización: 115-116, 162-163  
 maternidad: 194, 195, 196  
 MATZNER, Egon: 218  
 maximización: 151-153  
 — ilimitada: 151-152  
 McGOVERN, George: 258  
 médico: 187  
 megamaquinaria industrial-estatal: 51, 54, 55-58, 63-64, 133, 228-229  
 mercado: 53-54, 69-70, 168-169, 181, 237, 238-241, 257  
 MEAD, Margaret: 225  
 MERLEAU-PONTY, Maurice: 227, 230  
 MICHAU, Jean-Louis: 270, 271  
 microsocioal (espacio): 205, 217  
 mimesis: 153  
 monetización: 37, 68, 136, 165  
 moral socialista: 44-46, 61  
 MORIN, Edgar: 58

MOTHE, Daniel: 270  
 muerte del hombre: 164  
 mujer:  
 discriminación contra la —: 208-209  
 emancipación de la —: 197, 208, 209-211  
 opresión de la —: 26, 195-196, 208, 211  
 mundo de la vida: 52, 116, 117-119, 124, 142, 227-229  
 colonización del —: 142-143

N

nacionalismo: 175  
 necesidades: 26-29, 125, 126, 212-213, 215-216  
 necesidad insatisfecha: 278, 298-299  
 necesidad sentida: 148-149, 150-152, 154, 159  
 alienación de la —: 37  
 humanismo de la —: 151  
 NEGOT, Oskar: 102, 112, 113, 120, 121, 137, 185  
 NIXON, Richard: 258  
 NOVE, Alec: 272

O

obra: 29, 214, 215, 216  
 obrero de proceso: 105-106, 109, 111  
 obrero masa: 83-84  
 Ocios: 13-16, 127  
 OFFE, Claus: 138, 258  
 oficio: 81, 83, 102, 104-106, 111  
 oikos: 184, 198  
 OPIELKA, Michael: 273  
 ordenador: 165  
 organización: 50-51, 63-64, 90  
 ORWELL, George: 72, 218, 226  
 OS: 83, 85, 86, 109

P

parado (condición del —): 263  
 paro (inversión del —): 250-251  
 partidos (crisis de los —): 133, 135, 239, 240-242  
 PCI: 242  
 pertenencia: 206, 224, 262  
 — a uno mismo: 203-204, 226  
 — mutua: 209  
 PIETILÄ, Hilka: 178, 217  
 PIORE, Michael, y SABEL, Charles: 102, 107, 110, 120  
 plan: 60-62, 244  
 PLATON: 27  
 pleno empleo de las personas empleadas: 153-154, 158  
 poder político: 70  
 POLANYI, Karl: 171, 172, 175, 236, 240, 273  
 polis: 28  
 político: 44, 135, 172-173, 174, 228-229  
 POPPER-LYNKEUS, Josef: 87, 273  
 PREUSSER, Norbert: 273  
 poyesis: 35, 43, 76, 77, 81  
 precarios: 91, 94-95, 260  
 privado:  
 esfera —: 28-29, 183-184, 203-204, 206, 210, 211, 262-263, 281  
 vínculo —: 183-184  
 productividad (aumentos de —): 20, 243, 271, 272, 286-287, 290  
 — disponible: 254, 302  
 proletario: 34-35  
 propaganda: 66, 71  
 prostitución: 190-194, 214  
 pública (esfera): 28-29, 182-184, 185  
 publicidad (comercial): 66, 67, 68, 71, 158, 160  
 punk: 118  
 puritanismo: 45-46, 61-62

- R
- Razón:
- fe en la —: 62
- racionalidad:
- capitalista: 159, 161-162
  - económica: 86, 127, 141-143, 145-149, 151-153, 155, 161-162, 165
- critérios de aplicabilidad de la — económica: 181-182
- límites de la — económica: 155, 167-168, 171-172, 177-182
- instrumental: 118, 127, 142-143, 165
- racionalización: 11-12, 33
- límites de la —: 12, 85-87
- de las esferas de actividad: 49-50
  - económica: 13-14, 33, 50, 76, 82, 84-85, 127-128, 145, 147, 150, 221
  - funcional: 72
  - integral: 45, 50, 62
- redes integradas de salud: 218
- reducción del tiempo del trabajo: 99, 107, 124-125, 127, 136, 202-203, 212, 235, 242, 243-270, 284, 300-302
- anual: 248, 266-267, 296-297
  - diferenciada: 243
  - disfrazada: 247
  - generalizada: 245
  - gradual: 244
- política de —: 255-256
- programada: 244, 301-302
  - selectiva: 245-246
- regulación fordista: 65, 67, 158
- reguladores:
- incitativos: 55, 59, 65, 66-67, 68, 70
  - prescriptivos: 55, 59, 65, 70
- REHN, Gösta: 266, 273
- reificación: 82, 146, 165
- relación pedagógica, terapéutica: 187-188
- rendimiento: 35, 146, 181, 186-187
- renta automática: 257
- renta (mínima) garantizada: 172, 258-261, 264-270
- versión de la derecha: 264-265, 300
  - versión de la izquierda: 265-270
- renta social: 256
- revolución: 126-129, 130
- ROSANVALLEON, Pierre: 270
- S
- saberes parciales: 80-81, 83, 123-124
- SADE: 218-219
- salario:
- reivindicación de —: 192
  - doméstico (de hogar, familiar): 183, 208-209, 211, 265
  - maternal: 195-196, 265
- SARTRE, Jean-Paul: 50, 52, 53, 58, 69, 73, 76, 87, 218, 226
- SAUVY, Alfred: 136
- SAY, J.-B.: 40
- SCANLON (plan): 90
- SEGALIN, Martine: 220
- SEGUIN, Philippe: 198, 201, 219
- segundo cheque: 256-257, 259, 268
- servicios: 181, 200-202
- sexuales: 192-194
- servidores: 18-19, 184-185, 192, 200-202, 285
- servil:
- relación —: 191
  - trabajo —: 26, 184-185, 191, 200
- simulación: 192-193

- sindicalismo: 101-102, 113-114, 154-155, 252-253, 279, 282
- crisis del —: 95-96, 130-131, 133, 286-287
- nuevas tareas del —: 250-253, 282-283, 290-292
- sistema: 52, 179
- skin: 118
- SMITH, Adam: 74, 87, 166
- SMITH, J.: 36, 38, 166
- socialdemocracia: 172-173
- socialstatismo: 237, 240
- socialismo: 171-172, 174, 236, 168-169, 171-174
- socialización asocial: 69, 72
- sociedad: 52, 54, 60-61
- déficit de —: 236-238, 265
  - necesidad de —: 228, 236, 262, 264, 269
  - civil: 54-55
  - de mercado: 238, 240
  - del tiempo liberado: 126, 135-136, 233-236, 249, 282-283
  - de trabajo: 19-20, 26, 97-98, 134-135, 197, 277-279
  - dual (véase dualización):
- sociedad-fábrica: 63
- sociología (límites de la —): 134, 180, 224-226, 228-229
- sovietismo: 62-63, 66
- SPD: 133, 234, 242
- Speenhamland: 260
- STOLERU, Lionel: 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20
- Subsidio:
- maternal: 195-196
  - universal: 265, 269
- suficiente: 148-151
- sujeto: 126-129, 163-164, 194, 212-213, 223, 226
- autonegación del —: 164-165
- superfluo: 159-160
- T
- taylorismo: 80-81, 246
- técnica: 119-120, 130-131
- tecnificación: 118-120, 163-164, 165
- tejedores: 29-31
- ternura: 118
- thatcherismo: 97
- THIBAUD, Paul: 175
- THOMSON, J. Walter: 160
- THOMPSON, E. P.: 272
- tiempo:
- economía de —: 15-16, 127, 130, 233-235, 243-244
  - Falta de —: 281-299
  - disponible: 124-125, 126, 153-155, 233, 294-295
  - política de —: 242-243, 251-253
- TOPALOV, Christian: 250, 271
- TOURAINÉ, Alain: 138, 229, 230
- trabajador: 26, 36, 154-155
- de nuevo tipo: 92-93, 95, 101-104, 110-114, 119-120
  - funcional: 64-65, 67, 68, 71
  - informatizado: 116
  - periférico: 94
- trabajo: 25-27, 28-29, 35-37, 177-179, 197-198, 208, 279-281
- coacción al —: 65
- concepción marxista del —: 34-35
- contenido del —: 108, 110
- crisis del —: 277-278
- cultura del —: 81, 83, 102
- desafección frente al —: 133-134, 289
- división macrosocial del —: 80
- derecho al —: 256, 259, 261, 263-264
- ética del —: 83, 85, 93, 97, 98, 290
- fuerza de —: 35, 86, 154

humanismo del —: 81  
 ideología del —: 277, 278  
 invención del —: 37  
 obligación al —: 267-268  
 parcelación del —: 80, 82-84, 89, 102  
 racionalización del —: 35-37  
 rechazo del —: 85  
 rendimiento del —: 181  
 reparto del —: 254-255  
 — abstracto: 37  
 — antiguo: 26-28  
 — como emancipación: 182-184, 262-263  
 — doméstico: 200-202, 207-208, 209, 280, 283  
 — en el sentido económico moderno: 145-149, 180-182, 261-263  
 — funcionalizado: 64-65, 68  
 — general: 39, 41, 182-183, 262, 263  
 — industrial: 35-36, 40, 77  
 — intermitente: 249-252, 265-267  
 — para uno mismo: 146, 149, 198-199, 203-204, 206, 212-213, 280  
 — y obra: 29  
 «Tragedia de los pastos comunales»: 69, 173

## U

unión:  
 — conyugal: 206-207, 209-211  
 — universal: 43-44, 45  
 URE, Andrew: 37, 38  
 URQUHART, D.: 87  
 usura: 149  
 utopía: 19-20, 99, 132, 135, 235  
 — autogestionaria: 43, 44-45  
 — del trabajo: 20, 42, 81, 95, 96, 97, 102  
 — industrialista: 20  
 — liberal: 69  
 — marxista: 42-45, 63, 126-128

## V

voluntarios (servicios): 189-190, 204-206  
 VERNANT, Jean-Pierre: 26  
 VODRUBA, Georg: 273

## W

WEBER, Max: 30, 32, 38, 46, 47, 50, 56, 57, 58, 61, 72, 76, 82, 87, 111, 114, 143, 166, 189  
 WERLHOF, Claudia von: 219  
 WHYTE, William F.: 90, 91, 99

## Indice

	Pág.
Introducción .....	11
PRIMERA PARTE	
Metamorfosis del trabajo	
I. La invención del trabajo.....	25
II. La utopía del trabajo en Marx.....	39
III. La integración funcional o la escisión del trabajo y de la vida.....	49
IV. De la integración funcional a la desintegración social (y de los consumos compensatorios al todo-para-el-Estado). La Razón como poder separado: el Plan, 60.—Contradicciones del soviétismo, 62.—Los consumos compensatorios, 65.—Del consumismo a la necesidad de Estado, 68.	59
V. El fin del humanismo del trabajo .....	75
VI. Una última transformación de la ideología del trabajo....	89
VII. Búsqueda del sentido (I). Ultimas transformaciones del trabajo.....	101
¿Una nueva orden de caballería?, 102.—El obrero de proceso, 105.—Las tres dimensiones de la autonomía, 108.—La cuestión del sentido, 110.—Trabajo y cultura, 115.—Técnica y violencia, 118.	
VIII. Búsqueda del sentido (II). La condición del hombre post-marxista.....	123
Liberación del trabajo y liberación en el trabajo, 125.—La autonomía del político, 129.—Autonomía de la ética, ética de la autonomía, 132.	



## SEGUNDA PARTE

## Crítica de la razón económica

I.	Del «esto me basta» al «más vale más».....	145
	Calcular, 145.—Maximizar, 151.—Funciones ocultas del trabajo a tiempo completo, 153.—La esencia del capitalismo, 162.—El espíritu-máquina, 163.	
II.	Mercado y sociedad, capitalismo y socialismo .....	167
	Límites del Estado-providencia, 174.	
III.	Búsqueda del sentido (III). Límites de la racionalidad económica .....	177
	El trabajo, noción-trampa, 177.—El trabajo racional en el sentido económico, 180.	
A.	Las actividades mercantiles.....	182
1.	El trabajo en el sentido económico como emancipación.....	182
2.	El trabajo de servidor .....	184
3.	Funciones, cuidados, ayudas.....	185
4.	La prostitución.....	190
4 bis.	Maternidad, función maternal, madres portadoras .....	194
B.	Las actividades no mercantiles.....	197
1.	El trabajo para uno mismo.....	198
	La esfera microsocia, 203.—La comunidad doméstica: ¿disolución o acabamiento?, 207.	
2.	Las actividades autónomas .....	212
IV.	Límites de la sociología y de la socialización. Digresión metodológica sobre la noción de «mundo de la vida» .....	221

## TERCERA PARTE

I.	Búsqueda del sentido (IV). Orientaciones y proposiciones.	233
	El único sentido posible, 233.—El Estado-providencia como sustitutivo de sociedad, 237.—Perspectivas de una izquierda post-fordista, 240.—La reducción del tiempo de trabajo, apuestas y políticas: 1. La estrategia de las fechas-dianas, 243.—2. Menos, mejor, de otra manera, 245.—3. Trabajo intermitente, dominio del tiempo, 248.—4. ¿Con o sin pérdida de ingresos?, 253.—5. Derecho a la renta, derecho al trabajo, 258.	

## ANEXO

Resumen para sindicalistas y otros militantes de izquierda .....	275
1. La crisis del trabajo, 277.—2. Crisis del trabajo, crisis de sociedad, 282.—3. Trabajar menos para trabajar todos, 287.—4. Unos ingresos independientes de la cantidad de trabajo, 297.—a) en la lógica socialdemócrata, 298.—b) en la lógica liberal, 300.—c) en la lógica sindical, 300.—d) Políticas de acompañamiento, 302.—Para concluir, 305.	
Indice analítico .....	307

## ANDRE GORZ

Sociólogo. Colaborador habitual de

*Les temps modernes* y de *Le nouvel observateur*.

Entre sus publicaciones en castellano destacan: *Historia y enajenación*, *Adiós al proletariado*, *Ecología y libertad* y *Los caminos del paraíso*.

### METAMORFOSIS DEL TRABAJO

En *Metamorfosis del trabajo*, Gorz analiza las transformaciones que se están produciendo en la naturaleza del trabajo en las sociedades de nuestros días, al tiempo que intenta determinar los límites —existenciales, culturales, ontológicos— que la razón económica no puede traspasar sin caer en su opuesto e impregnar de un sinsentido perverso el contexto socio-cultural en el que opera. Según Gorz, es necesario comprender por qué la razón económica ha podido imponer su ley, provocar el divorcio entre el trabajo y la vida, la producción y las necesidades, la economía y la sociedad.

Se trata de un libro a la vez de historia y sociología del trabajo, de filosofía moral y existencial, crítica social y económica. Se trata también de un esfuerzo riguroso de redefinir las ideas y tareas esenciales de la izquierda: poner la razón económica al servicio de una sociedad en la que se persigue la emancipación y el libre desarrollo de las personas.



**EDITORIAL SISTEMA**

**COLECCION POLITEIA**

CP 14