

La Pereza y la Celebración de lo Humano *

Laziness and the Celebration of Humaneness

por Pablo Rieznik

Resumo: El "Derecho a la Pereza" de Paul Lafargue debe ser leído como un auténtico canto a la vida, una suerte de manifiesto en favor del hombre. Por eso mismo no es una proclama abstracta; tampoco el llamado a una redención celestial: es un grito de guerra ante el sometimiento y la humillación propia de la moderna barbarie capitalista. En la medida en que desaparece la relación de amo y esclavo, que el trabajo para mí es el trabajo social, no para otro sino con los otros, como parte de los otros, en la armonía de lo mío y lo del otro; en esa misma medida el antagonismo entre el trabajo y el trabajador, entre el trabajo privado y el trabajo para la sociedad, entre el tiempo libre (fuera del trabajo) en el cual vivo y el trabajo en el cual no vivo; en resumen el antagonismo propio de la alienación tiende a desaparecer.

Palavras-chave: Trabajo; No-trabajo; Pereza; Alienación; Trabajo Social.

Abstract: Paul Lafargue's "The Right To Be Lazy" should be read as an authentic song in praise of life, as a kind of manifesto for the mankind. Therefore it's neither an abstract announcement nor a calling to celestial redemption: it's rather a war cry against the submission and humiliation coming from the modern capitalistic barbarism. At the same time that master-slave relationship disappears, that my work becomes social work, for me, not for somebody else, but with others, as a part of the others, harmoniously; at the same time the antagonism between work and worker, private work and social work, lively free time (outside work) and torpid work; in short, the characteristic antagonism of alienation tends to disappear.

Keywords: Work; No-work; Laziness; Alienation; Social Work.

Un meduloso análisis del significado del trabajo humano en la obra de Marx y, al mismo tiempo, un "clásico" moderno de la sociología del trabajo, lleva como título aquello que puede ser la nota emblemática del "Derecho a la Pereza": *De l' alienation a la jouissance*. Este tratado [1], de Pierre Naville, culmina con un capítulo, dedicado precisamente al problema del "trabajo y el no-trabajo" y es aquí que el autor nos informa que la obra de Lafargue fue inspirada en las notas del propio Marx, inscriptas en un libro sobre el ocio que el primero poseía en su biblioteca.

El "Derecho a la Pereza" de Paul Lafargue debe ser leído como un auténtico canto a la vida, una suerte de manifiesto en favor del hombre. Por eso mismo no es una proclama abstracta; tampoco el llamado a una redención celestial: es un grito de guerra ante el sometimiento y la humillación propia de la moderna barbarie capitalista. Una evidencia que se expresa en el tono antirreligioso y, si se nos permite, anticlerical, que inflama el gesto de toda la obra: un homenaje a uno de los célebres pecados capitales, en oposición al "dogma" y a las "bendiciones" del trabajo, título de los dos primeros capítulos del libro. La "pereza" reivindicada, por lo tanto, carece de todo parentesco con la pasividad o la inacción; es una ataque demoledor al "dios" trabajo, embrutecedor y miserable, propio de la sociedad moderna.

El "derecho a la pereza" es, entonces, una especie particular de apelación a la "*joie de vivre*" - el deleite, el placer, el gozo de vivir-, algo que para un marxista es inseparable de la lucha contra la explotación del capital y por la emancipación revolucionaria del proletariado. En esta dimensión el "derecho" convocado por Lafargue es el contrario a la indolencia o a la pura ociosidad vacía de contenido. Su "pereza" es la alegría, aquello que el diccionario define como el movimiento vivo y grato del ánimo, que se manifiesta con signos exteriores. En lo que el trabajo de Lafargue tiene de epopeya, de gesta al mismo tiempo heroica, humana y posible, es un himno que suena como los acordes finales de la célebre novena sinfonía de Beethoven; precisamente, el "himno a la alegría". Aquellos que podrían acompañar, entonces, los párrafos finales del trabajo del yerno de Marx:

"Si la clase obrera lograra desterrar de su corazón el vicio que la domina y que envilece su

naturaleza, para levantarse con toda su terrible fuerza y aplicarla, no a reclamar los derechos del hombre (que no son más que los derechos de la explotación capitalista) ni tampoco el derecho al trabajo (que sólo es el derecho a la miseria), sino a forjar una ley que prohibiese a todos los hombres trabajar más de tres horas por día, si la clase obrera lograra hacer esto, la Tierra, nuestra vieja Tierra, se estremecería de alegría y sentiría surgir en ella un nuevo universo... ¡Oh, Pereza, ten piedad de nuestra dilatada miseria! ¡Oh, Pereza, madre de las artes y de las nobles virtudes, sé el bálsamo de las angustias humanas!"

Elogio del ocio

Naturalmente, las ideas sobre el trabajo, el ocio, la pereza y el no-trabajo se han modificado con el correr de la historia. En un sentido general, desde tiempos muy remotos, el ocio aparece como sinónimo de tiempo libre, es decir, como posibilidad de alejarse de la compulsión al trabajo, de la obligación de dedicarse a las tareas imprescindibles para garantizar la producción de los elementos necesarios para mantener la vida del hombre. El trabajo, entonces, aparecía como imposibilidad de ejercicio de una actividad liberada de exigencias naturales y obligatorias. Por eso mismo, desde el punto de vista etimológico, el ocio se presenta como una afirmación y el trabajo como negación. El trabajo es el (neg)ocio, el no-ocio en su versión latina. Un sentido similar expresan los términos que designan lo mismo en la lengua griega.

Es en Grecia, precisamente, donde el sentido positivo del ocio adquiere la plenitud de un status que se identifica con la esencia misma de lo humano: trabaja el esclavo, el no-hombre, el ser que se confunde con la pura animalidad. El ocio, el no-trabajo, es el continente, no el contenido mismo de la actividad del hombre en su tiempo "libre". En Aristóteles, el ocio se identifica con la condición del hombre que, no obligado a trabajar, se enfrenta con las exigencias auténticamente morales que corresponden a su naturaleza específica. El ocio, de hecho, se confunde con un estado social y su empleo sólo se plantea como problema para la clase de los hombres en libertad, no esclavizados por el trabajo[2].

En Roma, el "*otium*" revestirá dimensiones más amplias y precisas. En primer lugar como sinónimo de vacío, soledad y calma unida a la civilización pastoril. En segundo lugar, asociado a la idea de fiesta y de celebración, con una connotación religiosa. En tercer lugar y, de un modo predominante, como concepto vinculado al lenguaje militar y equivalente al silencio de las armas [3]. En este terreno, el ocio adquiere también un significado ambivalente, aunque en un sentido muy concreto: la ociosidad del guerrero en tiempo de paz, es también una fuente posible de descomposición social. El propio Aristóteles prevenía ya contra la posible anarquía de un ocio carente de orden y control. Es el motivo por el cual se extienden los debates de orden filosófico y doctrinal sobre el ocio en la época griega y romana. En cualquier caso, el no-trabajo es siempre un derecho perteneciente a los hombres que integran la clase dirigente de la sociedad.

Como en muchos otros terrenos, la Iglesia católica incorporará estos contenidos a su propia doctrina. En Santo Tomás y San Agustín está presente también la idea de una sociedad escindida en órdenes y estamentos, determinados por instancia divina, que establece quién recibe el don del no-trabajo y quién la obligación de trabajar. Un variante laica de la percepción del ocio, como sinónimo del disfrute de la vida humana, comienza con el Renacimiento en Italia, se extiende en los círculos de un sector de la aristocracia francesa del siglo XVII y se continúa en el siglo siguiente en las obras de elementos calificados como libertinos, provenientes de medios aristocráticos o plebeyos, como es el caso del marqués de Sade o de Casanova. En esta misma trayectoria Fourier y Nietzsche, en el siglo XIX darán expresión a la defensa del ocio y del placer contra la moral puritana, identificada con el orden social burgués [4]. En Fourier, no obstante, la visión del no-trabajo como expresión de un impulso a la labor creativa y no compulsiva es, también, una evidencia de la posibilidad de un trabajo no penoso sino, al contrario, socialmente productivo y humanamente atractivo.

Crítica de los ociosos

De todos modos, desde el final de la Edad Media, con la conformación de los primeros elementos propios de la sociedad moderna y del mundo cosmopolita y burgués, son las críticas de la ociosidad que tomarán una nueva dimensión en consonancia con el nuevo lugar que el trabajo humano ocupa en el conjunto del metabolismo de la sociedad. Si, en oposición al trabajo esclavo, los griegos identificaban el ocio como

requisito de una vida humana; la propia vida era concebida como sinónimo de contacto armónico con la naturaleza y del hombre con sus semejantes. Las tendencias propias de la modernidad tienden a asimilar la misma idea con...el trabajo. El ocio, en cambio, se estigmatiza como la condición del haragán, del que no quiere ni procura nada como hombre, es el vacío de la inactividad. Es otra época histórica. No se trata ya del antiguo trabajo esclavo (aún cuando la esclavitud del trabajo tomará más adelante formas insospechadas como desarrollo pleno del universo capitalista). Estamos, ahora, en el Renacimiento, en el punto de partida de la ciencia contemporánea, resultado de la combinación fecunda del pensamiento teórico con la indagación práctica y empírica. Es el siglo XVI, cuando Paracelso -uno de los fundadores de la medicina experimental- proclama que

"la felicidad no consiste en la ociosidad, ni en el placer sensual, o en las riquezas, o en la charla, o en la glotonería...El camino correcto reside en el trabajo y la acción, en hacer y producir; el hombre perverso no hace nada, pero habla mucho. No debemos juzgar un hombre por sus palabras sino por su corazón. El corazón habla a través de las palabras solamente cuando éstas son confirmadas por los hechos...Nadie ve lo que está oculto en él (en el hombre), sino sólo lo que revela su trabajo. Por lo tanto el hombre debe trabajar continuamente para descubrir lo que Dios le ha dado" [5].

Es un nuevo mundo el que anticipa Paracelso; el mundo que reivindica la laboriosidad propia del artesano, del profesional, del agricultor, del banquero, del comerciante, es decir, del trabajo, considerado, como la virtud de la nueva sociedad, cuyos antagonismos específicos apenas comienzan a desarrollarse. En la transición del siglo XVIII al XIX Saint Simon plantea el problema de una manera muy pedagógica y con una connotación social extremadamente clara:

"admitamos que Francia conserve sus industrias y los sabios que posee, pero que tenga la desgracia de perder en un mismo día: al señor hermano del rey, a monseñor duque d'Angouleme, a monseñor el duque de Orleans, etc. Que pierda a un mismo tiempo a todos los grandes oficiales de la Corona, a todos los ministros de Estado, a todos los consejeros de Estado, a todos sus mariscales, a todos sus cardenales y, además, de esto, a los diez mil propietarios más ricos entre los que viven notablemente...Este accidente afligiría a los franceses porque son buenos. Pero esta pérdida de treinta mil individuos considerados como los más importantes del Estado no les causaría más pena que la puramente sentimental, pues no resultaría de ello ningún mal para la nación y para la sociedad...Sería muy fácil volver a ocupar las plazas vacantes, pues todo aquel que trabaja puede, sin dificultad, convertirse en ocioso como estos distintos representantes de la máquina gubernamental del Estado. Además porque esta gente es perfectamente inútil, pues la prosperidad de la nación no depende más que del trabajo de los sabios, los artistas y de los industriales" [6].

El "descubrimiento" del trabajo como el ámbito privilegiado de la realización del hombre, en el sentido de la exteriorización de su ser social y de su ser natural es el mérito indudable de los teóricos "clásicos" y el punto de partida fundacional de la economía política como ciencia. En el texto citado de Paracelso aparecen como germen, los conceptos desarrollados por Hegel y, luego por Marx, en el sentido de concebir al trabajo, o sea, a la tarea del hombre de reproducirse mediante la transformación de la naturaleza (de la cual forma parte) como un sinónimo de la manifestación del hombre como tal. El hombre es el mundo que construye y este mundo lo construye por medio de su propio trabajo. La crítica a la ociosidad, entendida como mera oposición al trabajo, es el resultado de la vida moderna porque, sólo con la sociedad capitalista, el trabajo se expresa en plenitud como fuerza social, como capacidad de desenvolver la potencia productiva, transformadora del universo del ser humano en una escala sin precedentes en cualquier época histórica pretérita.

El ocio recreado

Hasta aquí, el elogio al ocio de Lafargue aparece, entonces, como una especie de tensión con la tradición que, desde el fin de la Edad Media, coloca al trabajo como la fuente misma de lo humano y de la humanidad. Es el trabajo de la sociedad burguesa, el que dota al hombre de la posibilidad de elevarse por

encima de la dependencia primitiva de la naturaleza y lo dota de una universalidad propia y esencial. El ensanchamiento de su mundo, es decir, de aquello que es su propia construcción, alcanza la dimensión de un conjunto gigantesco de relaciones sociales que adquieren la forma de una totalidad concreta, el todo de un sistema planetario, la realidad de un mercado mundial y de una interconexión material entre los hombres que no cesa de deslumbrar en su vastedad inagotable. ¿Cuál es el lugar, en este mundo, de la pereza, del reclamo de un ocio incompatible con el "dogma del trabajo"?

Para responder tal interrogante es necesario precisar: estamos hablando, no del trabajo en general, sino del trabajo en su expresión concreta y contradictoria en la sociedad capitalista. Hablamos, por lo tanto, del trabajo como potencia social en oposición al trabajo impotente del propio trabajador, del trabajo explotado, del trabajo que se presenta como mercancía, del trabajo cuya sustancia es expropiada del productor directo para pasar al control de sus poseedor, del capitalista, del propietario de los medios de producción. Es el trabajo desprovisto de las condiciones del propio trabajo, puesto que la clase trabajadora moderna lo es a partir de su separación de los medios de producción y de su apropiación por parte de los que no trabajan: el capital es una relación social establecida, precisamente, en este antagonismo fundante entre poseedores y desposeídos.

Este es el punto de partida de la elaboración crítica de Marx, admirablemente expuesta en sus famosos "Manuscritos económico-filosóficos" y que nos ocupáramos de analizar en un texto reciente, referido al 150 aniversario del Manifiesto Comunista [7]. El trabajo, en consecuencia, es trabajo alienado.

"¿En que consiste el trabajo alienado?...en que el trabajo es exterior al obrero, es decir no pertenece a su esencia, y por lo tanto, que el obrero no se realiza sino que se niega en su trabajo, no se siente bien sino desdichado, no desarrolla sus energías físicas e intelectuales libres sino que se arruina su físico y su intelecto...el obrero se halla fuera del trabajo en sí mismo y fuera de sí en el trabajo" [8].

Mediante el trabajo alienado, el trabajo se deshumaniza, se vuelve pura actividad mecánica y pura animalidad, fuerza y desperdicio; el trabajador se convierte en un "puro apéndice de la máquina" desprovisto de todo aquello que no sea rutina, repetición, engranaje, sin alma ni vida.

Es trabajo esclavo moderno. En el comienzo del capítulo de su obra -"De l'alienation..."-, relativo al problema del ocio y el gozo, Naville cita a Simone Weil [9]: "Nadie aceptaría ser esclavo dos horas; la esclavitud, para ser aceptada, debe durar lo suficiente, cada día como para quebrar algo elemental en el hombre". El trabajo como tarea compulsiva, forzada por la obligación del proletario de vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, debe extenderse cotidianamente lo necesario para confundirse con la existencia misma de la esclavitud asalariada, sin tiempo para considerar otra alternativa.

Que haya demasiado tiempo libre, fuera del trabajo, es incompatible con su cualidad de labor alienada y explotada. Desde este punto de vista, la antítesis del trabajo, no es el trabajo mejorado, valorizado, "humanizado"; es el no-trabajo, la órbita de las actividades libres. Cantidad y calidad: el tiempo "libre" entre jornadas extensas, apenas como reposo imprescindible para el mantenimiento de la fuerza de trabajo, es la continuidad de la esclavitud. La forma social del trabajo y del no-trabajo forman una suerte de par unívoco. Por eso existe el ocio alienado, el consumo compulsivo, la explotación del "tiempo libre". La conquista real del ocio y del gozo es incompatible con el trabajo enajenado. La superación de tal enajenación sólo muy parcialmente tiene que ver con un cambio en las condiciones "lato sensu" del propio trabajo, en el sentido de convertirlo en una actividad más agradable y compatible con un menor desgaste físico, es decir, con la preservación del propio trabajador. Este es apenas, un medio, un recurso del movimiento actuante de los trabajadores contra la explotación, por un límite a su extenuación física y moral. "La novedad de la posición de Marx es haber comprendido que el dictado: el que no trabaja no come, que el 'derecho al trabajo' así como el 'derecho al producto integral del trabajo', son apenas las formas transitorias de una reivindicación obrera que conduce más lejos hasta la perspectiva del no trabajo absoluto, esto es, de una forma completamente inédita del uso del plustrabajo social" [10].

La crítica del trabajo

La superación del trabajo alienado, del trabajo que "usa" al trabajador para valorizar al capital, es un orden nuevo de la sociedad. Un orden en el cual, por un lado, el trabajador colectivo se apropia del carácter social de su propio trabajo y lo desenvuelve de un modo conciente, por lo tanto, como individuo social. Por otro lado, es la posibilidad de que el trabajo y el no-trabajo formen un todo armónico, más allá de los límites de la pura necesidad de reproducción vital, de la exigencia material de la tarea penosa y compulsiva que es propia de la lucha por la vida, de la estrechez de recursos, de la miseria del desarrollo de las fuerzas productivas de la humanidad. En las palabras de Marx en "El Capital":

"El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, dada la naturaleza de las cosas, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, éste será siempre un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo".[15]

Una de las claves en la comprensión del marxismo como ciencia social es entender esta crítica fundamental al "socialismo burgués" que consideraba al trabajo como la medida misma del hombre, en oposición a la ociosidad característica del orden precapitalista. Para Marx la conquista fundamental del hombre reposa en el hecho de que la "emancipación de los trabajadores", es el punto de arranque de la "emancipación del hombre del propio trabajo", como trascendencia de su ámbito de vida, más allá de la restricción propia de la necesidad. En este caso, Marx sustituyó el deseo y la voluntad abstractamente concebida, sea por un trabajo agradable, sea por un ocio creativo, por el análisis concreto del capital, de la potencia material que éste creaba como requisito ineludible para la conquista de la "libertad". La conquista de un mundo humano por el hombre se presenta, entonces, como consecuencia de la metamorfosis del trabajo (y el no- trabajo social), derivado de la superación de las relaciones de explotación propias del capitalismo.

La pereza enaltecida por Lafargue nada tiene que ver, en consecuencia con la noactividad, comprendida como sinónimo del no-trabajo. La inactividad pura es lo opuesto a la existencia vital. El organismo vivo, al contrario se identifica con los intercambios activos y constantes con el medio del cual forma parte. El no-trabajo no es la inactividad sino la actividad que no tiene precio; es, en ese sentido la "jouissance", el disfrute de la vida, el gozo. La eliminación del carácter mercantil, de la compra y venta de trabajo y, por lo tanto, la transformación del propio trabajo en una actividad "libre", no determinada externamente por el mercado cambia totalmente el significado del trabajo mismo. Esta percepción de Marx, que deriva de sus primeras indagaciones sobre el problema y que expresa magistralmente en un texto anterior a "El Capital", es el centro de sus preocupaciones, desenvueltas en toda su obra posterior:

"la fuerza de trabajo en acción, el trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida. Y esta actividad vital la vende a otro para asegurar los medios de vida necesarios. Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir. El obrero ni siquiera considera el trabajo parte de su vida; para él es más bien un sacrificio de su vida. Es una mercancía que ha adjudicado a un tercero. Por eso el producto de su actividad no es tampoco el fin de esta actividad. Lo que el obrero produce para sí es el salario; y la seda, el oro y el palacio se reducen para él a una determinada cantidad de medios de vida, si acaso una chaqueta de algodón, unas monedas de cobre y un cuarto en un sótano. Y para el obrero

que teje, hila, taladra, tornea, construye, cava, machaca, piedras, carga, etc., por espacio de doce horas al día, ¿son esta doce horas de tejer hilar, taladrar, tornear, construir, cavar y machacar piedras, la manifestación de su vida, de su vida misma? Al contrario. Para él, la vida comienza allí donde terminan estas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama. Las doce horas de trabajo no tienen para él sentido alguno en cuanto a tejer, hilar, taladrar, etc., sino solamente como medio para ganar el dinero que le permite sentarse a la mesa o en el banco de la taberna y meterse en la cama. Si el gusano de seda hilase para ganar el sustento como oruga, sería un auténtico obrero asalariado" [16].

El punto de partida de Marx no fue la revalorización genérica del trabajo como artífice de la construcción de una sociedad en la cual la producción adquirió el vuelo propio de su constructor y el mundo la forma de una obra humana social y colectiva, inimaginable en cualquier época del pasado. Esta es herencia de los mejores pensadores que lo antecedieron y cuya "crítica", esto es, cuya asimilación y superación, es el principio de la actividad teórica-práctica del marxismo. El trabajo para mí y no para otro, tal es la condición de la reconstrucción de un mundo humano que está puesto cabeza para abajo. En la medida en que desaparece la relación de amo y esclavo, que el trabajo para mí es el trabajo social, no para otro sino con los otros, como parte de los otros, en la armonía de lo mío y lo del otro; en esa misma medida el antagonismo entre el trabajo y el trabajador, entre el trabajo privado y el trabajo para la sociedad, entre el tiempo libre (fuera del trabajo) en el cual vivo y el trabajo en el cual no vivo; en resumen el antagonismo propio de la alienación tiende a desaparecer. Trabajo social no enajenado que, entonces sí, es la expresión vital no negada del propio hombre, por un lado, y extensión del tiempo libre como resultado de la extraordinaria productividad del trabajo empleado en la producción inmediata, por otro lado. Son los dos polos de la "emancipación del trabajo":

"un tipo de comunidad (humana) y de intercambios sociales, cuya forma plenamente desarrollada es todavía difícil de prever, ya que, por definición, todas las necesidades se expresarán en la esfera de la libertad y que el no trabajo y el trabajo serán metamorfoseados en pura actividad creadora. La producción no será más el precio del consumo; ambos serán los polos de un mismo acto social y personal de creación" [11].

Individuo social

El mérito del "derecho a la pereza" es haber expresado esto bajo la forma de un auténtico manifiesto: "en ninguna parte mejor que en el texto de Lafargue, están expuestas las articulaciones del análisis marxista" [12]. Anticipándose a la conocida obra de Veblen [13] Lafargue transforma la crítica al ocio, de los pensadores de la sociedad burguesa en ascenso, en un ataque al ocio, la improductividad y el derroche propio de una etapa superior de acumulación de la propia sociedad capitalista: "para poder cumplir con su doble función social de no productor y superconsumidor, el burgués debió no solamente violentar sus gustos modestos, perder sus costumbres laboriosas de hace dos siglos y entregarse al lujo desenfrenado, a las indigestiones atiborradas y sifilíticas, sino también sustraer al trabajo productivo una masa enorme de hombres, a fin de procurarse ayuda..." [17]. Las diatribas furibundas de Lafargue "contra el trabajo" no son la vindicación pura del no-trabajo frente a su opuesto; uno y otro son categorías históricas, incomprensibles fuera del espacio y del tiempo.

En realidad, el yerno de Marx, al atacar el "trabajo" cuestiona aquello que el mismo contiene de "no-trabajo"; critica la negación del trabajo por el capital y critica el "no-trabajo", sea por su carácter íntimamente vinculado a las cadenas del propio trabajo, sea por su contenido específico en el caso del ocio capitalista. En primer lugar, porque el "trabajo" propiamente dicho, bajo el dominio del capital, es la explotación vital del obrero y, por lo tanto, "no-trabajo", la negación del trabajo como auténtica actividad de desdoblamiento del hombre en su obra, como expresión de sí. En segundo lugar porque el "no-trabajo", en la medida en que es funcional al "trabajo" asalariado, es condición y continuación de la misma explotación del trabajo y se niega como esfera propia de la libertad. En tercer lugar porque el "no-trabajo" de los propietarios de los medios de producción, como atributo derivado del propio desarrollo del capital, manifiesta su existencia en el consumo y en la vida improductiva del burgués sobreproductor y derrochador.

Sobre la posibilidad y el alcance de la "pereza", del no-trabajo, sobre lo que esto significa como perspectiva de una nueva historia del hombre en la cual, parafraseando al Manifiesto Comunista, "el desarrollo de cada hombre sea la condición para el desarrollo de la humanidad entera"; es decir, sobre la perspectiva de una humanidad social en la cual la personalidad humana, el individuo y la sociedad se estructuran como unidad desprovista de la explotación secular del hombre por el propio hombre; sobre esto vale la pena leer cuidadosamente un largo y extraordinario párrafo de los "Grundrisse", aquel material que Marx escribiera como fundamento para la redacción de "El Capital". Un texto que, al decir de Rosdolsky [14], *"aunque escrito hace más de una centuria, sólo puede leerse actualmente conteniendo la respiración, porque abarca una de las visiones más audaces del espíritu humano"*:

"El supuesto de (la producción capitalista) es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo inmediato de trabajo, el cuanto de trabajo empleado como el factor decisivo en la producción de la riqueza. En la medida, sin embargo, en que la industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez -su poderosa eficacia- no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y el progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción (...) La riqueza efectiva se manifiesta más bien -y esto lo revela la gran industria- en la enorme desproporción entre el tiempo de trabajo empleado y su producto, así como la desproporción cualitativa entre el trabajo, reducido a una pura abstracción, y el poderío del proceso de producción vigilado por aquél. El trabajo ya no aparece tanto como recluido en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo (...) El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina. Se presenta al lado del proceso, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social. El robo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, parece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar de ser, su medida y por tanto el valor de cambio (deja de ser la medida) del valor de uso. El plustrabajo de la masa ha dejado de ser la condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el no-trabajo de unos pocos ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc. , de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos."...

... "La creación de mucho tiempo disponible -aparte del tiempo de trabajo necesario-, para la sociedad en general y para cada miembro de la misma (esto es margen para el desarrollo de todas las fuerzas productivas del individuo y por ende también de la sociedad), esta creación de tiempo de no-trabajo, se presenta desde el punto de vista del capital, al igual que en todos los estadios precedentes, como tiempo de no-trabajo o de tiempo libre para algunos. El capital, por añadidura, aumenta el tiempo de plustrabajo de la masa mediante todos los recursos del arte y la ciencia, puesto que su riqueza consiste directamente en la apropiación de valor de plustrabajo; ya que su objetivo es directamente el valor, no el valor de uso. De esta suerte, malgré lui (a pesar suyo), sirve de instrumento para crear las posibilidades del tiempo disponible social, para reducir a un mínimo decreciente el tiempo de trabajo de toda la sociedad y así, volver libre el tiempo de todos para el

propio desarrollo de los mismos. Su tendencia, empero, es siempre por un lado la de crear tiempo disponible, por otro la de convertirlo en plustrabajo. Si logra lo primero demasiado bien, experimenta una sobreproducción, y entonces se interrumpirá el trabajo necesario, porque el capital no puede valorizar plustrabajo alguno. Cuanto más se desarrolla esta contradicción, tanto más evidente se hace que el crecimiento de las fuerzas productivas ya no puede estar confinado a la apropiación de plustrabajo ajeno, sino que la masa obrera misma debe apropiarse de su trabajo. Una vez que lo haga -y por ello el tiempo disponible cesará de tener una existencia antitética-, por una parte el tiempo de trabajo necesario encontrará su medida en las necesidades del individuo social y por otra el desarrollo de la fuerza productiva social será tan rápido que, aunque ahora la producción se calcula en función de la riqueza común, crecerá el tiempo disponible para todos. Ya que la riqueza real es la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos. Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo, la medida de la riqueza, sino el tiempo disponible. El tiempo de trabajo como medida de la riqueza pone la riqueza misma como fundada sobre la pobreza y al tiempo disponible como existente en y en virtud de la antítesis con el tiempo de plustrabajo, o bien pone todo el tiempo de un individuo como tiempo de trabajo y consiguientemente lo degrada a mero trabajador, lo subsume en el trabajo".

¡Oh, Pereza...!

Referencias

- (1) NAVILLE, Pierre. *De l'alienation a la jouissance*, Edit. Librairie Marcel Riviere, Paris, 1957.
- (2) LANFANT, Marie Françoise. *Sociología del Ocio*, Ediciones Península, Barcelona, 1978.
- (3) ANDRÉE, J.M. *L'otium dans la vie morale et intellectuelle des Romains, des origines à l'époque augustéenne*, Presses Universitaires de France, 1966.
- (4) esta referencia a la evolución histórica de la idea del ocio está desarrollada en LANFANT, Marie Françoise, *op. cit.*
- (5) citado en MESZAROS, Istvan. *La teoría de la enajenación en Marx*, Ediciones Era, México, 1970.
- (6) SAINT SIMON, *Oeuvres de*. Edit. Anthropos, Paris, 1966, citado por LANFANT, Marie Françoise, *op. cit.*
- (7) RIEZNIK, Pablo. "La dictadura del proletariado como un acto de cordura (y una referencia al amor)" en *En defensa del marxismo*, Nº 24, abril 1998.
- (8) se sigue la traducción del párrafo en ROSDOLSKY, Roman, *Génesis y Estructura del Capital de Marx*, Siglo XXI Editores, México, 1978.
- (9) NAVILLE, Pierre, *op.cit.*
- (10) *idem.*
- (11) *idem.*
- (12) LANFANT, Marie Françoise, *op. cit.*
- (13) VEBLEN, Th. *Teoría de la clase ociosa*, Ed. FCE, México, 1966.
- (14) ROSDOLSKY, Roman. *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, Siglo XXI Editores, México,

1978.

(Ver <http://marxists.org/xlang/marx.htm>)

[15] MARX, Carlos. *El Capital*. Ed. FCE, México, 1975, Libro III, Sección Séptima, Cap XLVIII, p. 759.

[16] *idem*. *Trabajo asalariado y Capital*, escrito en diciembre de 1847 y publicado en abril de 1849 (Ver p.156, Moscú: Ed. Progreso, s/f, in *Obras Escogidas*, Vol I, <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/47tac/2.htm>)

[17]LAFARGUE, Paul. *El Derecho a la Pereza*. Cap III, "Efectos del exceso de producción". (Ver, p.e., <http://www.marxists.org/portugues/lafargue/1883/direitoapreguica3a5.htm#004>)

(*Este trabajo fue presentado por primera vez en el *Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo* en mayo del 2000, en Buenos Aires, y publicado en la revista Argentina *Razón y Revolución*, en abril del 2001. (<http://www.alast.org>).

Sobre o autor / About the Author:

Pablo Rieznik

rieznik@hotmail.com

Profesor Titular en la *Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires* e investigador del *Instituto de Investigaciones Gino Germani* de la misma casa de estudios. Viene de publicar su último libro *Las Formas del Trabajo y la Historia - Una introducción al estudio de la Economía Política* (Editorial Biblos, Bs. As. 2003). Es autor de numerosos trabajos editados en revistas de su país y del exterior, donde también ha desempeñado su labor profesional. Es un dirigente histórico de la izquierda argentina.