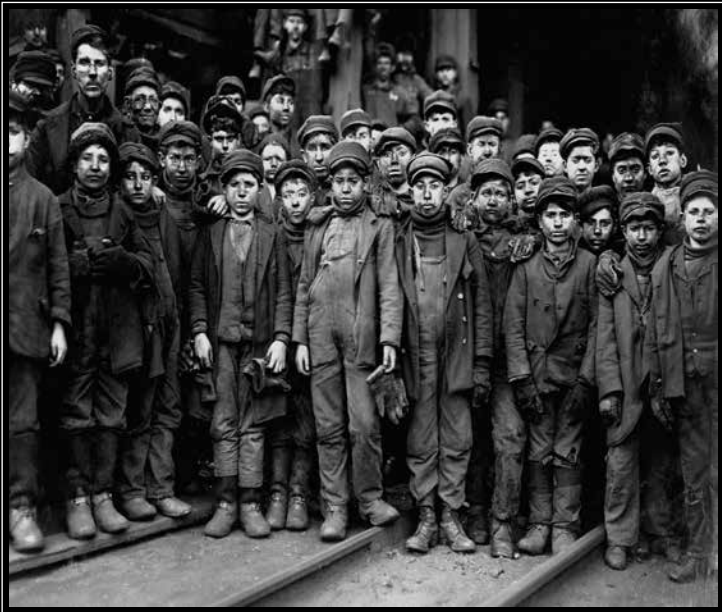


Varios Autores

EL TRABAJO,  
LOS TRABAJADORES/AS  
Y  
EL ANARQUISMO



*La Neurosis o Las Barricadas Ed.*  
*Colección Minianarquismos*



Este cuadernillo ha sido editado por La Neurosis o Las Barricadas  
en el mes de julio de 2013 en Madrid:

<http://www.laneurosis.net/>

Copia y difunde.

## ÍNDICE:

Introducción.....	3
<i>Capital, tecnología y proletariado</i> por Miguel Amorós.....	7
<i>Configuración y crisis del mito del trabajo</i> por J. M. Naredo.....	13
<i>[Proletaria]</i> .....	27

## INTRODUCCIÓN

La relación entre los anarquistas y la clase obrera ha sido tema de debates recurrentes desde probablemente el nacimiento del movimiento libertario allá en el siglo XIX. Lo cierto es que aquellos/as que desconozcan la historia del movimiento libertario fácilmente se sorprenderán al ver las divergencias enormes que se han dado entre anarquistas que bien han idealizado la figura del obrero, del proletario y aquellos que no han tenido rubor en declararse abiertamente antiobreristas. Casos intermedios también han existido y puede que hayan sido mayoría. De hecho, esta postura intermedia es la que sentó las bases de la acción y propaganda anarquistas en el que algunos denominan el periodo dorado del anarquismo.

Ese periodo que hemos denominado dorado podríamos situarlo entre 1907 y 1937, es decir, entre el Congreso anarquista de Amsterdam y la derrota de la Revolución Social española en mayo del año señalado.

Después de dos décadas donde lo más significado, sobre todo por la historiografía oficial, fueron los atentados y los magnicidios, el movimiento anarquista se vuelca en las luchas obreras, lo cual, por cierto, no significa que el movimiento anarquista renegara años atrás de forma mayoritaria de su vocación proletaria. Puede, por tanto, el congreso de Amsterdam servirnos como punto de referencia más simbólico que otra cosa, aunque desde luego nos aporta testimonios de gran interés. Por ejemplo, nos aporta algunos de los debates entre los más cercanos al sindicalismo revolucionario y aquellos que como Errico Malatesta pretenden marcar la diferencia entre el anarquismo y sindicalismo. Nos permitiremos una extensa reproducción de las palabras de Malatesta en dicho congreso por servir algunas de sus posturas de base teórica a buena parte del movimiento anarquista durante décadas e incluso para muchos hasta hoy:

[...] Aquí estamos entre compañeros, y sin duda ninguno de vosotros, al oírme criticar lo que hay de criticable en el sindicalismo, se verá tentado a tomarme por un enemigo de la organización y de la acción de los trabajadores, o de lo contrario me conocería muy mal!

La conclusión a la que ha llegado Monatte es que el sindicalismo es un medio necesario y suficiente de revolución social. En otros términos, Monatte ha declarado que el sindicalismo se basta a sí mismo. Y eso, para mí, es una doctrina radicalmente falsa. Combatir esa doctrina será el objeto de mi discurso.

El sindicalismo, o más exactamente el movimiento obrero (el movimiento obrero es un hecho que nadie puede ignorar, mientras que el sindicalismo es una doctrina, un sistema, y debemos evitar confundirlos) ha encontrado siempre en mí un defensor a ultranza, pero no ciego. Ello es debido a que veía en él un terreno particularmente propicio para nuestra propaganda revolucionaria, a la vez que un punto de contacto entre las masas y nosotros. No necesito insistir en esto. Se me debe en justicia reconocer que no he sido nunca de esos anarquistas intelectuales que, cuando se disolvió la vieja Internacional, se encerraron benévolamente en la

torre de marfil de la pura especulación; no he dejado de combatir, donde quiera que me encontrara, en Italia, en Francia, en Inglaterra o en otra parte, esta actitud de aislamiento altivo, ni de empujar a los compañeros de nuevo hacia esa vía que los sindicalistas, olvidando un pasado glorioso, llaman nueva, pero que ya había sido vista y seguida en la Internacional por los primeros anarquistas.

[...] Por tanto, soy partidario de la participación más activa posible del movimiento obrero. Pero lo soy sobre todo en interés de nuestra propaganda, cuyo campo es considerablemente amplio. Esta participación no puede equivaler por sí sola a una renuncia a nuestras ideas más queridas. En el sindicato debemos seguir siendo anarquistas, con toda la fuerza y amplitud del término. El movimiento obrero no es para mí sino un medio; el mejor, evidentemente, de todos los medios que se nos ofrecen. Este medio me niego a tenerlo por un fin, e incluso no lo desearía si nos hiciera perder de vista el conjunto de nuestras concepciones anarquistas, o más simplemente nuestros demás medios de propaganda y agitación.

Los sindicalistas, por el contrario, tienden a hacer del medio un fin, a tomar la parte por el todo. Y es así como, en la mente de algunos de nuestros compañeros, el sindicalismo se está convirtiendo en una doctrina nueva y amenaza al anarquismo en su propia existencia.

[...] Repito: es necesario que los anarquistas participen en los sindicatos obreros. En primer lugar, para hacer la propaganda anarquista: después porque es el único medio de tener a nuestra disposición, el día que sea, a grupos capaces de llevar la dirección de la producción: debemos participar, por último, para reaccionar enérgicamente contra ese estado de ánimo detestable que inclina a los sindicatos a defender solo los intereses particulares.

El error fundamental de Monatte y de todos los sindicalistas revolucionarios proviene, a mi entender, de una concepción demasiado simplista de la lucha de clases. Se trata de una concepción según la cual los intereses económicos de todos los obreros -de la clase obrera- serían solidarios, una concepción según la cual basta con que los trabajadores lleven en sus propias manos la defensa de sus propios intereses para defender del mismo modo los intereses de todo el proletariado contra la patronal.

[...] Que la acción sindical entrañe peligros no se puede negar. El mayor de ellos es sin duda la aceptación por el militante de funciones sindicales, sobre todo cuando son remuneradas. Regla general: el anarquista que acepta ser funcionario permanente y asalariado de un sindicato se ha perdido para la propaganda, se ha perdido para el anarquismo. Se sentirá obligado a partir de entonces hacia los que le pagan y, como éstos no son anarquistas, el funcionario asalariado, entre su conciencia y su interés, o bien seguirá su conciencia y perderá su puesto, o bien seguirá su interés y entonces ¡adiós anarquismo!

El funcionario es un peligro en el movimiento obrero, solo comparable al parlamentarismo: uno y otro llevan a la corrupción, y de la corrupción a la muerte ¡no hay más que un paso!

Y ahora, pasemos a la huelga general. Mantengo el principio que vengo difundiendo todo lo que puedo desde hace años. La huelga general siempre me ha parecido un medio excelente para iniciar la revolución social. No obstante, evitemos caer en la nefasta ilusión según la cual con la huelga general la insurrección

*armada se convierte en una redundancia.*

[...] Preparémonos, pues, para esa insurrección inevitable, en lugar de limitarnos a preconizar la huelga general como una panacea para todos los males. Que no se objete que el gobierno está armado hasta los dientes y que siempre será más fuerte que los rebeldes. En Barcelona, en 1902, la tropa no era numerosa. Pero no había preparación para la lucha armada y los obreros, sin comprender que el poder político era el verdadero enemigo, enviaron delegados al gobernador para que hiciera ceder a los patronos.

Por otra parte, la huelga general, incluso si se reduce a lo que es realmente, sigue siendo un arma de doble filo que hay que emplear con mucha prudencia. El servicio de subsistencias no podrá admitir una suspensión prolongada. Habrá, por tanto, que apoderarse por la fuerza de los medios de aprovisionamiento, y enseñar, sin esperar a que la huelga se convierta en insurrección.

[...] Hay que concluir. Antes deploraba que los compañeros se aislaran del movimiento obrero. Hoy deploro que muchos de nosotros, cayendo en el exceso contrario, nos dejemos absorber por ese mismo movimiento. Insisto en que la organización obrera, la huelga, la huelga general, la acción directa, el boicot, el sabotaje y la insurrección armada son solo medios. La anarquía es el fin. La revolución anarquista que queremos supera con mucho los intereses de clase: propone la liberación completa de la humanidad actualmente esclavizada, desde el triple punto de vista económico, político y moral.

No son pocos los que consideran el anarquismo contemporáneo aquel movimiento que integra las corrientes clásicas del anarquismo con aquellos nuevos valores asumidos tras Mayo del 68. Buena parte del movimiento anarquista es mucho más cercano en su forma de organizarse y en sus prioridades al anarquismo que habitualmente se denomina clásico; otras corrientes del anarquismo, por el contrario, muestran un universo de prioridades claramente diferenciado del tradicional y buscan nuevas formas de organización para un mundo que consideran cambiante y radicalmente distinto al de hace 50 años. Combinaciones de todo tipo con lo que acabamos de señalar también son habituales.

En este contexto siguen los debates sobre la relación de los anarquistas con las clases oprimidas. Pero... ¿cuáles son las posturas mayoritarias entre los anarquistas a este respecto hoy en día? Debido a la estructura descentralizada, a la dispersión geográfica, complejidad y heterogeneidad del movimiento se hace difícil saberlo. Nosotros en cualquier caso queremos acercar algunos textos para conocer algunas inquietudes y posturas del movimiento anarquista sobre el trabajo y los trabajadores, no porque los creamos especialmente representativos o porque representen nuestras posturas sino porque nos parecen verdaderamente interesantes. Por eso, nos hemos atrevido a romper por esta vez el espíritu de estos cuadernos que hemos denominado Minianarquismos para incluir un texto académico sobre el trabajo que rompe la línea libertaria de estas publicaciones pero que consideramos interesante para los debates sobre el tema expuesto.



## CAPITAL, TECNOLOGÍA Y PROLETARIADO

Los orígenes del proletariado hay que buscarlos en el periodo histórico en que la sociedad señorial se organiza en torno a la economía y se transforma en sociedad capitalista. Ello sucede cuando el dominio del capital, vigente en la circulación mercantil, irrumpe en la producción mediante una *revolución industrial*, en la cual la división del trabajo y la tecnología desempeñan un papel protagonista. La mercancía, esto es, el producto que se cambia por dinero, ha surgido en diversos momentos de la historia, siempre ligada al comercio, pero jamás ocupó un lugar central en la sociedad, y, por consiguiente, su lógica nunca determinó el ordenamiento social. Nunca hasta el siglo XVIII —la centuria de la Ilustración o el Siglo de las Luces—, momento en que la cuantiosa demanda debida a las necesidades militares de los Estados alumbró un sistema productivo nuevo, la fábrica, al que correspondió una tecnología unilateral fundada en la ciencia y la producción masiva. El hecho de que la producción sea producción de mercancías es fundamental, pues implica una mercancía particular que añade valor a la materia prima: el trabajo. Su precio, el salario, viene fijado por un mercado especial: el del trabajo. En definitiva, obliga a la existencia de un proletariado. El capital crea a su antagonista, el trabajador asalariado, en condiciones dadas por una determinada tecnología y por un determinado desarrollo del Estado. El proletariado industrial es también hijo de ambos. Concretamente, es fruto tanto de la máquina de vapor, como de la regimentación del trabajo según el modelo militar-fabril.

Los cambios de la modernidad fueron precedidos por una lenta evolución del pensamiento durante la cual la razón sustituyó a la religión y desencantó el mundo. El hombre desacralizado descendió de los cielos a la tierra. El mundo, una vez enderezado, podía ser explicado a partir de sí mismo, sin guías espirituales. La ciencia llegó a ser tenida por la forma suprema del conocimiento, desplazando a la tradición y a la autoridad. Advino una nueva fe, la fe en el progreso, la creencia en que el mejoramiento humano se lograría casi automáticamente con la generalización del conocimiento científico y las innovaciones tecnológicas. Pero la razón progresista no se contentaba con la alegría del saber, sino que transcurría bajo el signo del dominio. Además de dominar las fuerzas de la naturaleza y ponerlas al servicio de los intereses dominantes, la doctrina del progreso llevaba implícito un objetivo, la demolición completa del pasado visto como atraso miserable, en oposición al futuro, mostrado casi como un paraíso. El cambio constante, premisa elemental de la ciencia y de la técnica, quedó elevado a deber moral. Ir contra el cambio significaba estar contra el progreso, defender la penuria y la ignorancia. La balanza se inclinaba del lado de la máquina y de la organización racionalizada, porque el dominio sobre la naturaleza, o en otras palabras, el progreso, se trocaba en servidumbre ante la ciencia y la técnica. Esa mentalidad ins-

trumental, preparó el camino del capitalismo y favoreció su desarrollo. En el nuevo contexto impuesto por la mercancía, el trabajador era una pieza del mecanismo industrial, fuente de plusvalía, y un siervo de la máquina. La producción de mercancías, y, por lo tanto, el trabajo, serían cada vez más deudores de la racionalización y del perfeccionamiento técnico. La verdadera dominación capitalista es impersonal, pues los dirigentes son simples ejecutores, buenos o malos, de reglas que no controlan. Consiste en el poder de las cosas sobre las personas, o mejor, en el poder de la abstracción sobre la realidad social y ecológica, gracias a lo cual el individuo aparece como intermediario entre cosas, como pieza secundaria de un mecanismo, como juguete de leyes ajenas, bien personificando ese poder, bien, a sus víctimas. Dicha abstracción se materializa por medios eminentemente técnicos. Depende cada vez más de la tecnología. Así pues, aunque la dominación se fuera desligando de la esfera económica concreta para volverse cada vez más técnica, la misma técnica, al haber crecido dentro de dicha esfera, en el seno de la abstracción, se convertirá progresivamente en fetiche futurista por encima de las clases. Los criterios científico-técnicos irán interiorizándose, desplazando a los ideológicos y económicos en el regimiento de los asuntos privados y públicos. En fin, para bien de la economía y de la cultura dominante, ciencia y técnica ganarán terreno a la ideología como guías de la organización de la existencia individual y colectiva.

En su primera fase, la contradicción fundamental del capitalismo es la existente entre capital y trabajo asalariado, entre la clase burguesa y la clase obrera. La verdadera dominación de las cosas sobre los individuos, esencia del capitalismo, se presenta inicialmente como explotación personal o de clase. Parece existir oposición absoluta entre la burguesía y el proletariado por más que la lucha de clases transcurra en el interior del capitalismo y que capital y trabajo, en tanto que polos de una misma relación, formen una peculiar comunidad de intereses. En verdad, su antagonismo radical era consecuencia de la penetración extremadamente rápida de la mercancía en la sociedad; la implantación del capitalismo iba más de prisa que las formas jurídicas y políticas correspondientes, —por ejemplo, el derecho al voto, la libertad de asociación o el derecho a la huelga. Dichas formas, trabadas por los residuos del antiguo régimen que contaminaban las clases, no podían adormecer el conflicto. Por eso, el movimiento obrero empezó reivindicando tanto los derechos políticos como la regulación del mercado laboral, y ante los obstáculos insalvables erigidos en su ruta, concluyó que no había otra forma de apartarlos que la revolución social. Conforme iban estableciéndose las formas históricas propiamente burguesas, el movimiento obrero fue escindiéndose en cuanto a los métodos, conservando únicamente la unidad en cuanto a los fines. Reformistas y revolucionarios decían perseguir las mismas metas, aunque los procedimientos difiriesen. Sin embargo, las maneras del reformismo



y del jacobinismo condujeron a la creación de la burocracia obrera y de su clientela, cuya existencia era deudora de la degradación de los oficios y de la integración en el sistema. En una segunda fase de desarrollo político-económico, los partidos obreros, la concertación sindical, el fordismo, etc., revelaron que la contradicción entre capital y trabajo podía no ser tan absoluta como hasta entonces había parecido. Las mejoras sociales no prepararían el terreno para el Estado obrero o la comunidad obrera, sino que acarrearían el desarrollo de una sociedad de consumo.

Cierto que el proletariado revolucionario puso en marcha comunas, comités de fábrica, sindicatos únicos, consejos obreros, milicias y colectividades, la parte no vencida de su movimiento, su legado a las revoluciones posteriores. No obstante, el fracaso que representó la construcción de un Estado totalitario en Rusia, la derrota de la revolución española y el antifascismo interclasista de la posguerra llevaban a cuestionar el rol histórico de sepulturero del capitalismo atribuido a la clase obrera internacional. Hechos como la participación masiva en comicios electorales, el consumo de masas y la industria del entretenimiento mostraban la realidad de una población asalariada que se sentía identificada con la moral burguesa. Otros, como la automatización o la expansión del sector servicios, resaltaban el alejamiento progresivo entre la producción y el proletariado; todos juntos, la presencia de una sociedad de clases en disolución, de una sociedad de masas. Así como las clases fueron un producto del capitalismo naciente, las masas son una creación del capitalismo maduro. Son el resultado de la degeneración de la clase obrera ante el predominio de la tecnología en la producción y ante el consumo dirigido. A diferencia de la clase, las masas son incapaces de emanciparse por sí mismas. Están formadas por individuos desclasados, ajenos a cualquier forma de solidaridad o relación no mediatizada por la propaganda o el espectáculo. En el plano social, significa que toda la vida se transforma en vida privada, tutelada, vigilada y forzada al consumo. En la sociedad de masas la tecnología toma el mando; el hombre es la materia prima de la maquinaria, el instrumento mediante el cual un mecanismo social construye otro todavía más mecánico. Los valores dominantes se han vuelto inmediatamente técnicos, porque la tecnología es decisiva tanto para la formación de capital como para el ensamblaje del aparato de poder. La tendencia de la sociedad de masas a devenir a un tiempo fábrica, centro comercial, cárcel y laboratorio, o, dicho de otro modo, la voluntad del aparato autónomo de poder a determinar la vida según los criterios correspondientes a esos cuatro subsistemas, desvela la verdadera contradicción principal del capitalismo, la que subyace entre la lógica tecnófila de la mercancía y la vida social de la cual se ha apoderado, incluido su entorno biológico. La explotación no cesa al terminar la jornada laboral. Toda la vida queda expropiada, y, vistas las consecuencias en el ecosistema, directamente amenazada. La contradicción llega al clímax

al ponerse en peligro la supervivencia de la especie. El capitalismo en su fase tardía culmina la era de la instrumentalización, donde los ideales políticos, económicos y morales se truecan en utopía tecnológica y, en consecuencia, la tecnología, el “trabajo muerto”, abarca la vida en todos sus aspectos, pues ésta se desenvuelve en un medio cada vez más artificial. La tecnología punta es el destino humano bajo el tardocapitalismo. En tal régimen, no existe otra esperanza que no sea la de seguir con los planes de renovación tecnocientífica, aunque en el camino, por exigencias del aparato de poder —llámese oligarquía tecnocrática o simplemente megamáquina— vayan esfumándose todas las cualidades humanas y se vaya destruyendo el planeta.

Las revueltas de los años sesenta y setenta no pararon de señalar los límites del viejo movimiento obrero y de reivindicar la revolución como un cambio subversivo en la forma de vivir. La definición situacionista, «proletario es quien no tiene ningún poder sobre el empleo de su vida y lo sabe», trasladaba la lucha de clases al terreno de la vida cotidiana, lo que contradecía en cierto modo su propuesta obrerista de Consejos, frente a la más coherente de comunidades o fraternidades combatientes, solución de los radicales americanos. Pero en Europa el proletariado industrial ocupaba todavía el centro de la producción, y la nueva conciencia de clase tenía problemas con la antigua. A menudo los jóvenes radicales se las vieron con los viejos militantes de las fábricas. El ideario obrerista se volvía enteramente obsoleto frente a una marea de comportamientos que exigían libertades de todo tipo, experimentación libre y abolición de cualquier prejuicio o convencionalismo social. Los últimos coletazos del movimiento obrero frente a las crisis del proceso de modernización podían crear la ilusión de un retorno, de un segundo asalto, de una *autonomía obrera*, pero esa era la parte más vencida de un movimiento que apuntaba más lejos. Mientras la rebelión de las fábricas marchó pareja a la rebelión de la vida cotidiana hubo retorno y hubo autonomía, pero la conjunción fue fugaz. La tristeza amarga de la derrota en los años siguientes ilustra a la contra el optimismo irreal de las dos décadas anteriores. La funcionarización, las subvenciones y los mecanismos electorales, había transformado la burocracia obrerista en un factor reaccionario de primer orden, al que las escaramuzas de los obreros radicales no habían logrado anular. Salvo escasas excepciones, aquellos permanecían en el mismo terreno; la lucha por el salario, la jornada o el empleo, por legítimas que fueran, por muy violentas y asamblearias que llegaran a resultar, no traspasaban los límites del capital y, por tanto, no menoscababan el clientelismo político-sindical, ni contribuían a la descolonización de la vida cotidiana. No luchaban contra el capitalismo, sino contra una forma concreta de capitalismo, en fase de autoliquidación. Además, la ulterior ofensiva capitalista de los ochenta liberalizó las costumbres, generalizó el consumo y puso fin a los brotes radicales en las empresas. La automatización desplazó la masa asalariada hacia la construcción, la dis-

tribución y el turismo. El pacto con los sindicatos restauró un modelo de negociación vertical y oscureció la conciencia de las revueltas. La represión hizo el resto. La lucha en el lugar de trabajo quedó definitivamente separada de la lucha por una vida sin trabas ni catastrofismos capitalistas. La idea de revolución quedaba completamente desacreditada y relegada al desván de las utopías. El persistente obrerismo residual se debatía cada vez más entre la contemplación de una masa asalariada consumista, dócil y manipulable, y el sueño una clase obrera abstracta, portadora de ideales universales de emancipación. A partir de ese momento, se enrocaba en su gueto y sobrevivía como secta, con sus dogmas, su simbología y sus rituales; dejaba de ser una simple ideología nacida de un análisis social y una práctica insuficiente, para acomodarse en el espacio que le reservaba la era tecnológica.

La consideración del trabajo como elemento común a toda la sociedad, como su principio organizador, tal como propugnaban los partidarios de la revolución proletaria, equivalía a presentar al socialismo como un régimen de obreros persiguiendo el perfeccionamiento social por vías desarrollistas libres de patronos. Bajo ese punto de vista —que es el del progreso, o sea, el de la burguesía— el socialismo no sería más que un capitalismo corregido, y el movimiento obrero, un agente de la modernización. Para ese viaje no se necesitaban alforjas y los burócratas obreristas lo tuvieron siempre claro: el capitalismo real era efectivamente el único socialismo posible, llámese *Estado de bienestar* o *sociedad desarrollada*. Así que el peligro no proviene de la integración, sino de la exclusión, no de que haya demasiado capitalismo, sino de que no haya el suficiente. Si antaño el socialismo fue presentado muchas veces como la coherencia del capitalismo, ahora que otro tipo más “humano” (y más keynesiano) del mismo se supone posible, el capitalismo se muestra como la coherencia del socialismo. El anticapitalismo, si no quiere quedar atrapado en una contradicción, ha de entonar un responso profundo por las fuerzas productivas y las leyes del mercado. No por estar en poder de los trabajadores la producción y la distribución dejarán de ser producción y distribución de mercancías, y si eso ocurre, se reproducirá bajo una u otra forma aquello que se había pretendido destruir: los dirigentes, la propiedad privada, la industria, el mercado, el Estado. El trabajo, que ya en plena sociedad de consumo ni siquiera puede constituir una comunidad de oprimidos, mucho menos puede servir de fundamento a ninguna sociedad emancipada. La vida sí.

Abolir el capital sin abolir el proletariado equivale a reproducir otra forma de capitalismo y, como corolario, otra clase dominante, otro Estado. Abolir el proletariado sin rechazar la ideología del progreso, tiene las mismas consecuencias. Si lo que se quiere es acabar con el reino de la mercancía, hace falta tanto suprimir el trabajo como abandonar la tecnología asociada a su existencia; en definitiva, liberar a los individuos de la condición de trabajadores, librarlos de la relación social objetivada que los convierte

en asalariados, accesorios de la máquina y esclavos del consumo. La supresión del trabajo tiene que suceder primeramente en la producción, pero no mediante la apropiación colectiva de los medios, o mediante el recurso a la automatización, sino por el desmantelamiento del sistema urbano-fabril y al abandono de la maquinaria centralizadora. Y a la vez, completarse en la circulación, no sólo con la abolición del dinero y del mercado, sino con la eliminación del ocio tecnificado, esa nueva forma de trabajo. Una vida emancipada del trabajo no es una vida ociosa; entre otras cosas, es una vida en la que la actividad productiva, el *metabolismo con la naturaleza*, obedece a la satisfacción de necesidades y no condiciona el funcionamiento social, no altera un ápice de la “fraternidad universal” (o sea, no impide la reproducción de relaciones sociales libres). La revolución no aspirará más que a romper las cadenas del trabajo —especialmente las de la tecnología—, para la reapropiación de la vida por parte de los individuos, mediante la construcción libre de todos sus momentos. Al cesar las constricciones de un poder separado y de una tecnología autónoma, al acabar con la artificialización, al terminar la manipulación de las necesidades, el erotismo, los deseos y los sueños, la vida quedará liberada de barreras e imposiciones, a merced de sí misma: saldrá de la esfera del trabajo y el consumo, o sea, de la nocividad y la sumisión. Habrá que reinvertir las relaciones entre el hombre y la máquina, entre la humanidad y la naturaleza, o mejor, entre los individuos y las cosas, reconstruyendo la sociedad de modo convivencial y moral, sin jerarquías, con el auxilio de una politecnología basada en la agricultura, en las artes y en la satisfacción de necesidades reales y deseos auténticos. Reequilibrar los territorios, reducir las ciudades y establecer con el entorno nuevas relaciones ajenas al dominio. Constituir comunidades libres. Paradójicamente, aunque la tradición deba regular los ritmos de la vida social, no será cuestión de volver a un momento cualquiera del pasado, sino de hacer tabla rasa con el presente.

Miguel Amorós.

Conferencia en la librería asociativa  
Enclave de Libros (Madrid, abril de 2010)

## CONFIGURACIÓN Y CRISIS DEL MITO DEL TRABAJO<sup>1</sup>

### ANTES DE QUE SE INVENTARA EL TRABAJO

Las llamadas *sociedades primitivas* ofrecen un primer ejemplo de sociedades no estructuradas por el trabajo. La antropología ofrece hoy abundantes materiales que muestran que en estas sociedades la noción de trabajo no tiene ni el soporte conceptual ni la incidencia social que hoy tiene en la nuestra. En primer lugar, se observa que su lenguaje carece de un término que pueda identificarse con la noción actual de trabajo: o bien cuentan con palabras con significado más restringido (que designan actividades concretas) o mucho más amplio (que puede englobar hasta la actitud pensante o meditabunda del *chaman*). No existe en ellas una distinción clara entre actividades que se suponen productivas y el resto. Como tampoco atribuyen una relación precisa entre las actividades individuales que conllevan aprovisionamiento o esfuerzo y sus contrapartidas utilitarias o retributivas, habida cuenta que entre ambos extremos se interponen relaciones de redistribución y reciprocidad ajenos a dichas actividades. Por otra parte, las actividades directamente relacionadas con el aprovisionamiento y la subsistencia ocupaba en estas sociedades un tiempo muy inferior a la jornada laboral actual.

Lo cual indujo a Marshall Sahlins a hablar de *Edad de Piedra*, *Edad de abundancia* para resaltar que «la escasez no es una propiedad intrínseca de los medios técnicos, sino que su percepción nace de relacionar medios con fines» y que los medios técnicos de que disponían las *sociedades primitivas* les permitían cubrir con mucha más holgura sus fines de lo que ocurre en las actuales sociedades *tecnológicas*, estando por lo tanto aquellas más cerca de la abundancia que éstas. Ello se debe sobre todo a que en las sociedades cazadoras y recolectoras no existía el afán de acumular riquezas o excedentes que se observa en la nuestra: para ellas los *stocks* de riquezas estaban en la naturaleza y no tenía sentido acumularlos, ni era posible acarrearlos. La acumulación empezó a tomar cuerpo en forma de trofeos (y, muy particularmente, de esclavos) que acreditaban las hazañas militares y, con ello, el prestigio social de los antiguos jefes de bandas de caza. Surgió así el desprecio que el temperamento aristocrático otorga a las tareas rutinarias más comunes, tendentes a asegurar la intendencia diaria, que fueron quedando a cargo de mujeres o esclavos.

Tras el largo paréntesis del neolítico, las sociedades con Estado acabaron afianzando y extendiendo la forma de proceder antes apuntada, tendente a segregar actividades y personas serviles. Entre éstas la Grecia clásica ofrece

---

1. Este texto es un extenso fragmento del artículo señalado. Si echas de menos las citas y referencias bibliográficas eruditas es porque eres un lector/a especialmente audaz y entonces tendrás que acudir al texto original cuyos datos adjuntamos como colofón.

un segundo ejemplo de sociedad no estructurada por el trabajo de especial interés para nuestros efectos. Tampoco existía en ella una palabra equivalente a la noción actual de trabajo. La palabra *ponos* servía para designar una actividad penosa, pero no establecía una correspondencia biunívoca con la obra (*ergon*), ni podía englobar el listado tan variopinto de actividades que abarca la noción actual de trabajo, como si de algo homogéneo se tratara. Tampoco existía otra palabra para designar ese conjunto homogéneo que actualmente vincula tareas relacionadas con la obtención y el abastecimiento de bienes y servicios, con la realización personal y la relación social. Existía una visión atomizada de las actividades, que suscitaban valoraciones sociales distintas. Pero no era tanto la manualidad o el esfuerzo exigido por las actividades lo que hacía calificarlas de serviles o degradantes, sino el carácter dependiente de quienes las practicaban. Se consideraban actividades libres aquellas que se realizaban por el placer mismo de ejercitarlas y no por finalidades o contrapartidas ajenas a ellas mismas, como podía ser la dedicación a la filosofía, la política, las artes... o el deporte y las artes marciales. A la vez que se estimaba indigno del hombre libre desarrollar sus capacidades para obtener una ganancia. Por ejemplo, se consideraba servil la actividad de bailarines o atletas profesionales, por muy admirable que fuera su destreza. Al igual que las tareas realizadas por esclavos en general, o por mercenarios asalariados, porque dependían de un amo, y también en menor medida las de los artesanos o los mercaderes (guiados por fines lucrativos) aunque realizaran tareas para el conjunto de la sociedad.

Hemos de recordar que «la mayoría de las sociedades esclavistas poseen un vocabulario amplio que cubre diversas condiciones de servidumbre que ya no tienen equivalente en nuestras lenguas y que reflejamos uniformemente por *esclavo*»: hoy solemos considerar la *esclavitud* como una categoría homogénea de dependencia que acostumbramos a anteponer a aquella otra del *trabajo asalariado*. Se ignora, por ejemplo, que había hombres libres que se esclavizaban voluntariamente con ánimo de mejorar su situación, al ponerse al servicio de personas ricas, cultas e influyentes esperando participar en alguna medida de su poder, riqueza, protección, etc. Así, muchos administradores del Imperio Romano eran esclavos del emperador o de los potentados de la época, especificándose jurídicamente relaciones de fidelidad y dependencia absolutas que, de hecho, se han seguido produciendo en el mundo de la política y de la empresa, sin respaldo jurídico formal. Por otra parte, en las sociedades precapitalistas la esclavitud no fue una relación tan generalizada y determinante como comúnmente se piensa: incluso en el agro de la Roma Imperial los campesinos libres solían predominar sobre los esclavos. Sin embargo, escapa al propósito de este artículo hacer una exposición detallada de las relaciones sociales que tenían lugar en las sociedades llamadas precapitalistas.

Hay que advertir que en la Grecia clásica no había la acumulación de fortunas que después se observó en el Imperio Romano. Según Platón, las familias más ricas no llegaban a tener medio centenar de esclavos. En Ática venía a haber unos tres esclavos por cada persona libre, dedicándose por término medio dos tercios de ellos a la agricultura, las minas y canteras, las artesanías o el transporte, y el tercio restante a tareas domésticas o de compañía. Debe llamar a reflexión la paradoja de que, en la antigua Grecia, con tres esclavos por persona, los ciudadanos libres conseguían evitar las tareas serviles e incluso pretendían escapar con éxito, de acuerdo con varios pensadores de la época, del reino de la necesidad, mientras que hoy, en nuestro país, utilizamos una energía equivalente a más de treinta “esclavos mecánicos” *per cápita* y nos sentimos cada vez más empeñados en realizar un trabajo dependiente: es como si necesitáramos esclavizarnos cada vez más para comprar los servicios de un mayor número de esclavos o acumular las riquezas necesarias para ello.

La evolución del lenguaje refleja la generalización por todo el cuerpo social de relaciones de trabajo dependientes que en otro tiempo se veían como un atentado a la dignidad del hombre libre: en el griego moderno la palabra *dulia* significa trabajo en general, como transposición directa de la palabra esclavitud (*duleia*) en el griego antiguo.

En Roma siguió predominando el desprecio por las tareas ordinarias y generalmente penosas, relacionadas con la subsistencia y el abastecimiento. Pero también este desprecio enraizaba en el carácter dependiente que solía acompañar a esos trabajos. Así, como especifica Cicerón, «cuanto tenga que ver con un salario es sórdido e indigno de un hombre libre, porque el salario en esas circunstancias es el precio de un trabajo y no de un arte; [...] todo artesano es sórdido, como también lo es el comercio de reventa». No en vano *trabajar* y *trabajo* proceden de *tripaliare* y de *tripalium*, sustantivo que designa en latín un potro de tortura dotado de tres palos. Subrayemos que la otra acepción que recoge la noción actual de trabajo, la de labor, no se asociaba biunívocamente al *opus*, ya que se pensaba que la obra podía ser también fruto de la naturaleza o del ocio creador (*otium*). Así, no se mantenía la actual dicotomía ocio-trabajo, como hoy ocurre al otorgar al ocio un sentido totalmente improductivo y parasitario frente al trabajo como única fuente de creación. El problema estriba en que hoy se habla de ocio (y de trabajo) como si el significado de estas palabras hubiera sido siempre el mismo y otorgando a los puntos de vista hoy dominantes una universalidad de la que carecen. Cuando si había alguna constante en la Antigüedad era el desprecio por aquellas tareas dependientes y generalmente forzadas por la necesidad, que no se practicaban por el placer mismo de hacerlas, sino por sus retribuciones o contrapartidas utilitarias, tareas que hoy, por lo general, se engloban bajo la denominación de trabajo. El gran historiador Heródoto indicaba,

confirmando estos extremos, que no podría afirmar que los griegos hubieran recibido de los egipcios el desprecio por el trabajo, por cuanto ese mismo desprecio por las relaciones de dependencia y por lo que los romanos llamaron después las *artes sórdidas*, lo había apreciado también «entre los tracios, los escitas, los persas y los árabes».

En consonancia con lo anterior, las fiestas de los antiguos griegos y romanos era muy numerosas, al igual que las de otros pueblos de la Antigüedad. Celebraban la vuelta de las estaciones del año y los dioses que las personificaban, variando su carácter según el motivo de la celebración, oscilando entre las más graves dedicadas a Ceres o a Minerva, hasta el proverbial regocijo con que se vivían las bacanales, después de la vendimia. Se celebraban también las Noemías, o primer día del mes lunar, los juegos Olímpicos y los diversos aniversarios memorables, que variaban según las ciudades. Y, recordemos que «los esclavos libraban los días festivos [...] al igual que las bestias de carga, de tiro y de labor».

En principio, el cristianismo hizo también suyo el desprecio por lo que hoy *grosso modo* denominamos trabajo: se tomó como castigo fruto de una maldición bíblica y no como un objetivo ni individual ni socialmente deseable, máxime cuando se propugnaba el despego hacia los bienes terrenales, presente en la Europa cristiana medieval. Por otra parte, tampoco existía en la Edad Media una visión unificada de las actividades que hoy llamamos productivas. Por ejemplo, en el siglo XIV, Duns Scoto establecía al menos tres grupos de actividades que requerían una consideración diferente. Por orden de valoración social decreciente estos grupos eran los *aportadores*, que aportaban la materia tomada de la madre-naturaleza para ser utilizada de forma más o menos mediata por los hombres, la de los *inmutadores* o *melioradores*, que hacían mudar la sustancia perfeccionándola con su actividad, y la de los *conservadores*, que comerciaban con, o trasegaban, la sustancia sin modificarla. Clasificación que, con ligeros retoques, se mantuvo hasta el advenimiento de la ciencia económica durante el siglo XVIII y que impregnaba todavía a los primeros formuladores de ésta.

Los planteamientos mencionados en el párrafo anterior se plasmaron también en el progresivo aumento de las fiestas religiosas, que llegaron a ocupar cerca de la mitad de los días del año en muchos de los pueblos de la Europa cristiana medieval: existen evidencias que muestran que incluso en las comunidades más atrasadas de Europa Central, se celebraban 182 fiestas al año. También debe de mover a reflexión la paradoja de que los calendarios laborales de los países de la Unión Europea ofrecen hoy día un número de días de fiesta muy inferior. Si tomamos como festivos todos los sábados y domingos del año y un mes de vacaciones (22 días laborables) tenemos un total de 126 días feriados, a los que hay que añadir las fiestas singulares de cada país. Curiosamente éstas sólo son 8 días al año en los países originariamente más



dominados por el protestantismo y el calvinismo, mientras que todavía son 14 días en las más católicas España, Bélgica e Italia, totalizando así entre 132 y 140 días de fiesta. Esta información sobre los calendarios teóricos hay que cotejarla con datos sobre las horas realmente trabajadas por persona al año, que en ocasiones superan las previsiones de los calendarios, culminando en Gran Bretaña e Irlanda, donde rozan las 2.000, tras haber aumentado en los últimos años.

El cristianismo contribuyó también activamente a facilitar esta inflexión hacia el recorte de las fiestas, al proponer una creciente veneración del trabajo, que se fue imponiendo con el tiempo, junto al predominio del capitalismo. Esta inflexión en los hechos se apoya en otra inflexión en el pensamiento que no podemos más que esbozar aquí. Cabe buscar vestigios de esta inflexión en autores como San Agustín, que empieza a romper la antigua separación conceptual entre trabajo y obra, al utilizar el mismo término trabajo para designar una obra. O en el reconocimiento de Santo Tomás de que puede ser lícita la búsqueda de lucro de los mercaderes si retribuye su propio trabajo en una función útil para la sociedad. Pero será sobre todo la regla *Ora et labora*, de San Benito, la que se empezó imponiendo en los monasterios, para afectar después al conjunto de la sociedad.

La búsqueda de la salvación por el trabajo u otras prácticas ascéticas y mortificadoras utilizadas por ciertas órdenes monásticas medievales, fue retomada después por Lutero y Calvino, por contraposición al cristianismo de los primeros tiempos, cuyas posiciones respecto al trabajo no diferían en lo esencial de las de los griegos y los romanos. El capitalismo naciente vio con buenos ojos las alabanzas a la vida “ordenada” por el trabajo y la regimentación monástica y militar. El toque de las campanas en los monasterios y de las trompetas en los campamentos y cuarteles, pronto se vería imitado por la sirena de las fábricas para que, por primera vez en la historia, los hombres se levantaran al unísono, como dirigidos por un jefe invisible, para someterse a través del reloj al ritmo prefijado del proceso económico. En el siglo XVI, a la vez que las campanas de los relojes empezaron a sonar cada cuarto de hora, el trabajo se erigía en valor supremo al que debía plegarse la existencia del hombre. Se trataba de un trabajo abstracto y homogéneo, medible en unidades de tiempo, cuyo ritmo no debía perturbarse. El gran número de días festivos entonces existente empezó a parecer una desgracia: el despilfarrero de un tiempo robado al trabajo. Así se identificó trabajo con actividad y se atribuyó al ocio un carácter meramente pasivo y parasitario, torciendo el significado antiguo de esta palabra, que se refería también a un ocio activo y creador: se pensaba que la simple actitud contemplativa permitía impulsar la actividad del pensamiento en todas sus manifestaciones, mientras que el trabajo penoso acostumbraba a frenarla. En suma, que se acabó imponiendo el nuevo evangelio del trabajo, según el cual se podía servir a Dios trabajando, al Estado, e incluso al individuo mismo.

Desde el punto de vista de los hechos, la antigua escalada festivo-religiosa se truncó al menos desde mediados del siglo XVII. Con la bula del papa Urbano VIII, *Universa per orbe* (1642), se produjo la primera reducción significativa de las fiestas de precepto, a la que seguirían otras muchas. [...] En efecto, la eliminación de estas festividades refleja el sostenido afán de evitar interrupciones “estériles” en el tiempo de trabajo que, unido a la secularización progresiva de la sociedad, fue dando al traste con fiestas como las de San Juan Bautista, San Lorenzo, la Visitación, la Santa Cruz, el Día de Difuntos, los segundos y terceros días de las tres pascuas, etc. Proceso al que la Iglesia no dudó en añadir las antes indicadas de la Ascensión, que ocupaba un lugar en la liturgia por lo menos desde San Eusebio (260-340), y la del martirio de los santos Pedro y Pablo, que ya era festejada con octava en tiempos del Papa San León (460-461). Aunque estos recortes de fiestas religiosas se suplieron, en parte, con la aparición de nuevas festividades y celebraciones civiles, el saldo neto fue obviamente negativo, como evidencian los 130-140 días feriados (incluidas vacaciones) que observan los calendarios laborales de los países de la Unión Europea, muy inferiores a los del calendario cristiano medieval.

#### EL NACIMIENTO DE LA RAZÓN PRODUCTIVISTA DEL TRABAJO

PODRÍAN resumirse de la siguiente manera las líneas maestras del contexto que hizo prosperar la razón productivista del trabajo. En primer lugar, se tuvo que extender entre la población un afán continuo e indefinido de acumular riquezas, a la vez se levantaba el veto moral que antes pesaba sobre el mismo. En segundo lugar, hubo de observarse un desplazamiento en la propia noción de riqueza, que posibilitara tal acumulación. En tercer lugar hizo falta que el hombre se creyera capaz de producir riquezas. Y, por último, que se postulara que el trabajo era el instrumento básico de esa producción de riquezas. Pasemos revista al cumplimiento de estos requisitos antes inexistentes. La extensión del afán de acumular riquezas hay que integrarlo en el desplazamiento general de ideas que se observó tras el Renacimiento, que no es cosa de detallar aquí. Valga decir que con él se divulgó, en una atmósfera de optimismo, la búsqueda de libertad y de placer, a la vez que se debilitaban las barreras de clase, anteriormente consideradas infranqueables. La voluntad de satisfacer los apetitos más voraces de poder y de dinero, antes proscritos, empezó a considerarse como algo normal, e incluso saludable. Este giro en la forma de ver la cosas culminó con *La fábula de las abejas*, de Mandeville (1729), cuyo subtítulo asocia los «vicios privados al bien público». La fe en la existencia de mecanismos automáticos que, por obra y gracia del mercado, reorientaban el egoísmo individual en beneficio de la colectividad, se plasmó en la famosa *mano invisible* de Adam Smith. La confianza en el mercado como panacea vino a sustituir a la que anteriormente se depositaba en la Divina Providencia: ambas prometían llevar a los hombres por el buen camino siem-

pre que respetaran sus reglas. Y, dando por sentado que todos los individuos reaccionaban como mercaderes, al estar espoleados «desde la cuna hasta la tumba» por el deseo de hacer fortuna, Smith concluyó que podía considerarse a la sociedad en su conjunto como *una sociedad mercantil*.

En lo que concierne al desplazamiento en la noción de riqueza, hay que tener bien presente que en las sociedades precapitalistas predominaba una visión diversificada de la misma que, al otorgar un claro predominio a los bienes raíces, limitaba la posibilidad de que la meta de acumular riqueza se extendiera al conjunto de la población. Para que esto fuera viable hizo falta que se cambiara la propia noción de riqueza, recortándose la importancia que en ella tenían los bienes raíces, antes ligados al poder sobre los hombres, a la vez que se daba más importancia a la riqueza mobiliaria y a los valores pecuniarios. Esto se produjo, como señala Louis Dumont (1977), cuando, con la crisis del feudalismo, «al romperse el vínculo entre la riqueza inmobiliaria y el poder, la riqueza mobiliaria devino plenamente autónoma, no sólo en sí misma, sino como forma superior de la riqueza en general [...]; en suma, se vio emerger una categoría autónoma y relativamente independiente de la riqueza. Solamente a partir de aquí pudo hacerse una distinción clara entre lo que llamamos *político* y aquello que denominamos *económico*. Distinción que no conocían las sociedades tradicionales». Fue, por lo tanto, al considerar la riqueza expresable en dinero, como se posibilitó que se generalizara entre los individuos el afán de acumularla.

Originariamente no se pensaba que el hombre fuera capaz de producir nada: se creía que sólo Dios era capaz de hacerlo, sacando algo de la nada, por lo que las riquezas se consideraban fruto de un maridaje entre el Cielo y la Tierra. Aristóteles recogía este punto de vista en su *De animalibus*, cuando sostiene que «la Tierra concibe por el Sol y de él queda preñada, dando a luz todos los años». Se pensaba que los hombres podían, todo lo más, propiciar este maridaje dando al trabajo un sentido ritual y una apreciación cualitativamente diferente según tareas y actividades, hoy inexistente. Pero no se consideraba realista pensar que los hombres pudieran acrecentar de modo significativo y duradero los rendimientos de la Madre-Tierra. Viéndose, así, el juego económico del intercambio, los precios y el dinero como un juego de suma cero en el que las ganancias de unos eran realizadas a costa de los otros. Y de ahí que, al ocupar la distribución un lugar central en este proceso de adquisición de riqueza, la reflexión estuviera íntimamente ligada a la moral y tuviera plena cabida en los manuales de confesores, que incorporaban sendos tratados el tema, como ejemplificó la importante *Summa de tratos y contratos*, que compuso Fray Tomás de Mercado en 1571.

Sin embargo, el afán originario de colaborar con la naturaleza (y de imitar su obra) se fue desacralizando con el advenimiento de la economía y de la moderna ciencia experimental y desplazando hacia el empeño de susti-

tuir la por mecanismos o procesos artificialmente diseñados al efecto. A la par que la idea originaria del Cielo como principio activo fecundante de la Tierra-Madre, dio entrada a otro ingrediente igualmente activo y masculino, el Trabajo, más en línea con la creencia en las posibilidades ilimitadas del *homo faber* sobre la que se apoyaba el nuevo antropocentrismo que sustituyó al antiguo de orden religioso. En los albores de la ciencia económica William Petty formuló como base de ésta la *ecuación natural* según la cual «la Tierra era la madre y el Trabajo el padre de la riqueza».

Con Smith, Ricardo...y Marx, el Padre-Trabajo pasó de colaborar en las actividades productivas de la Madre-Tierra, a erigirse en el principal factor de producción de riqueza e incluso el único, en la medida en la que se supuso que la Tierra misma era sustituible por el Trabajo. La consolidación de una categoría unificada de Trabajo se operó junto con las de Producción y de Riqueza, a base de considerarlas todas ellas expresables en unidades pecuniarias homogéneas. Lo cual facilitó envolturas científicas a la mencionada razón productivista del trabajo, que se extendió por todos los confines con la ayuda tanto del capitalismo como del socialismo de corte marxista. Resulta significativa, a este respecto, la frase con la que Smith inicia ese tratado fundacional de la economía que fue su (*Investigación sobre la naturaleza y causas de la*) *Riqueza de las Naciones* (1776): «el trabajo anual de cada nación es el fondo que la surte originalmente de todas las cosas necesarias y útiles para la vida que se consumen anualmente en ella».

La obra de Marx reforzó de modo significativo la evolución de las ideas que acabamos de describir. En efecto, por una parte, Marx consideró esa noción unificada de trabajo como una categoría universal, como una invariante de la naturaleza humana aplicable a cualquier tipo de sociedad, contribuyendo así a su generalización con pretensiones antropológicas más amplias de las que imaginaron los padres de la *economía política*. Por otra, llevó hasta el final el desequilibrio que produjeron los economistas clásicos en la *ecuación natural* de Petty, al relegar a la Madre-Tierra al papel de mero objeto pasivo y dominado que se ofrece sin contrapartida a las veleidades depredadoras y supuestamente productivas del padre Trabajo, suscribiendo así la teoría del valor-trabajo. De esta manera, pese a las matizaciones introducidas sobre el tema de la *alienación*, el marxismo fue de hecho una especie de caballo de Troya, que introdujo entre las filas de los oprimidos el evangelio del progreso, basado en el respeto beato e indiscriminado de la ciencia, la técnica, la producción y el trabajo, que ha venido preconizando la civilización industrial. Y muy particularmente contribuyó a divulgar, con envolturas de ciencia liberadora, las categorías básicas del pensamiento económico acuñadas por la *economía política*.

También interesa resaltar el cambio de actitud frente a las innovaciones ahorradoras de trabajo entre la antigüedad y la modernidad que inaugura la

obra de Smith antes citada. Para ello propondremos primero unos versos en los que Antipater de Tesalónica, contemporáneo de Cicerón, cantaba a los nuevos molinos de agua, que sustituían los trabajos de molienda (generalmente realizados al alba por mujeres armadas de mazos de madera y cuencos o “molinos” de piedra): «Dejad de moler ¡oh! vosotras, mujeres que os esforzáis en el molino; dormid hasta más tarde, aunque los cantos de los gallos anuncien el alba. Pues Deméter ordenó a las ninfas que hagan la tarea de vuestras manos y ellas, saltando a lo alto de la rueda, hacen girar su eje, que con sus rayos mueve las pesadas y cóncavas muelas de Nisiria. Gustemos nuevamente de la vida primitiva aprendiendo a regalarnos con los productos de Deméter sin esfuerzo». Bien distinta es ya la actitud de Adam Smith frente a las ventajas que supone la división del trabajo, que ilustra con el ejemplo de la fábrica de alfileres: no se congratula del enorme ahorro de trabajo que permitiría esta división de tareas para obtener una misma cantidad de alfileres, sino del «considerable aumento que un mismo número de manos puede producir en la cantidad de obra» (A. Smith). Lo que apunta el devenir de los acontecimientos que nos ha llevado a la presente situación: los inventos ahorradores de trabajo, en vez de aprovecharse para liberar a las personas de tareas penosas y reducir el calendario laboral a la mínima expresión, han servido para acentuar la dicotomía entre trabajo y paro.

#### LA CRISIS TODAVÍA NO ASUMIDA DE LA RAZÓN PRODUCTIVISTA DEL TRABAJO Y SUS CONSECUENCIAS

Así las cosas, con los economistas llamados *neoclásicos* de finales del siglo XIX se apunta un nuevo desplazamiento conceptual del que todavía, a mi juicio, no han se han extraído todas sus consecuencias sobre la razón productivista del trabajo. El desplazamiento vino dado por la hegemonía de un nuevo factor de producción: el Capital, considerado inicialmente como un útil colaborador de la Tierra y del Trabajo en las tareas productivas, pasó a eclipsarlos, al postular estos autores que, en última instancia, Tierra y Trabajo eran sustituibles por Capital, que aparecía así como el factor limitativo último del proceso de producción de riqueza.

La hipótesis de la perfecta sustituibilidad de los factores de producción, permitió rematar el cierre conceptual de la noción de sistema económico en el universo de los valores pecuniarios, haciéndolo ganar en simplicidad y en coherencia lógica. Pero a la vez lo aisló de los aspectos físicos, sociales e institucionales en los que se enmarcaba obligadamente su funcionamiento. Una vez cortado el cordón umbilical que unía originariamente lo económico a las dimensiones físicas y humanas, una vez indicado que producir era simplemente obtener un *valor añadido* a base de revender con beneficio, la preocupación social fue derivando desde la producción de la riqueza hacia adquisición de la misma. Y la contrapartida expresable en términos monetarios (generalmente en forma de salario), se erigió en el único criterio delimitatorio que señalaba

la frontera entre aquellas actividades que se consideraban trabajo y aquellas que no entraban en esta designación. Así, por ejemplo, las tareas de las *amas de casa* no se consideraban trabajo (ni producción, ni renta, ni consumo), pero las del *servicio doméstico* sí. Lo cual da lugar a paradojas como la que se subraya al comentar que basta con que un *gentleman* se case con su cocinera, para que disminuya el trabajo (la producción, la renta y el consumo), aunque siga haciéndole la misma comida. Sin embargo, la actividad (asalariada) de los funcionarios era considerada trabajo fuente de producción (y consumo) de servicios (imputados), aunque no estuvieran destinados a la venta. Lo mismo que la actividad remunerada de los deportistas profesionales se considera trabajo, pero no la de los *amateurs*, aunque ambas reclamen esfuerzos similares. De ahí que las actividades que la economía estándar engloba bajo la denominación de trabajo (es decir, las que se realizan para obtener una contrapartida monetaria o monetizable y no por el afán mismo de realizarlas) coincidan con aquellas que los antiguos griegos y romanos consideraban impropias de hombres libres, como lo confirma el significado originario de los términos que hoy se emplean para designarlo (*tripalium*, *duleia*...). Actividades que el creciente proceso de salarización desatado por el capitalismo se encarga de extender por todo el cuerpo social.

En el terreno de los hechos, la en otro tiempo tan ponderada *producción material* fue quedando relegada a la *periferia tercermundista*, mientras las metrópolis del capitalismo orientan preferentemente su actividad hacia la compra de productos terminados o de piezas a ensamblar. La tarea de estas últimas ya no se centra tanto en la producción y exportación de manufacturas como en la venta de *servicios* y en el comercio de activos patrimoniales, equilibrando sus balanzas de pagos con las entradas de capital a corto y el funcionamiento del mercado de divisas. Los “cuellos azules” no sólo fueron dando paso a los “cuellos blancos”, sino que estos mismos se fueron reconvirtiendo hacia las necesidades que imponía el manejo informatizado de la gestión y las finanzas e invirtiendo cada vez más esfuerzos en la llamada *lucha por la competitividad*. En suma, el peso creciente del mundo financiero, de la información, la comercialización y la gestión en la adquisición de la riqueza, se mantiene a la sombra de la idea *smithiana* de sistema económico centrado en la producción de mercancías, la frugalidad y el trabajo, que todavía perdura como paradigma interpretativo cuyas funciones explicativas se ven suplidas por aquellas otras de justificatorias del *statu quo*.

Como consecuencia de lo anterior, fue perdiendo apoyo la antigua razón productivista del trabajo que se mantuvo, no sólo por inercia conformista, como otras reminiscencias físico-utilitarias que todavía impregnan al agregado del Producto Nacional y a la propia noción de productividad, sino porque la configuración de nuestras sociedades le otorgó nuevo respaldo. En efecto, cuando decaía la vieja razón productivista del trabajo enunciada por

la *economía política*, la consideración del trabajo como meta social e individual cobró nueva fuerza. Los pobres pasaron de pedir pan a pedir trabajo, y el burgués pasó de ser, como decía en otro tiempo la canción, «insaciable y cruel», a convertirse en un bonacible «creador de puestos de trabajo». Y es que una vez eliminadas las instituciones que daban sustento y cobijo al individuo en las sociedades anteriores al capitalismo, una vez reducida a la mínima expresión la familia, la tribu o la ciudad, como elementos que arropaban física y socialmente al individuo, el trabajo cobró cada vez más importancia como medio para relacionarse y promocionarse en el terreno profesional, económico y social. El trabajo se acabó convirtiendo así, como decía Max Weber, «en el factor principal de un régimen de *ascetismo intramundano*, en respuesta al sentimiento de soledad y aislamiento del hombre» (E. Fromm, 1979). Este sentimiento se hace sentir con fuerza en las actuales conurbaciones y se agrava, cuando el desarraigo que en ellas se genera no encuentra la válvula de escape del trabajo como medio de evasión, relación y promoción social al alcance de los individuos. La frustración del paro suele ser la chispa que desencadena el alcoholismo, la drogadicción, la delincuencia... que arrastran a los individuos por la pendiente de la marginación social y el deterioro personal. A la vez que las importantes tasas de paro *estructural* hacen que la búsqueda obsesiva de trabajo, y el afán de inmolarse a él, sean moneda común en nuestros tiempos, reforzando un nuevo ascetismo del trabajo todavía más compulsivo del que se desprende de la antigua razón productivista. Ascetismo que paradójicamente, se revela en franca contradicción con el hedonismo que predica la llamada *sociedad de consumo*. Extremando la incapacidad de trabajadores y parados para disfrutar incluso de un recurso en otro tiempo abundante: el tiempo para la holganza, el ensueño, la contemplación y la reflexión o la acción, tanto o más libres y relajadas como gratificantes y hasta, en ocasiones, creativas.

Por otra parte se observa que el moderno individualismo no vino a liberar a los hombres de las relaciones de dominación y dependencia (y del desprecio por el trabajo ordinario) presentes en las sociedades jerárquicas anteriores, sino a racionalizarlas y mantenerlas bajo nuevas formas. Veblen, en su *Teoría de la clase ociosa* (1899) advirtió pioneramente cómo la asociación de la respetabilidad social a la riqueza poseída, permitió perpetuar bajo el capitalismo la por él denominada *clase ociosa* y el desprecio por los trabajos de la vida ordinaria, propios de sociedades jerárquicas anteriores. Recordemos las condiciones que este autor establece para que la propiedad privada y la clase ociosa (en cuanto que está liberada de las tareas ordinarias que reclama la existencia material de la población) puedan prosperar:

1º «La comunidad debe disponer de medios de subsistencia lo suficientemente grandes como para permitir que una parte importante de la comunidad esté exenta de dedicarse al trabajo rutinario».

2º «La comunidad debe tener hábitos de vida depredadores; es decir, hombres habituados a infringir daños por la fuerza o mediante estratagemas» (cuyas “hazañas” se valoran por encima del trabajo ordinario). Con el advenimiento del capitalismo disminuyen las posibilidades de obtener botín mediante “hazañas” bélicas o cinegéticas, «a la vez que aumentan, en radio de acción y facilidad, las oportunidades de realizar agresiones industriales (o financieras) y acumular propiedad por los métodos cuasipacíficos de la empresa nómada». Por lo que, desde este punto de vista, no anduvo desencaminado Benjamín Constant (1813) cuando señaló que «la guerra y el comercio no son más que dos medios diferentes de alcanzar el mismo fin: el de poseer aquello que se desea». Siendo directamente medible, en el capitalismo, el botín alcanzado en las “hazañas” (que se vincula al prestigio social) a través de la riqueza pecuniaria acumulada.

Cuando en una sociedad como la nuestra se asocia la respetabilidad de los ciudadanos a su nivel de riqueza, se desata entre éstos una lucha por la *reputación pecuniaria* que crea un estado de insatisfacción crónica generalizada. Pues, como ya Veblen advirtió, dada la naturaleza del problema, es evidente que está fuera de toda posibilidad que la sociedad pueda lograr un nivel de riqueza que satisfaga los deseos de emulación pecuniaria que se han desatado entre los ciudadanos. Si a esto se añade que, con la llamada *sociedad de consumo* se han ampliado y complicado sobremanera las necesidades elementales que reclamaba la supervivencia y encarecido la posibilidad de hacerles frente, tenemos que, al decir de Illich (1992), el *homo economicus* ha hecho las veces de eslabón intermedio en la transfiguración de la naturaleza humana desde el *homo sapiens* hacia el *homo miserabilis*: «al igual que la crema batida se convierte súbitamente en mantequilla, el *homo miserabilis* apareció recientemente, casi de la noche a la mañana, a partir de una mutación del *homo economicus*, el protagonista de la escasez. La generación que siguió a la segunda guerra mundial fue testigo de este cambio de estado de la naturaleza humana desde el hombre común al hombre necesitado (*needy man*)». La racionalidad parcelaria desplegada trajo consigo la irracionalidad global, así como la paradoja de que la economía, en vez de combatir la escasez, favorece los procesos que se encargan de agravarla y extenderla por el mundo. Escasez que no sólo alcanza a los *bienes* y al dinero u otros tipos de *activos*, isino hasta al propio trabajo! Lo que hace que los individuos estén dispuestos a inmolar su vida al trabajo (penoso y dependiente) con más ahínco que antes. A la vez que se acentúa la jerarquía y la dominación dentro del propio mundo del trabajo, al promover y privilegiar constantemente aquellas tareas que, por ser fuente de *botín*, están más vinculadas a la adquisición de la riqueza que a la producción (material) de la misma. Así, la máquina no ha conseguido liberar a los hombres de las servidumbres del trabajo, sino que éste sigue siendo una fuente importante de crispación que alcanza tanto a los



parados, como a los ocupados, y hasta a la llamada por Veblen *clase ociosa*, cada vez más embarcada en la carrera de la *competitividad* y esclavizada por insaciables afanes de acumular poder y dinero.

Por otra parte, a la vez que se habla de *globalización* económico-financiera, el aumento del paro y de la *precarización* del trabajo nos conduce hacia un panorama social crecientemente segmentado y distante de esa sociedad de individuos libres e iguales de la que nos habla la utopía liberal. En efecto, además de la división entre parados y ocupados, se amplía un abanico de retribuciones que varían en sentido inverso a la penosidad o desutilidad que genera el propio trabajo. Por las razones antes apuntadas, el capitalismo perpetúa la situación observada en las sociedades jerárquicas anteriores, donde quienes realizan las tareas más duras y degradantes son los que reciben menores retribuciones.

Las teorías del *capital humano* buscan explicar, mediante razonamientos tautológicos dentro del propio campo del valor, la desigual distribución de los salarios, cerrando los ojos hacia otras explicaciones que enraízan tal desigualdad en estructuras sociales y mentales que prolongan esquemas de funcionamiento propios de sociedades jerárquicas anteriores. A la vez que tales teorías ignoran la sinrazón que supone, dentro de su propio campo de razonamiento, que en el sistema capitalista los utilizadores de ese *capital humano* no se preocupen de amortizarlo sino sólo de explotarlo (tal enfoque sería más coherente con un sistema esclavista, en el que la amortización del esclavo entraría lógicamente en los cálculos del amo). Curiosamente la pretensión de cerrar el razonamiento en el propio campo del valor y de reducir las personas a capitales, acabó entrando así en contradicción con los principios libertarios de la utopía liberal sobre la que originariamente se apoyó.

Por último quiero subrayar que los mecanismos y afanes de acumulación pecuniaria desatados con el capitalismo, no sólo influyeron sobre el mundo del trabajo, de la salarización y el paro, sino también sobre el llamado *tiempo libre*, que aparece invadido por lo que Ivan Illich ha llamado el *trabajo sombra* (shadow work) (Illich, 1981). En efecto, tanto las administraciones públicas como las empresas tienden a obligar a los individuos a realizar tareas poco gratificantes que, sin ser *trabajo*, les ocupan una fracción creciente de su *tiempo libre* (tiempo de transporte para ir al trabajo, para cumplimentar declaraciones de impuestos, hacer gestiones, etc). De esta manera la parte de *tiempo libre* destinada a actividades gratificantes o al simple reposo, se ve cada vez más recortada sin que haya apenas protestas organizadas que frenen esta tendencia (en parte porque el movimiento sindical se ocupa sólo del trabajo, como acostumbran a precisar sus siglas).

José Manuel Naredo.

*Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, vol. VI, nº 119 (2), 2002.



PROLETARIA<sup>2</sup>:

El trabajo es la actividad no libre, deshumanizada y explotada a causa de la propiedad privada. Se trata de una actividad separada de los demás aspectos de la vida que, al producir mercancías, nos separa y aleja de nosotras mismas como humanas. La sociedad capitalista es la sociedad del trabajo. En ésta, no trabajas para vivir: vives para trabajar. Así, desde que naces hasta que mueres, desde que te despiertas hasta que te duermes (y hasta en los sueños y pesadillas), estás sometida al trabajo por todos lados. Pero ¿se puede llamar vida a esto? ¿Estás satisfecha o feliz con ella? ¡Seguro que No! Y aunque lo ocultes o te autoengañes, tú lo sabes, tú lo sientes...

¿Por qué? Porque, en otras palabras, el trabajo es obligación, explotación, opresión, alienación, sacrificio, sufrimiento, fatiga, agonía (tanta, que hasta en los buses te duermes y en tu casa haces menos el amor). El trabajo es una tortura.

Y ninguna tortura “dignifica” al ser humano. Al contrario: nos vuelve cosas-mercancías que producen la riqueza y el poder de los ricos y poderosos, a la vez que nos pone a competir entre nosotras mismas y nos hace individualistas. El trabajo deshumaniza. el trabajo enferma. El trabajo mata (a la humanidad y a la naturaleza). En fin, el trabajo es nuestra mortal esclavitud asalariada, administrada y vigilada por el Estado-Capital.

Pero ¿por qué debemos trabajar y sobrevivir a cambio de un salario para no morirnos de hambre? Porque estamos en una guerra de clases, donde cada acto que el capital hace y publicita en nombre del progreso o del bienestar solo es posible a costa de explotarnos, someternos y hacernos aún más miserables mediante el trabajo asalariado. Amenazándonos y aterrorizándonos siempre con el desempleo (sobre todo en momentos de crisis capitalista, como el actual), cuando la verdad es que si el trabajo fuese abolido, también desaparecería el desempleo. Es decir, el trabajo —junto con la propiedad privada— es la principal arma del capital para mantenernos explotadas, controladas y anuladas como clase revolucionaria, como proletariado. Pero si la burguesía y su Estado —aquí en el Ecuador, representados por el gobierno de la contrarrevolución ciudadana del ultracapitalista Correa— nos dominan de tal modo, es porque en el fondo nos tienen miedo. Sí, miedo a que las proletarias les hagamos la guerra a ellos. Miedo a que nos asociemos para luchar autónomamente por nuestras reivindicaciones de clase. Miedo a que nos reapropriemos de todo lo que hemos producido y lo usemos para satisfacer nuestras necesidades humanas y ya no las ganancias del capital. Miedo a que el proletariado ataque y asalte de nuevo esta sociedad de clases. Miedo a que nos rebellemos contra todo este orden de cosas y lo eliminemos por la fuerza.

---

2. Este texto usa el femenino como genérico, es decir, haciendo referencia tanto al género masculino como al femenino para eludir cualquier tipo de sexismo en el uso del lenguaje.

Miedo a que neguemos y destruyamos lo que nos niega y nos destruye: miedo a que dejemos de trabajar, a que dejemos de ser sus bestias-máquinas de hacer riqueza a costa de nuestra miseria y, en lugar de eso, nos dediquemos a vivir y a luchar para ser libres y felices de verdad... Precisamente por esa fuerza vital revolucionaria que poseemos y que podemos ser, hermana proletaria, no se trata solamente de luchar por “mejores condiciones” laborales y salariales (bajo el yugo del capital), sino de luchar contra el trabajo. Y a largo plazo, no se trata de “liberar al trabajo”, sino de liberarnos del trabajo para así vivir una vida que merezca ser vivida.

Pero en vez de todo eso (¡cuán dominadas estamos, maldita sea!), tú haces como si la guerra de clases no existiese y prefieres seguir siendo explotada y oprimida en el trabajo como si fuese algo “normal” y hasta “eterno”; prefieres seguir pasando y haciendo pasar amargas necesidades a las tuyas, porque «así es la vida» o porque «diosito así lo quiso»; y, peor aún, prefieres seguir alimentando con tu miedo ilusiones burguesas (del tipo “estudiar, trabajar y tener dinero para ser alguien en la vida”, etc.), en lugar de romper tus cadenas de una vez. Entonces el problema no es solo que te toque trabajar para sobrevivir porque no eres dueña de propiedades o negocios que te den dinero para adquirir lo necesario: el problema es que prefieres seguir siendo una esclava voluntaria antes que asumirte y luchar como proletaria.

PROLETARIA:

¡NO permitas que el trabajo absorba tu existencia! ¡No dejes que tu horario secuestre tu tiempo!

Quien controla el tiempo (y el espacio), controla la vida. Por eso:

**¡Arráncale tiempo a la inhumana, absurda y asesina rutina del capital!**

Y en ese tiempo, vive, ama, goza, descansa, come, bebe, baila, canta, juega, crea, viaja, lee, aprende, escribe, comparte, discute, organízate, conspira, lucha, lucha, LUCHA...

Practica y disfruta la pereza, el ocio o la “vagancia” como una forma de resistencia contra el trabajo. Esto ya es una forma de boicot e incluso de sabotaje al capital. Y además es una forma de autoproteger tu salud y tu vida. Asimismo, practica el “robo” a tu patrón o a “tu” empresa para “desquitarte” de lo que te explota y para ayudar a satisfacer tus necesidades y las de las tuyas. Esto también es acción directa contra el capital.

«Dijeron ¡robar!» —tal vez preguntes asustada. A lo que respondemos: «¿es robar si ya es robado?» Pues no, hermana proletaria, no sería un “robo”, sino una legítima recuperación de lo que nosotras mismas hemos producido con nuestro trabajo y que, por lo tanto, nos pertenece, pero de lo cual los ricos se han apropiado y lucrado. Por eso, los únicos y más grandes “ladrones” son los capitalistas. La propiedad privada y el trabajo son un robo en sí mismos: nos roban los medios para poder vivir, el fruto de nuestra actividad,

nuestro tiempo, la vida misma... Así que no te sientas mal si les “robas” a los capitalistas: antepón e impón así tus necesidades humanas y de clase frente a las asquerosas exigencias del trabajo y del capital. “El patrón te necesita, tú no necesitas al patrón”. Entonces, no lo dudes:

¡“Róbale” tiempo al trabajo para vivir y para luchar! con astucia, pero sin miedo.

PROLETARIA:

¿NO estás cansada ya de ser una esclava asalariada, una sierva voluntaria, una criatura sumisa y pasiva, casi inerte? Pues deja ya tu rol social de *buena trabajadora* o *buena ciudadana*. Asímete como proletaria y lucha por una vida salvajemente libre, comunitaria y placentera.

¡Toma tu vida en tus propias manos! Y mantente en combate para que no te la vuelvan a quitar.

Desconfía, rechaza y enfrenta tanto a tus explotadores y dominadores como a tus representantes, dirigentes o “salvadores” (mafia de reformistas), que en verdad solo quieren ser tus futuros pastores o amos capitalistas.

Pero sobre todo, ¡des hazte del burgués que hay en ti! ¡Desnuda y mata al opresor que llevas dentro! Sí: ¡tú misma eres tu mayor opresora y, por eso, tú mismo eres tu mayor libertadora! Para ser libre hay que luchar contra el sistema, pero también hay que luchar contra una misma.

¡Tu liberación será obra de ti misma o no será obra de nadie!

Sin embargo, la lucha proletaria no es una lucha individual, aislada. Es una lucha de clase, como proletariado. Pero sabiendo que ¡no es ningún orgullo ser proletaria! ¡Al contrario: es una condena que hay que abolir! Y es que proletaria no solo es la desposeída y explotada, sino la que no tiene poder sobre su vida y lo sabe. Por eso la lucha proletaria en el fondo es una lucha por reconquistar la vida de las garras del capital. Por eso

**El proletariado solo se afirma en su negación: cuando lucha contra el trabajo y para dejar de ser humanidad proletarizada y sufriente.**

Por eso

**El proletariado es revolucionario o no es nada.**

Con esa perspectiva y ese espíritu, une o junta tu resistencia a la de otras proletarias que también resisten a diario como pueden, y a las cuales solo en la lucha contra el enemigo común las encontrarás (no “reclutándolas” ni “concientizándolas”). Entonces allí, en la misma lucha de clase, construye relaciones humanas libres de explotación y dominación: relaciones igualitarias de solidaridad y afecto entre proletarias y, al mismo tiempo, de antagonismo a muerte contra el capitalismo y sus agentes. Construye así una real comunidad de lucha proletaria en contra y más allá del mundo del capital. Y junto a tu comunidad de lucha, hermana proletaria, de manera autónoma y apasionada, lucha por reconquistar tu vida y vivirla de verdad. Porque luchar contra el trabajo es luchar por la vida: ésta es, sin duda, una lucha revolucionaria, cuyo

carácter es mundial, histórico y cotidiano a la vez.

Es mundial, porque nuestras hermanas proletarias que hoy luchan en otras partes del mundo (Siria, Egipto, Grecia, España, EE. UU., Chile, Bolivia, etc.), en última instancia están luchando —así no lo sepan o así lo llamen de otras formas— contra toda esta sociedad del trabajo, contra la mercancía, el dinero, las clases y el estado. Y su lucha es nuestra lucha, porque las proletarias no tenemos patrias, sino que somos una sola clase mundial, un solo puño, un solo corazón.

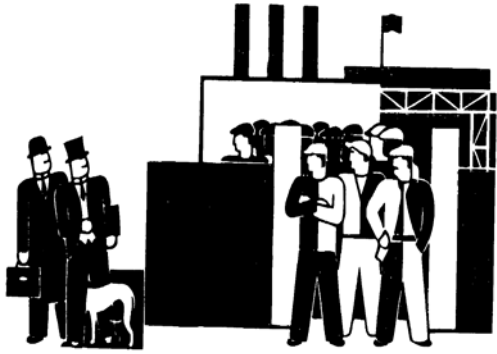
Es histórica, porque la lucha proletaria contra el trabajo existe desde que existe el capitalismo. Y porque, históricamente para liberarnos de nuestra condición de *clase que vive del trabajo* y, en cambio, para vivir y ser una comunidad humana real y mundial (la sociedad sin explotación ni dominación de ningún tipo), hay que abolir el trabajo asalariado y la propiedad privada.

Pero también es cotidiana, porque ¿qué más cotidiano para las proletarias que el maldito trabajo? Por lo tanto, en la lucha o resistencia cotidiana —colectiva e individual— contra el trabajo también habita el vivo fantasma de la revolución anárquica; así también se siembra las semillas de la revolución.

PROLETARIA:

TAL vez hoy nos descalifiquen como *vagas, irresponsables, locas, utópicas, extremistas, lumpen* y otros típicos insultos vacíos, a las proletarias anarquistas que odiamos el trabajo y luchamos contra él. Pero mañana, cuando tus mismas necesidades y deseos vitales te empujen a luchar sin intermediarios ni miedos contra el trabajo y sus perros guardianes (de derecha y de izquierda), nos llamarás compañeras, y entonces seremos cómplices enrabiadas contra la esclavitud del trabajo y amantes apasionadas de la vida libre en comunidad.

Octavilla repartida en Quito (Perú)  
en 2012.





*<http://www.laneurosis.net/>*