

# Contra el trabajo

Autor(es): **Gutiérrez, Edgardo**

*Gutiérrez, Edgardo. Licenciado en Filosofía. Docente e investigador de la cátedra de Estadística en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado artículos sobre la filosofía de la obra de Borges y sobre temas de estética en libros y revistas especializadas, nacionales y extranjeras. Colaborador de Herramienta.*

---

Por el modo casi omnipresente de instalarse en la vida cotidiana, en los proyectos, las preocupaciones y hasta en los sueños de buena parte de la sociedad, el trabajo, en sus distintos y variados aspectos, se ha convertido, notoriamente, en uno de los temas de mayor interés entre nosotros. Se habla pródigamente de la carencia de trabajo, de la necesidad de trabajo, del exceso de trabajo, del precio del trabajo, de la relación entre el capital y el trabajo, e incluso del vínculo entre el trabajo y la seguridad. Es escaso, en cambio, el tratamiento de la valoración del trabajo.

Hacia los años tempranos del siglo XIX, en la obra de Hegel, y luego a mediados de ese mismo siglo en la de Marx, encontramos la defensa de una vieja tesis según la cual en el trabajo está encerrada la esencia del hombre. Esa tesis, potentemente arraigada en la cultura de la civilización, conduce a suponer que el hombre que no trabaja apenas merecería ser considerado un hombre. Podría decirse, siguiendo ese pensamiento, que un hombre que carece de trabajo es un hombre en sentido biológico, pero no un hombre en un sentido estricto, es decir, en el sentido antropológico. Si la tesis es correcta, habría que admitir que la excensión del trabajo comporta una mutilación, una especie de minusvalía, un defecto. Y dadas las condiciones actuales de la existencia del hombre, en virtud de las cuales el fenómeno de carencia del trabajo es ostensiblemente comprobable, se debería concluir que una importante porción de la humanidad actual padece tal mutilación. Así es como la sociedad considera, explícitamente o de forma encubierta, a aquellos que, por una u otra razón, han dejado de trabajar o no trabajan, ni trabajaron, ni trabajarán: los desocupados, los ancianos, los vagabundos, los discapacitados, los locos; pareciera que ellos son algo así como pseudohumanos.

Ahora bien, esa valoración positiva adjudicada al trabajo y a la vida dedicada al trabajo supone, a la vez y complementariamente, una valoración negativa de la vida en relación al placer. Si se intentara una investigación genealógica de la cuestión tendríamos que remontarnos al menos hasta la ética platónico-aristotélica. Según esa ética -que por lo demás, es bueno destacarlo, no hizo sino elaborar teóricamente conceptos comunes en la ética tradicional griega- la continencia (*sophrosyne*) es una virtud. Ella expresa la represión de los placeres en general, y de los impulsos eróticos en particular. El continente es aquel capaz de satisfacer los deseos siguiendo la medida que el *étho* tradicional prescribe. Y aunque es verdad que el conflicto entre el deseo y la ley es inherente a toda cultura, en la cultura griega, que se caracterizaba por una

organización social rígidamente patriarcal, la carga de renuncia y represión era de un grado de intensidad mayor que la que es dable constatar en otras culturas. Y lo era porque el *pater familias*, el señor del *oikos*, el amo, actuaba no sólo como represor de los goces propios, sino también de los ajenos, y era el encargado de asegurar que el esclavo trabajase y sirviese para el atesoramiento y la acumulación.[1]

Pero en la busca de los orígenes de la relación entre dominio y trabajo podemos remontarnos a un tiempo de la civilización occidental muy anterior al de los filósofos clásicos. Adorno y Horkheimer hallaron ese nexo, y a la vez la génesis de la razón instrumental, en el decimosegundo canto de la *Odisea*, en el relato homérico que narra el paso de Ulises ante las sirenas. El canto de las sirenas amenaza el orden patriarcal con la irresistible promesa de placer con que se anuncia y es escuchado. El pensamiento de Odiseo conoce sólo dos posibilidades de salida: la que prescribe a sus compañeros y la que elige para sí. A aquéllos les tapa los oídos con cera, impidiéndoles escuchar el canto. Por eso ellos pueden remar con todas sus energías. «Esto -escriben Adorno y Horkheimer- es lo que la sociedad ha procurado siempre. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los induciría a desviarse es sublimado -con rabiosa amargura- en esfuerzo ulterior. Se vuelven prácticos...»[2] La elección de Odiseo es otra: la del señor terrateniente que hace trabajar a los demás para él. Atado al mástil oye impotente la suave y atractiva música, y cuanto más fuerte es la tentación más se hace atar, como después harán los burgueses -agregan los pensadores de Frankfurt-, que se negarán con mayor tenacidad a la felicidad teniéndola al alcance de la mano. Las sirenas se mantienen lejos de la praxis, y la tentación que ejerce el canto es neutralizada al convertirse éste en puro objeto de contemplación estética. Como los futuros escuchas, Ulises encadenado asiste a un concierto. Así -concluyen Adorno y Horkheimer- el arte, a la salida de la prehistoria, se separa del trabajo, y sólo es tolerado, al igual que es tolerado el placer, en la medida en que se mantenga excluido de la praxis y renuncie a valer como conocimiento. La dudosa virtud de Odiseo es, pues, la del que resiste al placer, la del que renuncia. Ya Plotino, en un recordado pasaje de las *Enéadas*, lo tomaba como ejemplo del asceta. «Ulises, que escapa, se dice, de Circe la maga y de Calipso, es decir que no consiente quedar preso de ellas, a pesar de los placeres de los ojos y de todas las bellezas sensibles que ahí él encontraba».[3]

Estas suscintas referencias nos informan de la génesis del inveterado problema del trabajo enajenado. Pero en el contexto del pensamiento marxista lo que se pretende no es sólo explicar, sino al mismo tiempo solucionar el problema. Marcuse, en el marco de ese contexto y con ese fin, ha propuesto una relectura de la teoría freudiana encaminada a fundamentar una reconciliación entre el principio de realidad y el principio de placer. Marcuse distinguía el principio de realidad de lo que llamó "principio de actuación", que es la forma histórica prevalescente del principio de realidad. A esta distinción acompañaba otra que diferenciaba la represión básica de la represión excedente (*Surplus-repression*). Esta última no cumple, como la primera, una modificación de los instintos con vistas a la perpetuación de la raza humana, sino una función socio-histórica de perpetuación de condiciones de dominación en la civilización, provocada por la dominación social. El perverso principio represivo de la realidad ha separado

las dos esferas de la existencia humana: la sensualidad y la razón. Marcuse vio en la facultad estética un medio por el cual se puede rehacer la civilización bajo un nuevo principio de realidad (no represivo). Pero como el progreso de la civilización fue logrado mediante la subyugación de las facultades sensuales (facultades bajas) a las racionales (facultades altas) y mediante su utilización represiva para las necesidades sociales, la reconciliación estética implica un fortalecimiento de la sensualidad contra la tiranía de la razón.

Es notorio -observa Marcuse- que bajo el predominio del racionalismo la función cognoscitiva de la sensualidad ha sido minimizada, y de acuerdo con el concepto represivo de razón, el conocimiento llegó a ser la preocupación última de las facultades "superiores", esto es, no sensuales, de la mente. De modo que la estética fue absorbida por la lógica y la metafísica. Pero dado que fue la civilización la que le infirió al hombre moderno la herida provocada por la relación antagónica entre las dos dimensiones de la existencia humana, sólo una nueva forma de civilización puede curarla.

En busca de precursores, o de compañeros de ruta de otros tiempos, Marcuse acudió a Schiller, quien escribió en 1794, hace más de doscientos años ya, las *Cartas para la educación estética del hombre*, con las que intentaba resolver este arduo problema político. Schiller pensaba que «aquello que conduce a la libertad es la belleza», y que el vehículo de esta liberación es el impulso del juego. El hombre es libre sólo cuando está libre del constreñimiento externo e interno, físico y moral, cuando no está obligado ni por la ley ni por la necesidad. En una civilización humana genuina la existencia humana sería juego antes que esfuerzo. El hombre sería libre para jugar con sus facultades y potencialidades y con las de la naturaleza, y sólo jugando con ellas sería libre. Así la realidad (la inhumana realidad de la necesidad y el deseo insatisfecho) perdería su seriedad, cuando la necesidad y el deseo puedan ser satisfechos sin trabajo enajenado. Es decir, cuando el hombre, en lugar de trabajar, juegue. En otras palabras: cuando la actividad esencial del hombre deje de ser un medio para la satisfacción de necesidades, y se convierta en un fin en sí mismo. El impulso del juego transformaría literalmente la realidad. La naturaleza, el mundo objetivo, sería experimentado primariamente de otro modo: ni dominando al hombre (como en la sociedad primitiva) ni siendo dominado por él (como en la civilización establecida); sería experimentado como un objeto lúdico y de contemplación. Al ser liberada de la explotación violenta y de la dominación, la naturaleza sería liberada de su brutalidad. Y con la liberación de la naturaleza tendría lugar también la liberación en el mundo subjetivo del hombre. Schiller había escrito en las *Cartas* que el hombre solamente es hombre cuando juega, y solamente juega cuando, en el sentido completo de la palabra, es hombre. Esta frase, agregaba el poeta, le resulta inesperada sólo a la ciencia. En el arte, en cambio, vive y actúa desde hace ya mucho tiempo, desde que los sabios griegos hicieron desaparecer de la frente de los felices dioses tanto la seriedad y el trabajo, que arrugan las mejillas de los mortales, como el deleite vano, que pulimenta el rostro y le quita expresión. El defecto de los griegos, concluía Schiller, fue haber trasladado al Olimpo aquello que debían haber realizado en la Tierra.

Una versión alternativa (y acaso complementaria) de la crítica frankfurtiana del trabajo aquí apenas esbozada, y que puede ser considerada en este contexto, es la que debemos a Foucault.

Foucault rechazó categóricamente las razones de la dialéctica hegeliano-marxista. El trabajo, dice Foucault, no es en absoluto la esencia concreta del hombre. En su opinión la ligazón del hombre con el trabajo es una ligazón operada por el poder, por una trama de poder político microscópico capaz de fijar a los hombres al aparato de producción. Foucault ha mostrado de qué modo las sociedades disciplinarias multiplicaron las instituciones que tienen como función controlar el tiempo del obrero con vistas a suprimir las fiestas y el descanso, para que no sólo el día laboral, sino la vida entera del obrero, pueda ser efectivamente utilizada de la mejor manera posible por el aparato de producción y las exigencias del trabajo. [4]

También Georges Bataille, prosiguiendo una de las vías posibles de la crítica a la modernidad ensayada por Nietzsche, ha hecho una contribución en el mismo sentido. Bataille ha desenmascarado la perversión de la voluntad de poder y el surgimiento de la razón centrada en el sujeto. Esa voluntad de poder, que es interpretada como trabajo, y que tiene al nihilismo como consecuencia de una compulsión a la acumulación, se autonomiza en términos totalitarios. La producción excedente, que en los orígenes había servido al derroche y a la fiesta, se convirtió después en una producción que consume cada vez más recursos, con el único fin de incrementarse a sí misma. El derroche se transformó en consumo, en consumo que produce producción.

Massimo Cacciari, siguiendo asimismo a Nietzsche, ha intentado desarrollar una genealogía del valor atribuido al trabajo. [5] El valor del trabajo, dice el filósofo italiano, se funda sobre el presupuesto teleológico de la conciliabilidad de los diversos obreros, y de la necesidad de tal "armonía" para el desarrollo del "sistema". Esta teleología ya había sido objeto de la crítica nietzscheana. La idea del Valor del Trabajo como Ley y Fin de la multiplicidad de los sujetos, como fundamento de la idea progresivo-sintética de Desarrollo, es el centro de la crítica de Nietzsche. «Los apologistas del Trabajo -escribe Cacciari citando a Nietzsche- persiguen el fin de la consumición de una "gran cantidad de energía nerviosa", la sustraen "al reflexionar, al devanarse los sesos, al soñar, al preocuparse, al amar, al odiar". Ellos temen el "potenciarse de la razón". La *Sicherheit* (seguridad) es su dios: una sociedad "en la cual de continuo se trabaja duramente, tendrá mayor seguridad: y se adora hoy la seguridad como la divinidad suma"». [6] Contra esta divinidad se alza el individuo, el individuo que separa al trabajador de su Trabajo.

En una valoración negativa del trabajo no debería faltar, con fines probatorios, la erudita alegación de etimologías que, como sabemos, desde Aristóteles hasta Heidegger, ha sido, genuino o no, uno de los hábiles recursos empleados por los filósofos. Se nos permitirá entonces acudir a la ascendencia etimológica de la palabra "trabajo". Señala Carlos Astrada que la palabra castellana "trabajar", así como la francesa "*travailler*" y la italiana "*travagliare*", proceden del vocablo latino "*tripaliare*", que deriva del sustantivo "*trepalium*", nombre de un artificio de tortura formado por tres palos, al que se ataba a los condenados para infligirles castigos. Trabajar significa, pues, estar sometido a duros castigos; trabajar es padecer tortura. [7] Ciertamente, una diatriba contra el trabajo podría interpretarse como inverosímil o falaz, podría ser sospechada de diletantismo o de haber sido dictada por algún extraño dios de la pereza, si,

como en los tiempos actuales, se consideran las urgencias y las necesidades perentorias de los hombres y de sus circunstancias inmediatas, que inducen a otorgarle al trabajo el supremo valor. ¿Pero de dónde procede este valor? Las contribuciones de los autores referidos permiten concluir que el hombre, originariamente, esencialmente, no es un trabajador. Ha llegado a serlo. Y ha llegado a serlo como resultado de una operación político-social. Antes de esa operación la Naturaleza no era *stock* de materia prima, sino nuestra madre tierra; el árbol no era mera madera para cortar, sino un compañero de juego; el agua del río no era energía hidráulica, sino una placentera caricia para el cuerpo, o un motivo de admirada contemplación. Desenmascarar el invento que hace del trabajo la esencia de la especie humana y que lo inviste de supremos valores no es una tarea ociosa para la filosofía crítica, en tanto abre otros modos posibles de ser en el mundo para el hombre.

---

*Artículo enviado especialmente para ser publicado en la revista Herramienta.*

[1] Para un detallado análisis de la génesis de las virtudes sociales en la obra de Aristóteles puede consultarse el trabajo de Osvaldo Guariglia *Ética y política según Aristóteles*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992, tomo II, págs. 232 y ss.

[2] Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo*, Bs. As., Sudamericana, 1987, pág.50.

[3] Plotino, *Enéadas*, I, 6, 8.

[4] Véase Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1991, quinta conferencia.

[5] Véase Cacciari, Massimo, "Lo impolítico nietzscheano", en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*. Bs. As., Biblos, 1994, págs. 61-79.

[6] Cacciari, M., *Op. cit.*, pág. 77.

[7] Véase Astrada, Carlos, *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la "fenomenología" y en los "manuscritos"*, Buenos Aires, Panorama, 1958. Ver también Tilgher, Adriano, *Homo faber*, Roma, Piazza Madama, 1929.