

**ANDRE
GORZ**

**METAMORFOSIS
DEL TRABAJO**

ESTE MATERIAL SE UTILIZA
CON FINES EXCLUSIVAMENTE DIDACTICOS.

EDITORIAL SISTEMA

PRIMERA PARTE

Metamorfosis del trabajo

I

La invención del trabajo

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

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

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

Lo que quiere decir que el trabajo en el que se fundan la cohesión y la ciudadanía sociales no es reducible al «trabajo» en tanto que categoría antropológica o en tanto que necesidad para el hombre de producir su subsistencia «con el sudor de su frente». En efecto, este trabajo necesario para la subsistencia no pudo jamás convertirse en un factor de integración social. Era más bien un principio de exclusión: quienes lo realizaban eran tenidos como inferiores en todas las sociedades premodernas; pertenecían al reino natural, no al reino humano. Estaban sometidos a la necesidad, eran, pues, incapaces de la elevación de espíritu, del desinterés que capacitaban para ocuparse de los asuntos de la ciudad. Como lo demuestra con claridad Hannah Arendt¹, apoyándose especialmente en los trabajos de Jean-Pierre Vernant, el trabajo necesario para la satisfacción de las necesidades vitales era, en la Antigüedad, una ocupación servil que excluía de la ciudadanía, es decir, de la participación en los asuntos públicos, a quienes lo realizaban. El trabajo era indigno del ciudadano no porque estuviera reservado a las mujeres y a los esclavos; muy al contrario, estaba reservado a las mujeres y a los esclavos porque «trabajar era someterse a la necesidad». Y

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

poja al trabajo y a los trabajadores de toda calidad humana. Los agentes directos de la dominación maquinista de la naturaleza y de la autopoyesis de la humanidad son una clase proletaria cuyos individuos son «desmedrados» y «mutilados» en sus facultades, embrutecidos por el trabajo, oprimidos por la jerarquía y dominados por la maquinaria a la que sirven. Es esa contradicción la que debe llegar a ser el sentido y el motor de la Historia; el trabajo, gracias a la racionalización capitalista, deja de ser actividad privada y sumisión a las necesidades naturales; pero en el momento mismo en que es despojado de su carácter limitado y servil para convertirse en poyesis, afirmación de poder universal, deshumaniza a los que lo realizan. A la vez dominación triunfante sobre las necesidades naturales y sumisión más apremiante a los instrumentos de esa dominación de lo que lo era la sumisión a la naturaleza, el trabajo industrial presenta, tanto en Marx como en los grandes clásicos de la economía, una ambivalencia que es necesario no perder nunca de vista. Es esa ambivalencia lo que explica las contradicciones aparentes en Marx, como, por otro lado, en la mayor parte de nosotros, y que desorienta a Hannah Arendt⁷. Tenemos que analizarla con mayor atención.

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

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

La organización científica del trabajo industrial ha sido el esfuerzo constante por separar el trabajo, en tanto que categoría económica cuantificable, de la persona viviente del trabajador. Ese esfuerzo tomó primero la forma de una mecanización no del trabajo sino del propio trabajador: es decir, la forma de la presión para el rendimiento mediante el ritmo o las cadencias impuestas. El salario al rendimiento, que, en efecto, hubiera sido la forma más racional económicamente, se reveló originalmente impracticable. Porque para los obreros de finales del siglo XVIII, el «trabajo» era una habilidad intuitiva⁸, integrada en un ritmo de vida ancestral y nadie habría tenido la idea de intensificar y prolongar su esfuerzo con el fin de ganar más. El obrero «no se preguntó cuánto podría ganar al día rindiendo el máximo posible de trabajo sino cuánto tendría que trabajar para seguir ganando los dos marcos y medio que ha venido ganando hasta ahora y que le bastan para cubrir sus *necesidades tradicionales*»⁹.

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

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

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

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

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

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