

CARLOS PÉREZ LAPORTA

PREMISAS PARA UNA POLÍTICA DIFERENTE:
ACCIÓN, OBRA Y SUBSIDIARIEDAD

Treball Fi de Carrera

dirigit per

Javier Barraycoa Martínez

Universitat Abat Oliba CEU

FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS

Licenciatura en Ciències Polítiques

2013

*A Javier B., a Lluís, y a mis nuevos
compañeros de S. Josep Oriol,
especialmente a Javier O.*

[...] si te es querido en aquella parte de sí mismo por la que ambos sois hombres, y por la que os amáis con un amor mutuo, entonces él está tan presente a ti como tú lo estás a ti mismo.

En efecto todo lo que tú substancialmente eres, lo es él. Ahora bien, la inteligencia es la vista del alma. [...*Si él*] estuviese allí corporalmente, se te daría a conocer por los signos que hace el cuerpo. Y si la indicación recogida por ti de esos signos te diera a entender que es en realidad un enemigo, entonces, bajo la impresión de la antipatía, tu alma saltaría de alguna manera lejos de la suya; y hallándoos con los cuerpos en el mismo lugar y, si puede decirse, en el mismo instante material, estaríais muy alejados por la oposición de voluntades.

Claudiano MAMERTO

Resumen

Este trabajo analiza la línea de pensamiento que recorre la modernidad política, por un lado, y presenta una línea de pensamiento alternativa, por otro. Ambas líneas están entre sí conectadas por el punto central al que siempre pretende responder toda la ciencia social; a saber, qué sea el hombre y cuál sea su misión; y en función de ello, cuál es su condición entre los demás hombres. En ese sentido, este análisis contrasta la idea de hombre y de libertad que favorece cada una de las líneas; donde *acción*, *obra* y *subsidiariedad* son los conceptos que resultan de la dirección metodológica de la segunda de las líneas, ofreciendo una comprensión diferente de la realidad política.

Resum

Aquest treball analitza la línia de pensament que travessa la modernitat política, per una banda, i presenta una línia de pensament alternativa, per una altra. Ambdues línies estan entre si connectades pel punt central al qual sempre pretén respondre tota la ciència social, a saber, què és l'home i quina sigui la seva missió, i en funció d'això, quina és la seva condició entre els altres homes. En aquest sentit, aquesta anàlisi contrasta la idea d'home i de llibertat que afavoreix cadascuna de les línies; on acció, obra i subsidiarietat són els conceptes que resulten de la direcció metodològica de la segona de les línies, oferint una comprensió diferent de la realitat política.

Abstract

This paper analyzes the thinking that crosses political modernity, on the one hand, and presents an alternative line of thought, on the other. Both lines are connected by the central point that always aims to answer all social science: what is the man and which is his mission, and accordingly, what is its status among other men. In that

sense, this analysis contrasts the idea of man and freedom that causes each of the lines, where action, “oeuvre”, and subsidiarity are the concepts that result from methodological direction of the second line, offering a different understanding of the political reality.

Palabras claves / Keywords

Poder – libertad – individuo – propiedad – sociedad – mercado – utilidad – beneficio – racionalización – fuerza – necesidad – acción – trabajo – obra – poesía – subsidiariedad – economía de la permanencia

Sumario

Introducción	11
1. La vía de la modernidad	13
1.1. El poder del <i>nuevo Adán</i> en la teoría política	13
1.2. La <i>prosperidad</i> del <i>nuevo Adán</i> en la economía política	26
1.3. El <i>agotamiento</i> del <i>nuevo Adán</i> en el mundo laboral	37
2. Premisas para una vía política diferente	49
2.1. La obra: de la fatiga a la acción	49
2.2. <i>Economía de la permanencia</i>	61
2.3. Poder y subsidiariedad	74
Conclusión	89
Bibliografía	93

Introducción

En este trabajo se ha intentado sacar a la luz un pensamiento que recorre como un hilo de pólvora todas las ciencias sociales. No cabe duda de que en el planteamiento de todas las soluciones científicas que se ofrecen en este ámbito está latente el problema de la relación entre libertad individual y social. Dicha dificultad, natural en el hombre que vive en sociedad, se agrava con la perspectiva moderna, enmarcada en el relato hobbesiano; según la cual la libertad se mueve siempre entre los dos polos, en diferentes momentos, pero nunca pudiendo de forma real permanecer en ambos sitios. En ese sentido, no puede evitarse la perplejidad de que los beneficios de toda solución deban correr siempre y al mismo tiempo en beneficio de ambos. Lo que sea el hombre está siempre indicando como se relaciona con otros hombres, y lo que sean los hombres como conjunto esboza un tipo de hombre.

Para realizar dicho intento, se discurre aquí por diferentes disciplinas y diferentes autores, siguiendo esa línea que las atraviesa y entresacando la continuidad entre todos ellos. En ese sentido, como se comprobará que lo que se prioriza no es la especificidad de los conceptos, autores y disciplinas, sino precisamente su *comunidad*. Lo que se busca no es un examen exhaustivo sino omnicomprensivo. En el se descubren dos líneas fundamentales de pensamiento la moderna y una alternativa, diferente, que recoge elementos anteriores y posteriores a la modernidad. En cada una de las vías el diálogo individuo y colectivo constituye un diálogo constante, pero ofrece siempre al final una idea clara de lo que es la libertad en referencia a ambos polos: pues en la medida en que siempre quedan de un modo relacionados, la libertad siempre constituye, para sorpresa de la modernidad, una referencia entre ambos.

1. La vía de la modernidad

1.1. El poder del *nuevo Adán* en la teoría política

En el principio era la acción

GOETHE, *Fausto*

Con demasiada frecuencia la crítica al pensamiento de HOBBS se ha detenido en la radicalidad de su absolutismo. Ciertamente, la revolucionaria fuerza de su *Leviatán* es un escándalo para la moral pública de cualquier tiempo; no hay duda de que se trata *realmente* de un *dios en la tierra*¹. Sin embargo, la razón por la que todo intento moralizante de encadenar a la *bestia* está destinado a ser devorado por ella no se encuentra propiamente en su fuerza polarizante; pues, lo subversivo de la aportación de HOBBS no está esencialmente en su absolutismo². No se trata de una mera traslación de la frontera moral del poder; su verdadera sedición se esconde más bien tras la lógica interna de su sistema, plasmada en ese *monstruo mítico*³, respecto de la cual su absolutismo no es más que una consecuencia necesaria.

¹ Thomas HOBBS, *Leviatán*, Editorial Nacional, Madrid, 1983, p. 267 (cap. XVII). Debe recordarse que la referencia bíblica al Leviatán del libro de Job, que aparece en la portada de la primera edición: *Non est potestas super terram quae comparetur ei* (Job 41, 24).

² Tanto es así que, aunque la obra se escribió para defender los derechos de la monarquía absoluta inglesa, en cuanto que esta estaba sostenida por el derecho divino de los reyes, no sólo le hacía un flaco favor sino que pasó a convertirse en uno de sus mayores enemigos (cf. John N. FIGGIS, *Divine Right of Kings*, University Press, Cambridge, 1914, p. 251). En ese sentido, su absolutismo es novedoso también. En todo caso, la confusión ante la verdadera propuesta de HOBBS no es algo inusual, pues como «dijo de sí mismo que lo que él hacía era, a veces, “coberturas”, pero que no desvelaba sus verdaderos pensamientos sino a medias; como esa gente que abre las ventanas un momentos para volverlas a cerrar rápidamente por temor de la tempestad»; Carl SCHMITT, *El Leviatán en la teoría del Estado de Hobbes*, Struhart&Cia, Buenos Aires, 2007, p. 27.

³ Como ha señalado Carl SCHMITT, «la cita del “Leviatán” no opera como la simple representación plástica de una idea, como una comparación de la teoría del Estado hecha a guisa de ilustración, ni una cita cualquiera; es más bien un símbolo mítico, con un trasfondo repleto de sentido»; *Ibíd.*, p. 5; para una reflexión sobre las posibilidades de la imagen *Ibíd.* pp. 5-28.

HOBBS al denunciar el *mytho*⁴ judeo-cristiano, en su intento de generar una ciencia política *enteramente secular* (enteramente empírica), no pudo evitar ocupar su lugar. El espacio en el que se expone lo esencial está más allá de la discusión política, en el plano mítico que le es previo; por tanto, antes que sistema político, es en sí una explicación del mundo y de la sociedad. Así, su dinamismo interno condena a todo intento político a ahondar en él como arquetipo; aunque se le intente combatir en cualquiera de sus consecuencias políticas, en la medida en que se utilizan sus categorías, se le toma como presupuesto y, por tanto se le acepta. En ese sentido su vocación no es tanto un sistema político concreto, como constituir el modelo y el método de cualquier posterior explicación de la cuestión social. Por ello, lo que debe ser sacado a la luz es el principio de todos sus movimientos, aquello que está más allá de su fuerza. De lo que se sigue que el primer acercamiento al relato del *Leviatán* debe ser por el lado de su significación mitológica.

El punto esencial del relato hobbesiano se apoya sobre la contradicción entre los individuos en el estado de naturaleza: el igual derecho de todos los individuos a todo cuanto consideren oportuno los sitúa a todos opuestos entre sí (*bellum omnium contra omnes*). Sin embargo, como quiso mostrar LOCKE, esta contraposición no es posible propiamente hasta que uno de ellos se apropia de un objeto del mundo; no es el dominio absoluto lo que propone la guerra sino el objeto que se está dominando. Pues, mientras la naturaleza se mantenga común, no puede existir una soberanía absoluta: «habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades, y al participar todos de una naturaleza común, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos de derecho a destruir al prójimo»⁵. Tal y como aclara ROUSSEAU, «es la relación entre cosas y no entre hombres la que constituye la guerra»⁶. Se sitúa aquí, en la paradójica relación de conexión-contradicción entre el dominio absoluto individual y las cosas en común –encarnada en la aparente contraposición de HOBBS y LOCKE, y ROUSSEAU con él– donde se esconde la aportación propia del mito a las relaciones interpersonales: ¿cómo se explica que exista un dominio absoluto individual sobre un mundo común de cosas?

⁴ La palabra mito, referida aquí al cristianismo, no pretende definir el cristianismo como mero mito; pero sí marcar la función y expresión mitológica que su antropología también tiene. Visto desde el otro lado, del mismo modo en que el mito cristiano no es sólo un mito, tampoco lo es el moderno. Una explicación detallada de los orígenes y expresión teológicos del relato moderno la encontramos en John MILLBANK, *Teología y teoría social*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 30 y ss.

⁵ John LOCKE, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 2008, §6 (c. II).

⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *El contrato social*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 38.

El planteamiento del relato parte de dos innovaciones que deben ser tenidas en cuenta a la hora de responder a esta pregunta. Como ha señalado MILLBANK, la reinterpretación de la sociabilidad moderna parte del redescubrimiento del primer hombre (*Adán*): su novedad se encuentra, por un lado, sobre la redefinición del «*dominium* de Adán como poder, propiedad, derecho activo y soberanía absoluta» y por otro, en la reelaboración de «la personalidad de Adán [*para que*] quedara colapsada dentro de ese dominio redefinido que es únicamente “lo suyo propio”»⁷.

Es cierto, como señala este autor, que la redefinición moderna del *dominium* en tanto que soberanía absoluta es en cierto modo análoga al señorío sobre la cosa del derecho romano, del cual seguramente tomó sus elementos jurídicos. Como señala D'ORS, el “señorío” (*dominium*) era el término más *general* para designar la propiedad, donde «se manifiesta que la identidad de la relación dominical no está en el contenido sino en el sujeto, es decir, en el comportamiento de este como “señor” (*dominus*)»⁸. No obstante, este paralelismo es meramente contingente desde el punto de vista de la institución romana⁹.

El *dominium* del derecho romano no es esencialmente dominio absoluto, sino accidentalmente, pues se hace depender de la naturaleza de la cosa que se posee; ese dominio absoluto no era abstracto, esto es, no estaba separado de la cosa misma. Dicho de otro modo, el *dominium* era un concepto que se refería a una generalidad de modalidades de aprovechamiento de las cosas, y como tal generalidad, era absoluto; pero su aplicación no se mantenía en dicha generalidad. Para los romanos, «la propiedad es la más plena pertenencia personal de las cosas (*res*); se identifica con las cosas mismas [...] la propiedad no es un *ius in re*, sino la misma *res*: no se vindica la propiedad, sino la *res (rei vindicatio)*»¹⁰. Por esta razón, «el contenido de la propiedad depende de la modalidad de aprovechamiento de aquellas cosas»¹¹. El que la naturaleza de la cosa amarre el dominio que sobre ella se ejerza, significa que la cosa misma supera al *dominium* privado por muy absoluto que fuese: si la cosa en concreto no se ve agotada en el acto de dominación la posesión privada no tiene por qué ser calificada de insolidaria; la cosa, pese a ser

⁷ John MILLBANK, *o. c.*, p. 30.

⁸ Álvaro D'ORS, *Derecho privado romano*, EUNSA, Pamplona, 2006, § 140.

⁹ MILLBANK habla de una relación conjunta: derecho romano y teología nominalista. No obstante, la adopción del concepto de dominio de derecho romano es consecuencia necesaria de la primera; no mera conjugación.

¹⁰ Álvaro D'ORS, *o. c.*, § 131.

¹¹ *Ibíd.*, § 140.

absolutamente privada, sigue pudiendo pertenecer al mundo común de cosas con independencia del señorío absoluto que sobre ella se ejerza. De este modo, el *dominium* sobre la cosa no excluía necesariamente al resto, porque la utilización de la cosa no implicaba directamente su extracción del mundo común de cosas:

Los actos de consumición de una cosa o de los frutos que una cosa produce agotan la utilidad económica de manera tan directa que excluyen la concurrencia de otro acto de disposición similar; la insolidaridad de tales actos impone la idea de reparto, es decir, de divisibilidad. Por el contrario, los actos de puro uso son solidarios, pues no tienen un rendimiento pecuniario, y por eso imponen la indivisibilidad¹².

Es en ese sentido que la adopción de la nota absoluta del derecho romano es accidental¹³. Así la respuesta a la pregunta de cómo un dominio absoluto es compatible con un mundo común de cosas pasa por indicar la novedad del proceso de apropiación moderno, donde desaparece necesariamente esta ligazón del dominio a la cosa: ahora toda adquisición de un objeto lo extrae del mundo común, transformándolo en puro beneficio individual. En el proceso de apropiación moderno la cosa queda consumida en la apropiación: esta deja de ser cosa del mundo para pasar ser parte de ese dominio; la apropiación es necesariamente insolidaria (excluye al otro) en la medida en que resta un objeto al mundo de los hombres, para beneficiar exclusivamente al *dominus*.

Por ello, como ha señalado ARENDT, lo esencial del *dominium* moderno sobre las cosas, antes que su carácter absoluto, es más bien la sutil confusión del concepto de propiedad con el de riqueza¹⁴. De hecho es posible afirmar que el dominio absoluto, *stricto sensu*, no se produce hasta después de la transformación de la cosa misma en utilidad¹⁵: es la categoría de beneficio o riqueza la que otorga el dominio

¹² *Ibid.*, § 139.

¹³ Por la misma razón se descubre la contradicción entre HOBBS y LOCKE como mera apariencia. La contraposición entre estos autores se ha querido mostrar en la identidad (HOBBS) o no identidad (LOCKE y ROUSSEAU) entre estado de naturaleza y estado de guerra, en torno a los elementos de dominio absoluto y mundo en común. Esta contraposición decimos que es aparente porque, utilizando lenguaje hegeliano, ambos estados son en verdad momentos de una sola realidad (estar en la tierra); «simplemente HOBBS era más clarividente que otros pensadores posteriores» (John MILLBANK, *o. c.*, p. 32).

¹⁴ Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 80.

¹⁵ MILLBANK indica que STO. TOMÁS DE AQUINO intentó suavizar el dominio absoluto romano interpretándola como *dominium utile* (Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, vol. III, BAC, Madrid, 1990, II-II, q. 66, a1, ad2; también John MILLBANK, *o. c.*, p. 31). Seguramente subyace al proceso de apropiación moderno una mala interpretación del aquinate al entender dicha utilidad

absoluto, expropiándola del mundo común de cosas tras haber borrado los límites de la naturaleza de la cosa.

Sin embargo, esta respuesta no hace sino especificar más la pregunta inicial: si el dominio absoluto se produce a partir de una transformación de la cosa del mundo en beneficio, la pregunta recae sobre la posibilidad del hombre de transformar la realidad de ese modo. El planteamiento de esta pregunta está previsto en el segundo elemento señalado por MILLBANK: esta capacidad nace de la reconstrucción de la persona de Adán para que quedara embotada en la propiedad que domina. En este punto, el nominalismo hobbesiano es el demiurgo de este *nuevo Adán*, que se manifiesta como la piedra angular de todo el relato.

Como había señalado ya HOBBS, la posesión de cosas en el estado de naturaleza estaba posibilitada en la especial facultad del hombre «de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello»¹⁶. De tal modo, que un mayor aprovechamiento del mundo (dominio del mundo) y, por tanto, una mayor capacidad de autoconservación manaba de su capacidad de «cálculo (esto es, adición y sustracción) de las consecuencias»¹⁷ de sus actos. Es la razón la que posibilita el dominio sobre las cosas, en la medida en que es capaz de enunciar leyes que facilitan (y por ello prescriben) al «hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida [...] y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla»¹⁸. La capacidad de legislar sobre sus actos, y así conducirlos, precede a la capacidad de dominar las cosas.

Es en ese sentido que enunciará LOCKE la apropiación del sujeto sobre sí mismo (*proprietor of his own person*) como premisa de la propiedad: «resulta evidente que aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de esta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad»¹⁹. Esta razón conduce la voluntad,

como parte de la abstracción del *dominium* (una utilidad fuera de la cosa), y en ese sentido absolutamente privada. El *dominium* romano, como ya hemos visto, era ya de por sí *dominium utile*, con independencia de su fuerza. WEBER ha mostrado la influencia de la ética protestante en este punto, como más abajo resaltaremos.

¹⁶ Thomas HOBBS, o. c., p. 227 (c. XIV)

¹⁷ *Ibid.*, p. 148 (c. V).

¹⁸ *Ibid.*, p. 227 (c. XIV).

¹⁹ John LOCKE, o. c., §44 (c. V). Es interesante el comentario de José María LASALLE RUIZ, en *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, Dykinson, Madrid, 2001, p. 171: «Al

modificándola, haciéndola consciente de las propias consecuencias, dominando la persona: «Pues Dios al haber dado al hombre un entendimiento que dirija sus acciones, le ha concedido también un libre albedrío y la libertad de actuar en consecuencia, dentro de las leyes a las que esté sometido»²⁰, ya sean civiles o naturales. Es de este modo que el hombre se apropia de sí mismo, garantizándose una preeminencia frente al mundo:

El hombre se eleva hasta alcanzar esa condición de imagen de su creador que tiene dentro de sí como mera posibilidad y pasa así a participar de la sustancia de propietario que Dios tiene sobre sus obras, pudiendo apropiarse de aquello que a partir de ese momento irá particularizando a la persona en virtud de esa capacidad de dominio²¹

En el hombre, el aprovechamiento del mundo es dominio sencillamente porque está impregnado de una conciencia racional: «Dios crea al hombre a su imagen y semejanza, dándole intelecto y, por ende, capacitándolo para el dominio»²². El hombre no sólo es capaz de conservar la creación, sino que puede dominarla al transformarla en un producto de su pura voluntad; esto es, en un producto para su propio beneficio, pues aunque cargada de conciencia racional, «lo que impulsa a la acción sigue siendo la propia conservación»²³: a los hombres se les «ha dado razón, a fin de que hagan uso de ella para conseguir mayor beneficio de la vida, y mayores ventajas»²⁴.

Esto lo realiza el hombre mediante «el trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos», como actos impregnados ya de esa razón, por lo que «podemos decir que son suyos»²⁵. Todo trabajo mezcla al hombre con la naturaleza,

adueñarse de este modo de sus acciones mediante la conquista intelectual de esa propiedad que tiene abierta sobre su persona, el hombre, que es criatura de Dios e *Imago Dei* al mismo tiempo, entra así a participar de esa sustancia de propietario que porta por naturaleza y que es reflejo divino que late en su ser desde el momento de la creación [...] *Creación e imagen* de su creador, el hombre tiene dentro de sí la compleja fisonomía de *obra* y *creador* de ahí que pueda ser al mismo tiempo propiedad de Dios y propietario de su persona». La propiedad de la propia persona como fundamento de la propiedad privada es una aportación de los *levellers* que LOCKE lleva a sus últimas consecuencias (Cf. C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970, pp. 122 y ss.).

²⁰ John LOCKE, *o. c.*, §58 (c. VI)

²¹ José María LASALLE RUIZ, p. 171.

²² John LOCKE, *Primer Tratado del Gobierno Civil*, Alianza, Madrid, 2008, §30.

²³ George SABINE, *Historia de la teoría política*, FCE, México D.F., 2009, p. 360.

²⁴ John LOCKE, *Segundo...*, *o. c.*, §26 (c. V).

²⁵ *Ibíd.*, §27 (c. V).

modificándola y haciéndola así objeto de su dominación: «cualquier cosa que saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es por consiguiente propiedad suya»²⁶.

El hombre *hace suyas* las cosas al redireccionarlas hacía sí mediante su trabajo; y así, las cosas comunes son *rehechas* y *extraídas* del mundo al que están contrapuestas: «al sacarla [*la cosa*] del estado común en el que la naturaleza le había puesto [...] hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres»²⁷. Pues, del mismo modo que Dios, los hombres (*Imago Dei*) son capaces de generar la naturaleza no tanto al crearla, sino al dirigirla: «el derecho de naturaleza –en cuya virtud Dios reina sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes–, no debe derivarse de haberlos creado, como si exigiera de ellos obediencia o gratitud por sus beneficios, sino de su *poder irresistible*»²⁸.

La pregunta planteada queda así respondida por los modernos: el hombre es capaz de transformar el mundo, que fue dado en común a los hombres, en su propiedad privada (excluyente) mediante su trabajo, al dirigir la realidad exclusivamente hacia su propio beneficio. La nueva personalidad de Adán consiste en una capacidad de regenerar el mundo en beneficio propio. Sin embargo, siguiendo la indicación de MILLBANK, se ha explicado cuál es la particularidad de este nuevo Adán, pero no se ha explicado cuál era la finalidad de esta redefinición; debe indicarse en qué consiste ese quedar *colapsados en la propiedad*. Este análisis nos permitirá comprender la naturaleza del vínculo social y, así el paso de la condición de guerra al estado civil. Hannah ARENDT explica el colapso del siguiente modo:

Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad [... *está garantizada*...] por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados en un mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, [...] los hombres se han convertido en completamente privados [...], completamente encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse bajo una perspectiva²⁹.

²⁶ *Ibíd.*, §27 (c. V).

²⁷ *Ibíd.*, §27 (c. V).

²⁸ Thomas HOBBS, *o. c.*, p. 427 (c. XXXI)

²⁹ Hannah ARENDT, *o. c.*, p. 77.

El hombre definido por su particular capacidad de dominio, limita su autoidentidad (*suum*) a aquello que domina efectivamente para su propia subsistencia (tanto el autodomínio como el de sus beneficios); bajo aquella condición, la diferencia entre hombre y hombre, consiste en el dominio efectivo de cada uno: lo dominado «irá particularizando a la persona en virtud de esa capacidad de dominio»³⁰. Y esa diferencia frente al beneficio, que de suyo es insolidario, constituye el núcleo del vínculo entre los individuos; éste, tal y como indica HEGEL, es necesariamente una oposición del poseedor frente al no poseedor del beneficio: «El señor está en la posesión de la abundancia de lo físicamente necesario, el otro en la carencia de ello»³¹.

La apropiación, en cuanto que es duradera³², porta en su interior la desigualdad, y con ella el enfrentamiento en torno a la posesión privada. Esto es propiamente, la *condición de guerra (bellum omnium contra omnes)*, en la que los beneficiarios tienden a sospechar del otro en la medida en que lo excluyen de su beneficio: «si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en el camino hacia su fin (que es principalmente su conservación, y a veces solo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse»³³.

Es aquí donde se muestra el colapso de los individuos, cuya contradicción mutua parece insalvable (y es el punto que resolverá HOBBS): los hombres quedan paralizados en su enemistad en la medida en que sólo pueden mirarse desde la perspectiva del puro dominio; no pueden conocerse entre sí, más que como obstáculos para su dominio: «los hombres han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están completamente encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular»³⁴, que toda ella no puede más que consistir en su exclusiva subsistencia. Aquí cobra pleno significado la expresión de Plauto, que más tarde retomará HOBBS: *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* («lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando

³⁰ José María LASALLE RUIZ, o. c., p. 171.

³¹ Georg W. F. HEGEL, *Sistema de Eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 80.

³² Jean-Jacques ROUSSEAU, o. c., p. 38. En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de condiciones entre los hombres*, sostiene que la desigualdad moral o política «consiste en los diferentes privilegios de que gozan algunos en perjuicio de los demás, como ser más ricos» (Península, Madrid, 1970, p. 35).

³³ Thomas HOBBS, o. c., p. 222 (c. XIII).

³⁴ Hannah ARENDT, o. c., p. 77.

desconoce quién es el otro»)³⁵. El desconocimiento del otro no es otra cosa que la percepción del dominio del otro como totalmente ajeno al propio dominio. Es la falta de acceso al otro en cuanto tal la causa de que los hombres sólo puedan encontrarse unos a otros como obstáculos con respecto a las cosas. Así, paradójicamente, el gran poder otorgado a los hombres, elevados por su dominio a categoría divina (*homo homini deus est*)³⁶, genera la peor de las oposiciones entre los hombres (*homo homini lupus*), y con ello al más frágil de los hombres; «ante tamaña amenaza, [...] “todos” son débiles frente a los demás»³⁷:

Los hombres viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria [...] ni para el cultivo [...] y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.

[...] es consecuente con la misma condición [*de guerra*] que no haya ni dominio, ni distinción entre lo *mío* y *tuyo*; sino sólo aquello que todo hombre pueda tomar y por tanto tiempo como pueda conservarlo³⁸

Y así, la propia capacidad de dominio ha perdido toda su realidad ante el obstáculo constante que significa la igualitaria y divina capacidad de dominio de todos; no puede sino contemplarse como pura abstracción:

Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre sólo, sino los hombres, habitan la Tierra [...] incluso un dios, por poderoso que sea, no puede ser soberano; sólo bajo el supuesto de un solo dios [...] cabe que la soberanía y la libertad sean lo mismo. En las demás circunstancias, la soberanía únicamente es posible en la imaginación, pagada al precio de la realidad³⁹.

Aquí, frente al colapso de los individuos, se desvela lo nuclear del relato hobbesiano; y lo hace llevando hasta el final este colapso: en el proceder de la razón en el cálculo de las consecuencias, ante la fragilidad de las propias *fuerzas* para preservar la posesión privada, el hombre llega a comprender la necesidad de un pacto frente al resto de hombres; la razón prepara el terreno para una distribución públicamente garantizada. Ciertamente, el derecho romano ya había llegado a comprender que la naturaleza de la riqueza permitía dos posibilidades: que fuera

³⁵ PLAUTO, *Asinaria*, Gredos, Madrid, 1992, act. II, III, 495. (Ed. bilingüe)

³⁶ Ludwig FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Magisterio Español, 1977, c. XXVIII. Antes, BACON había dicho *Iustitia debetur, quod homo homini sit Deus, non lupus*. (Citada por José Luis COMELLAS, en *Páginas de la Historia*, Rialp, Madrid, 2009, p. 149 nota 2).

³⁷ Carl SCHMITT, *o. c.*, p. 29.

³⁸ Thomas HOBBS, *o. c.*, p. 224 y 226 (c. XIII).

³⁹ Hannah ARENDT, *o. c.*, p. 254:

«privadamente poseída o públicamente distribuida»⁴⁰. Sin embargo, no es la comprensión de la naturaleza de la cosa lo que conduce hacia la agrupación pública; pues, para ello no habría hecho falta llegar a enfrentarse⁴¹. Es directamente la perspectiva privada llevada a sus últimas consecuencias por la razón la que da el salto a lo público: «la necesidad de autoconservación individual es conducida hasta sus últimas consecuencias racionales, aportando así condición necesaria para que los hombres puedan unirse y cooperar»⁴²; así lo constatará KANT:

Del derecho privado en el estado de naturaleza surge entonces el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de *derecho* en las relaciones externas, por oposición a la violencia (*violentia*) [...] Decididos los hombres a permanecer en este estado de libertad exterior ilimitada no son injustos [...]; pero no tienen razón, ni mucho menos, al querer continuar en un estado que no es jurídico, es decir, en el cual nadie está seguro de lo Suyo contra la violencia⁴³.

Las llamadas *leyes de la naturaleza*, como ya avisó HOBBS, nunca fueron *de mera naturaleza*⁴⁴: en el mismo acto de apropiación se transforma el mundo en beneficio, se está en tránsito hacia la sociedad civil y se accede al contrato. La distinción entre estado de naturaleza, estado de guerra y estado civil dura tanto cuanto no se produzcan actos de apropiación: el Leviatán es una «sociedad inexorablemente comprometida en un proceso adquisitivo»⁴⁵; cuya «persona soberana representativa, no se produce por obra del consentimiento, sino con ocasión de dicho consentimiento»⁴⁶. La aceptación de la distribución pública es la única consecuencia de la voluntaria posesión privada razonablemente considerada⁴⁷.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 80. Cf. Álvaro D'ORS, *o. c.*, § 139.

⁴¹ Ya hemos explicado que la superioridad de la naturaleza de la cosa frente al dominio del propietario es lo que marcaba en Roma la posibilidad de un uso solidario de la misma (y no de ningún otro dominio público o privado; la distribución venía mandada por la naturaleza de la cosa, no por la insolidaridad del *dominus*).

⁴² George SABINE, *o. c.*, p. 360.

⁴³ Immanuel KANT, *Principios metafísicos del derecho*, Espuela de Plata, Sevilla, 2004, §42.

⁴⁴ Thomas HOBBS, *o. c.*, c. XV.

⁴⁵ Hannah ARENDT, *o. c.*, p. 56.

⁴⁶ Carl SCHMITT, *o. c.*, pp. 32-3.

⁴⁷ Esta es la razón por la que el contrato no tiene por qué ser un *factum*, porque en el contrato se «supone como mediatamente reconocido lo que de un modo consecuente no puede dejar de ser reconocido» (Gustav RADBRUCH, *Filosofía del derecho*, Revista de derecho privado, Madrid, 1933,

Sin embargo, también la distribución es aquí entendida de una forma muy diferente a la que habían entendido los romanos⁴⁸; la distribución no es más que la autolimitación simultánea de su derecho por parte de todos los individuos, erigidos en un *todo*: «no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti»⁴⁹. La distribución de la riqueza no es debida aquí a la cosa, sino a la intención de cada uno, para tener «certidumbre de poder hacer, en virtud de su propio derecho, *lo que parece justo y bueno*, y de no depender en esto de la opinión de otro»⁵⁰.

Aquí se vislumbra ya el límite del vínculo intersubjetivo así entendido. La voluntad individual se sumerge en la generalidad –afirma lo suyo hasta tal punto que se esté respetando lo de todos– al final de un proceso adquisitivo, en la medida en que la razón le ha permitido abstraerse de los beneficios concretos, y suspenderse en la seguridad que ofrece el punto de vista general (formal) de *todos* los individuos colapsados sobre lo suyo (*remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad*

p. 107): «La teoría del contrato considera justificado al Estado, no *porque* haya surgido del contrato, sino *cuando permita* pensársele *como* originado por él, esto es, porque solo entonces puede ser contemplado como puesto en interés de todos sus miembros. Por eso, allí donde la teoría del contrato emplea la expresión “voluntad” debe introducirse la expresión, por aquella simbolizada, de “interés”, si se quiere entender rectamente la teoría del contrato» (*Ibíd.* p. 76). En KANT puede llegar a ser incluso contra la propia voluntad: «a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad» (*Sobre la Paz Perpetua*, Tecnos, Madrid, 1998, suplemento primero).

⁴⁸ La distinción entre derecho público y derecho privado se había mantenido en Roma como meramente formal hasta la última jurisprudencia clásica, de vocación más burocrática. La distinción que se hace en este periodo, según D’ORS, es más próxima a la distinción moderna (Cf. o. c., §48). Sin embargo, nunca llegan a ser, como aquí, perspectivas diferentes sobre una misma cosa, sino que siempre versan sobre cosas diferentes: «el *ius publicum*, que es aquel que *ad statum rei Romanae spectat*, y el *privatum*, *quod ad singulorum utilitatem*» (*Ibíd.*)

⁴⁹ Thomas HOBBS, o. c., p. 251. El aforismo es común varias culturas de la antigüedad, aunque está recogido en Tb 4, 15; Jesús la utiliza en sentido positivo en Mateo 7,12 y Lucas 6, 31, en lo que se ha llamado *ley de oro de la caridad* («todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos»). Sin embargo, los comentaristas no se ponen de acuerdo en la importancia de esta variación (Cf. John L. MACKENZIE, *Comentario al Evangelio de san Mateo*, en VVAA, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid, 1972, §50). Por su parte, KANT explota este principio moral en su imperativo categórico: «yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 41).

⁵⁰ Immanuel KANT, *Principios...*, o. c., §44.

multa)⁵¹. En el instante final de proceso, la voluntad no se ve forzada a buscar su seguridad con la violencia sobre los otros, porque *se ha visto comprendida por la armonía que hay entre todos*, si cada uno se cierne exclusivamente sobre lo suyo.

No obstante, «lo que entonces tienen en común los hombres no es el mundo, sino la estructura de sus mentes, y esta no pueden tenerla en común, estrictamente hablando; sólo su facultad de razonamiento puede ser común a todos»⁵². En esas condiciones el individuo sigue sin poder *ser algo con todos*, por lo que *la multitud* está obligada a disgregarse: *initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*⁵³. El individuo sigue partiendo de sí mismo y para sí mismo en cada uno de sus actos de apropiación, y su armonización racional con el resto «es un proceso que [...] puede en todo momento desencadenar dentro de sí mismo»⁵⁴. El hombre siempre es «primero enteramente individual, [quizá] no respecto de su autoconciencia, pero sí en la actividad de su voluntad»⁵⁵, y sólo en ulteriores momentos puede quedar asociado. Como afirma KANT, «la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, [está] ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla»⁵⁶. La *insociable sociabilidad*, más que la realidad social⁵⁷, constituye su dinamismo (dialéctica):

La angustia acumulada de los individuos que tiemblan por su vida produce el *Leviatán*, un poder nuevo; pero más que crearlo lo que hace es conjurar al nuevo Dios. En ese sentido, el nuevo dios es trascendente a los individuos que han celebrado el contrato y es trascendente también a su suma, pero sólo en sentido jurídico, no en sentido metafísico. La lógica interna

⁵¹ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, BAC, Madrid, 1953, q. VI. (Ed. Bilingüe: «la inclinación de la voluntad permanece indeterminada frente a lo múltiple»)

⁵² Hannah ARENDT, o. c., p. 306.

⁵³ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Civitate Dei*, BAC, Madrid, 1953, XII, 20 (Ed. Bilingüe: «para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie»).

⁵⁴ Hannah ARENDT, o. c., p. 306.

⁵⁵ Michael OAKESHOTT, *Hobbes on Civil association*, Liberty Fund., Indiana, 1975, p. 64 (texto original: «first fully an individual, not in respect of self-consciousness, but in the activity of willing»)

⁵⁶ Immanuel KANT, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Prometeo, Buenos Aires, 2007, Cuarto principio.

⁵⁷ La realidad social como “todo de individuos” no ha sido creada como tal, sino que resulta del irresistible poder de Dios operativo a través de las acciones individuales que siguen las leyes de la naturaleza, del mismo modo que ha generado el universo. Dios realiza una armonía al realizar cada una de las partes de ella por sí misma y no al revés. Por este motivo, en la medida en que resulta de su irresistible poder y no de haberlo creado, «no existe un “orden del universo” [natural o social] que sea actual o realmente distinto de las partes del universo»; Frederick COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. VI, Ariel, Barcelona, 1974, p. 117.

del producto artificial "Estado", fabricado por el hombre, no lleva a la persona, sino a la máquina⁵⁸.

Por ello ROUSSEAU había dicho que «los hombres no pueden generar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen»⁵⁹. Pero HOBBS era también consciente de ello. Por ello, en el punto álgido del antagonismo individualista impone la figura de la representación en el contrato como único sustrato de la realidad colectiva:

Una multitud de hombres se hace una persona cuando son representados por un hombre o una persona siempre que se haya hecho con el consentimiento [...] es la unidad del mandatario, y no la unidad de los representados, lo que hace de la persona una, y es el mandatario el portador de la persona, y de una sola persona⁶⁰

De este modo instala HOBBS una separación entre la *realidad* social y la institución del Estado, al desposeer de la soberanía al proceso social. Esta separación será legítimo espacio de coacción del estado a sus individuos para que puedan actuar como uno (HOBBS); sin embargo, por el mismo motivo, este espacio será también caldo de cultivo para la revolución de los individuos contra su estado (ROUSSEAU): «el Estado nunca puede integrar realmente al individuo y al grupo, porque no hay nada que trascienda el cálculo bidimensional individuo/conjunto mediante el que se relacionan individuos y conjunto»⁶¹.

Por su parte, KANT, «que es tan hobbesiano como roussoniano, [toma] el pacto de soberanía y el pacto social [...e intenta juntarlos] asintóticamente en el *pacto nouménico*»⁶². De este modo intenta que esta separación se vea constantemente superada por el *republicanismo*: la separación entre proceso social y soberanía es la misma que la que situará entre poder legislativo y ejecutivo, de tal modo que el poder del Estado quede abierto siempre a los procesos sociales, actuando siempre de forma representativa⁶³. De este modo se llega realmente a «convertir el acuerdo de establecer una sociedad, *patológicamente provocada*, en un todo *moral*»⁶⁴.

⁵⁸ Carl SCHMITT, o. c., p. 33.

⁵⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, o. c., p. 41.

⁶⁰ Thomas HOBBS, o. c., p. 257 (c. XVI).

⁶¹ William T. CAVANAUGH, *Imaginación teopolítica*, Nuevo Inicio, Granada, 2007, p. 55.

⁶² Eugenio IMAZ, en Immanuel KANT, *Filosofía de la historia*, FCE, México DF, 1979, p. 21.

⁶³ Cf. Immanuel KANT, *La...*, o. c., Sección Segunda, artículo 1.

⁶⁴ Immanuel KANT, *Idea...*, o. c., cuarto principio.

No obstante, aquí la descripción del proceso social queda reducida a la actividad legislativa, y, por tanto el recorrido del individuo hasta ese momento se ha eludido en la medida en que la colaboración humana se da por sentada. La aceptación de la figura del poder legislativo como receptáculo social de las voluntades individuales exigía una articulación del proceso por el cual dichas voluntades individuales llegaban espontáneamente a expresarse socialmente, tras haber *desaparecido* ya la violencia y haberse respetado las propiedades: «esta *laguna* intrínseca y constitutiva tuvo que ser rellenada en el siglo XVIII por la “economía política” [...] que pretendía demostrar la presencia de un poder espiritual que llenaba el vacío existente entre la intención humana y las consecuencias sociales»⁶⁵.

1.2. La *prosperidad* del nuevo Adán en la economía política

*Y en continuas vueltas volvían hacia atrás, cuando
chocaban, gritando: ¡por qué coges! ¡por qué sueltas!*
DANTE, *Divina Comedia*

En el descenso a la economía política conviene tener presente el punto de partida: la nueva teoría política, actúa metadiscursivamente sobre el resto de disciplinas; en ese sentido podría decirse con MARX que *todo es política*⁶⁶. Es por ello que, de ningún modo, es legítimo afirmar que el proyecto de la nueva teoría política fracasase:

Es el Estado moderno el que produce al *individuo*; y es la perpetuación del *individuo* lo que permite la consolidación del Estado moderno [...] la modernidad política puede interpretarse como una fascinación ante el *Leviatán* siempre y cuando el *Leviatán* represente la consagración del individualismo⁶⁷.

⁶⁵ John MILLBANK, o. c., p. 50.

⁶⁶ «Los sentidos se han convertido, pues, inmediatamente en *teóricos* en su praxis. Se relacionan con la cosa en función de la cosa misma, pero esta es una relación *humana objetiva* consigo misma y con el hombre, y viceversa. [...] estos órganos inmediatos se constituyen, entonces, en órganos sociales, bajo la forma de la sociedad»; Karl MARX, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2006, p. 147.

⁶⁷ Javier BARRAYCOA, *Sobre el Poder*, Scire, Barcelona, 2003, p. 46. Además debe considerarse que el hecho de que los grandes autores de la teoría política no encontraran una solución dentro de su disciplina al problema señalado no implica que desconocieran el camino por el que iba a desarrollarse: HOBBS, por su parte, había entendido que el aprovechamiento violento del estado de naturaleza –*meritum condigno*– se *transformaría* en un aprovechamiento por merecimientos

El individualismo, ahora premisa, había configurado una realidad social, que precisamente por su esencia dinámica⁶⁸, estaba destinada a reorientar el resto de realidades hacia sí. Del marco teórico del Leviatán se sigue la nueva vocación de todas las acciones desarrolladas en su interior. El individualismo conduce al cuerpo social como totalidad, y éste redefine todo lo humano hacia el sentido individual. La incardinación de los hombres en el proceso de racionalización conducente al Estado transporta necesariamente todos los elementos humanos dentro de dicho proceso:

[...] cuando el “hombre magno”, con su cuerpo y su alma, se hubo convertido en máquina, también se hizo posible que la transposición siguiese el camino inverso y que el hombre pequeño, el individuo, se trocase en “homme machine”. Ha sido, pues, la mecanización de la idea del Estado la que ha llevado a su perfección el proceso de mecanización de la imagen antropológica del hombre⁶⁹.

Por ello, con SCHMITT, podemos reconocer, como ya habíamos anunciado, que «en este tipo de Estado no solo se da ya el supuesto sociológico e histórico de la época técnica industrial siguiente, sino que el mismo es obra típica y aun prototípica de la nueva época técnica»⁷⁰. De donde se sigue que la economía política sucede la teoría política de forma completamente natural: la realidad económica se analiza a partir de ahora sólo desde el punto de vista de la totalidad moralizante del Leviatán, comprendida como la permanentemente insociable sociabilidad del hombre. En ese sentido, ha dicho SCHUMPETER que la genialidad de Adam SMITH se encuentra no tanto en su cuestionable novedad, sino en su capacidad de síntesis y adaptación: «[*The Wealth of Nations*] es el canal por el cual las ideas del siglo XVIII acerca de la naturaleza humana llegaron a los economistas»⁷¹. Su teoría de *la mano invisible* es la evidencia más clara de ello:

justificados en el estado civil –*meritum congruo*– (Cf. Thomas HOBBS, o. c., c. XIV, pp. 232 y ss), y que la circulación de mercancías constituía la *nutrición* del Estado (Cf. *Ibíd.*, c. XXIV, pp. 331 y ss); KANT, por el suyo, había visto en el *espíritu comercial* el verdadero poder de pacificación internacional (Cf. KANT, *Paz...*, o. c., suplemento primero, 3); y las incursiones de LOCKE en materia estrictamente económica llegan a influir directamente en Adam SMITH (Cf. Joseph A. SCHUMPETER, *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 226.).

⁶⁸ Vid supra. (Texto de SCHMITT nota 62). Se trata de una obligación jurídica externa a la realidad de los individuos hacia una colectividad nunca alcanzada en un sentido metafísico; por eso es siempre una reorientación de la realidad y no una descripción.

⁶⁹ Carl SCHMITT, o. c., p. 37.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 33.

⁷¹ Joseph A. SCHUMPETER, o. c., p. 228.

Más probable es que se imponga [*el propio egoísmo*] si logra que el egoísmo ajeno esté a su favor, mostrando a los demás que será en su provecho hacer por él lo que les solicita [...] No es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero de donde cabe esperar nuestro almuerzo, sino de la atención a su propio interés. No invocamos su humanidad, sino su egoísmo y nunca les hablamos de nuestras propias necesidades, sino de las ventajas que ellos mismos obtendrán⁷²

El esquema de la sociedad agónicamente producida se repite aquí de forma innegable: el deseo individualista, racionalmente considerado, se transforma de nuevo en una armonía colectiva de todos los egoísmos. El problema de la colaboración política, tal y como se ha descrito (*insociable sociabilidad*), se inscribirá en toda relación de intercambio transformándola: «considerar el intercambio como ventajoso para las dos partes representa un cambio fundamental, y señala la emergencia de la categoría económica»⁷³. Entonces, entender en qué ha consistido esta metamorfosis es fundamental para comprender dicha categoría y los términos en los que se ha enmarcado toda actividad que se le pueda subsumir.

El texto citado de Adam SMITH muestra ya que la introducción del individualismo en la realidad económica no se da como un mero mandato moral; sino que, del mismo modo en que había ocurrido para la teoría política, el individualismo, como *guerra contra los otros, se expresa a través de las cosas*⁷⁴, a través de su intercambio en este caso. Entonces, el recorrido explicativo de la economía política corre en paralelo al de la teoría política; como se ha dicho, es una profundización suya, que estaba ya latente y que se hará patente en la conexión apropiación-intercambio.

Tal y como ha señalado WEBER, se considera que «una acción debe llamarse “económicamente orientada” en la medida en que su sentido subjetivo esté orientado por el deseo de obtener ciertas utilidades»⁷⁵. El deseo de procurarse utilidades

⁷² Adam SMITH, *La riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid, 2002, Libro I, cap. II. Ésta constituye una de las ideas clave de SMITH, conceptualizada como *la mano invisible*. Esta idea ha sido puesta en duda por el Nobel de economía Christopher Nash, que ha mostrado la interdependencia de las decisiones económicas y, en ese sentido, ha señalado también la necesaria primacía de lo colectivo sobre lo individual en las decisiones económicas incluso para el mayor beneficio (*vid. infra*, p. 73).

⁷³ Louis DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987, p. 120.

⁷⁴ Se repite la idea de ROUSSEAU, ya citada antes: «es la relación entre cosas y no entre hombres la que constituye la guerra».

⁷⁵ Max WEBER, *Economía y sociedad*, vol I, FCE, México DF, 1969, p 46.

individuales emerge en la categoría económica aparentemente al mismo nivel que lo hacía en la teoría política. El bien, transformado para su utilidad, pasaba a ser la *riqueza* del hombre. La utilidad, que en el epígrafe anterior ha constituido el elemento esencial de la transformación del mundo en el propio beneficio, parece presentarse ahora como la causa final de toda actividad económica. Sin embargo, en la canalización de esta idea en la economía política, ya desde un inicio, A. SMITH se topa con un resultado cuanto menos paradójico:

Debe notarse que la palabra *valor* tiene dos significados distintos: porque a veces significa la utilidad y otras aquella aptitud o poder que tiene para cambiarse por otros bienes a voluntad del que posee la cosa. El primero podemos llamarlo valor de utilidad; el segundo valor de cambio. [*Con esta diferencia se comprende que*] no hay una cosa más útil que el agua, y a penas con ella se podrá comprar otra alguna, ni habrá cosa que pueda darse por ella a cambio; por el contrario un diamante tiene poco valor intrínseco de utilidad, y por lo común pueden permutarse por él muchos bienes de gran valor⁷⁶.

La categoría de lo útil que había ofrecido el mito hobbesiano se ve ahora desdoblada, al comprender dos momentos diferentes: a saber, la relación de las cosas con los hombres a través de su transformación (primera apropiación) y la relación de las cosas entre sí ofrecida por el intercambio; «el valor [*de cambio*] es un atributo de las cosas; las riquezas [*valor de uso*] un atributo del hombre. El valor [*valor de cambio*] en ese sentido implica necesariamente un intercambio; la riqueza no»⁷⁷. Adam SMITH, al que en el fondo sólo interesa descubrir la lógica de los precios⁷⁸, no se interesó por descubrir la fecunda relación entre los dos sentidos de la palabra valor; no obstante, la relación existe y de ella depende los rasgos fundamentales de su teoría del valor.

Una mirada superficial sobre lo expuesto en el apartado podría, como SMITH, mantenerse en la paradoja y renunciar a su explicación; por el contrario, cabe cuestionarse que, si la transformación del mundo se caracteriza porque las cosas sean extraídas del mundo, tornándose en beneficio exclusivo de aquel que las transforma con su trabajo (*riqueza*), ¿cómo es posible que quepa la posibilidad de intercambio de dicho objeto? O dicho de otro modo, si lo característico de la *riqueza*

⁷⁶ Adam SMITH, *o. c.*, Libro I, cap IV.

⁷⁷ Anónimo, *Observations on certain verbal disputes on political economy*, citado por Karl MARX, *El capital*, vol I, Siglo Veintiuno, Madrid, 1976, Libro I, sec. I, cap. I, num. 4 (p. 101). Los paréntesis los incluye el mismo MARX.

⁷⁸ Adam SMITH «buscaba una teoría de precios que le permitiera asentar algunas proposiciones que no requieren fundamentación en el fenómeno del valor»; SCHUMPETER, *o. c.*, p. 358.

era precisamente una exclusión del otro, ¿qué es lo que hace posible el intercambio como beneficio recíproco?

HEGEL vuelve a situar el problema en el significado de la transformación del mundo al afirmar que tanto exclusión como intercambio estaban ya comprendidos necesariamente en la categoría misma de utilidad: «todo es, por consiguiente, tanto *en sí* como *para un otro*, es decir, todo es *útil*. Todo se abandona a otros, se deja ahora utilizar *por otros* y es *para ellos* [...] todas poseen esta mutua utilidad gracias a su esencia»⁷⁹. La utilidad de la cosa, en la medida en que se presentaba como la *nueva esencia* de la cosa la destinaba necesariamente al *uso*; de este modo, o bien forzaba a la cosa a su consumición a través del uso o bien su intercambio:

Aunque [*la cosa*] es un fin con respecto a los medios con los que fue producido y es el fin del proceso de fabricación, nunca se convierte, por decirlo así, en fin en sí mismo, al menos mientras sigue siendo objeto de uso. La silla, que es el fin del trabajo del carpintero, sólo puede mostrar su utilidad pasando de nuevo a ser medio, ya como cosa cuyo carácter durable permite su uso en calidad de medio para la comodidad del vivir o como medio de intercambio⁸⁰.

Por un lado, la teoría de la propiedad moderna se basaba en la necesaria *utilización* del mundo, fundándose por tanto en el egoísmo como forma de autoconservación; de este modo, «en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento en que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino»⁸¹. Sin embargo, por otro lado, «la misma ley de la naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esa propiedad»⁸²: «La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas no era una lucha contra el lucro racional, sino contra el uso irracional de aquellas [...]

⁷⁹ Georg W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México DF, 1971, 6, B, ii, γ (pp. 330-331).

⁸⁰ Hannah ARENDT, *o. c.*, p. 178.

⁸¹ Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 2008, p. 139. Como ya se ha comentado (*vid. supra*, nota 15), la interpretación protestante de la utilidad y del mundo puede estar en el origen de la transformación de la teoría política y, con ella, en la de la economía política; esta es la tesis de WEBER en esta magnífica obra. No obstante no se ha resaltado este hecho porque para el trabajo no interesa tanto el origen de sus ideas cuanto el dinamismo que le es propio.

⁸² John LOCKE, *Segundo...*, *o. c.*, §31 (c. V). La idea que sigue es exactamente la misma que exponemos en el texto de la siguiente cita de WEBER, y es que el hombre tiene el derecho de apropiarse todo lo que pueda usar «antes de que se eche a perder».

Ahora] no se pedía “mortificación” al *rico*, sino que usase de sus bienes para cosas necesarias y prácticamente útiles»⁸³.

Es en ese sentido que la apropiación estaba legitimada *sub conditione* del aprovechamiento racional, necesario para la conservación del individuo. Por tanto, un enriquecimiento que superase la *medida de lo útil* del propietario podía estar legitimado, siempre y cuando se mantuviese dicha condición. De este modo aparece la categoría de acumulación o, dicho técnicamente, *excedente*⁸⁴: lo apropiado *no útil* al propietario puede ser igualmente apropiado, en la medida en que siga pudiendo ser usado racionalmente; esto es, por otros. Así, la orientación hacia la utilidad de un solo individuo parecía fácilmente reorientable hacia la utilidad de otros en la figura del intercambio.

Este dato, por un lado, confirma algo que ya se había sostenido al principio, y es que la posesión de la cosa había borrado la cosa y su *naturaleza*: «nada tiene que ver con “la intrínseca valía natural de algo”, que es una objetiva cualidad de la propia cosa»⁸⁵; por otro, se desvela aquí el carácter eminentemente colectivo de lo *útil* trascendiendo su individualidad, donde la posesión individual de una cosa, desde *el origen*, sólo había sido posible desde una perspectiva de una multitud de posesiones individuales⁸⁶: la utilidad, ya sea en su perspectiva individual (valor de uso) o en su perspectiva social (valor comercial), no es otra cosa que «una idea de proporción entre la posesión de una cosa y la posesión de otra en la concepción del hombre»⁸⁷.

⁸³ Max WEBER, *La ética...*, o. c., p. 139. La cursiva no está en el original.

⁸⁴ Michael PERELMAN ha mostrado como esta acumulación originaria natural forma parte del mito; que la acumulación que permitió el progreso económico moderno ha sido fruto de una cadena de expropiaciones, fomentadas por aquellos que introducían el mito (Cf. *The Invention of Capitalism*. Durham & London. Duke University Press, 2000).

⁸⁵ Hannah ARENDT, o. c., p. 187.

⁸⁶ La duplicidad de la libertad absoluta (de uno y de todos) es lo que se contradice y supera constantemente (*sociable insociabilidad*). Que esta condición de utilidad era latente desde un principio, lo evidencia LOCKE en su insistencia en mostrar el hecho de que la utilización del mundo «puede seguir aplicándose sin perjuicio de nadie; pues hay en el mundo tierra suficiente para abastecer al doble de habitantes»; John LOCKE, o. c., § 36 (c. V). Esto nos lleva directamente a la sospecha de Malthus sobre el crecimiento de la población (Cf. Javier BARRAYCOA, *La ruptura demográfica*, Scire, Barcelona, 1998, pp. 18 y ss.; John MILLBANK, o. c., pp. 71 y ss.).

⁸⁷ Ferdinando GALIANI, *Della moneta*, Archivi edizioni, Roma, 1976, Libro I, cap. II: («*é una idea di proporzione tra il possesso d'una cosa e quello d'un' altra nel concetto d'un uomo*»).

Lo que para Adam SMITH resultó una paradoja, no era más que la condición normal de las cosas desde el punto de vista de su posesión, que de suyo es contradictoria y dialéctica (insociable sociabilidad); la diferencia no era otra cosa que la diferencia de perspectivas social e individual.

Ciertamente, Galiani había aducido como explicación a dicha paradoja la necesidad que tenía el término uso (*utilità*) de complementarse con el de escasez (*rarietà*); que no es otra cosa que «la proporción que hay entre la cantidad de una cosa y el uso que se hace de ella»⁸⁸. No obstante, pese a la aparente inmediata complementariedad de ambos elementos (uso y escasez), esta sólo es posible bajo la condición de la transformación del uso mismo, en función de la escasez. Pues la utilidad particular que pueda reportar no depende ya tanto del provecho de la cosa, cuanto del acceso que se tenga a ella. La *cualidad* que hacía concretamente útil (uso) a la cosa pierde toda su fuerza en su relación con el resto de cosas; lo que interesa en esta relación es primordialmente la *cantidad* de utilidad que reporta⁸⁹. Así la utilidad individual concreta pierde «su privado valor, de uso, que estaba determinado por su posición, y adquirió un valor exclusivamente social, determinado mediante su siempre cambiante intercambiabilidad»⁹⁰.

De este modo, lo único que permite una armonización de ambos conceptos es la abstracción numérica de la utilidad de la cosa; la utilidad económicamente cuantificable tiene que medirse, como reconocerá Galiani, en términos de placer (*piacere*) y felicidad (*felicità*)⁹¹, que nada tiene que ver ya ni con la naturaleza de la cosa, ni con su cualidad útil. De hecho, para la teoría económica no podrán ser compaginados hasta que se llegue a la convicción de que es posible medir la utilidad de la cosa por algo más que por su cantidad; esto sólo será posible, en una segunda transformación de la cosa, a través del dinero que vehicula la relación de su nueva utilidad con su cantidad: la utilidad «se mide por la suma de dinero que una persona está dispuesta a dar a cambio de obtenerlo, en vez de abstenerse de él»⁹².

⁸⁸ *Ibid.* («lo chiamo rarità la proporzione que è tra le quantità d'una cosa el l'uso che n'è fatto»). SCHUMPETER afirma que esta idea estaba ya presente en otros autores, pero que GALIANI es el culmen de este tipo de análisis (o. c., p. 349).

⁸⁹ Karl MARX, *El capital*, o. c., sección I, c I, n. 1 (pp. 47 y ss.)

⁹⁰ Hannah ARENDT, o. c., p. 85.

⁹¹ Cf. Ferdinando GALIANI, o. c., Libro I, cap. II.

⁹² Joseph A. SCHUMPETER, o. c., p. 1152. Esta argumentación conduce innegablemente a la teoría de la *utilidad marginal* y a la *ley de la oferta y la demanda*.

Así la respuesta a la pregunta formulada –¿qué hace posible el intercambio?– trastorna la pregunta misma; a través de la abstracción de la utilidad de la cosa, no sólo no sólo es posible el intercambio, sino que es necesario⁹³: «la idea de escasez da por supuesto que la condición normal para la comunicación de bienes es a través del comercio: para conseguir algo uno debe renunciar a otra cosa»⁹⁴. La pregunta es entonces qué es lo que impide el intercambio, y la respuesta sólo es una: el consumo; es decir, el uso extintivo e insolidario de la cosa es una imposición de la relación de las cosas entre sí, de su escasez. Lo que el principio antropológico individualista de la libertad absoluta había promovido en la relación con las cosas y, consecuentemente, en relación con los otros, se torna ahora dinámica necesaria de toda interacción humana; y no sólo como principio antropológico, sino como necesidad provocada por la realidad humana de las cosas (su *utilidad*).

El egoísmo original que *había* llevado a esta situación interpersonal *es ahora* mecánicamente reproducido e impuesto; constituye la dinámica propia del sistema. La lucha original de todos contra todos, lejos de anularse, sencillamente ha mutado: «todo [inter]cambio descansa en la *lucha pacífica* del hombre contra el hombre, en la *lucha de precios*»⁹⁵; y en esta mutación, la libertad ya no es la productora del sistema (del pacto), sino que es ella misma producida por él (mercado).

En ese sentido, no es el sentimiento moral (avaricia o compasión) lo que impone la relación con las cosas. En realidad, a la *mano invisible* nada le importan los

⁹³ Esto evidencia una vez más la diferencia que se ha intentado demostrar desde el principio: que la nueva moderna forma de propiedad (*la riqueza*) es de naturaleza totalmente diversa a la propiedad romana. Lo evidencia porque el asombroso poder, al fin y al cabo no es tal, está sometido a la racionalización colectiva independientemente de la ideología: «la apropiación individual de riqueza no respetará a la larga la propiedad privada más que la socialización del proceso de acumulación» (Hannah ARENDT, o. c. p. 83).

⁹⁴ William T. CAVANAUGH, *Ser consumidos*, Nuevo Inicio, Granada, 2011, p. 132.

⁹⁵ Max WEBER, *Historia Económica General*, FCE, México DF, 2001, p. 5. De la instalación del individualismo en el seno del Estado no se sigue la eliminación de la violencia de individuo contra individuo, sino tan sólo su ocultación o, si se prefiere, su racionalización. De hecho, HOBBS en ningún momento había previsto una *desaparición real* de la violencia, pues no era la violencia misma la que causaba el miedo; el problema era que la posibilidad de dicha violencia fuera patente: la guerra se da «en el espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es *suficientemente conocida* [...] la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición *conocida* hacia ella» (Thomas HOBBS, o. c., c. XIII, pp. 223-4, la cursiva no es del original). La estructura mítica se revela aquí como una reproducción en el pasado de un estado presente de cosas, que, al mismo tiempo, legitima y condena a su reproducción constante.

sentimientos del consumidor o del productor; porque, en tanto que sentimientos individuales, en nada fuerzan su dinámica. Dicho de otro modo, si todas las cosas están destinadas al consumo y por tanto, solo pueden ser consumidas o intercambiadas, los comerciantes «no se congrega[n] en calidad de personas, sino como dueños de artículos de primera necesidad y valores de cambio»⁹⁶. De ello se sigue que la relación entre ellos viene impuesta por la relación entre sus cosas; esto es, que el uso egoísta de la cosa es una condición impuesta por el mismo mundo de cosas relacionadas entre sí por su *utilidad*⁹⁷.

Como señaló MARX, el egoísmo antisocial –como forma moderna de libertad– no era tanto una premisa del sistema, cuanto su resultado: era propiamente el producto de la autonomía del mercado y de su preponderancia sobre las relaciones humanas. A partir de un momento determinado en el comercio, lo que era *producto del trabajo* adquiere la enigmática forma de *mercancía*; esto es, se da un paso en que las cosas no sólo tienen una relación entre sí independiente de los productores, sino que dicha relación se impone a los productores de forma unilateral (intercambio-consumo). A este fenómeno lo llamó *fetichismo de la mercancía*:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [el intercambio] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles⁹⁸

⁹⁶ Hannah ARENDT, o. c., p. 185.

⁹⁷ La caridad, como ejemplo contrario, que más tarde será sacado a colación, se presenta en un orden puramente sentimental, completamente ajeno a la realidad dinámica de las cosas (económica) como *inter medium* en la relación con los otros: «esto no significa que el dar caritativo esté prohibido, pero está relegado al ámbito privado de la preferencia, no pertenece al de justicia [...] Mis deseos de dar de comer al hambriento estarán siempre distraídos por la competencia entre sus deseos y los míos» (William T. CAVANAUGH, *Ser consumidos*, o. c., p. 132.) El mismo SMITH sostiene que «Los hombres, aunque compasivos por naturaleza, tienen hacia aquellos con quienes no tienen una conexión particular, un sentimiento muy pequeño en comparación con lo que sienten por sí mismos; la miseria de aquel que es simplemente una criatura como ellos, les resulta insignificante, incluso si se compara con una pequeña conveniencia propia»; Adam SMITH, *Teoría de los sentimientos morales*, FCE, México DF, 2008, II, II, 2, 1.

⁹⁸ Karl MARX, *El capital*, o. c., sección I, c I, n. 1 (pp. 47 y ss.) Aquí empezará para él la alienación, que se tratará más abajo.

Sin embargo, como puede intuirse al hilo de la argumentación, este «no es un descubrimiento de Karl MARX, sino que, por el contrario, es uno de los supuestos que dicho autor aceptó de los economistas políticos de la Edad Moderna»⁹⁹. La estructura socioeconómica generada por el crecimiento del mercado impone el egoísmo en las relaciones económicas porque se presenta como mecanismo objetivo y necesario; de nuevo la causa es la *ausencia* del otro, situado tras el extenso y complicado entramado de intercambios económicos. Así Plauto vuelve a resonar en el fondo de las relaciones sociales: *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*. En el mercado se es individualista «no porque seamos avaros e indiferentes al sufrimiento de otros, sino en gran medida porque esos “otros” son invisibles para nosotros»¹⁰⁰.

Este fenómeno, por tanto, forma parte del sistema de mercado capitalista y es un elemento cotidiano en los intercambios económicos que en él suceden: el otro se ha vuelto invisible tras los incontables pasos intermedios entre la producción y el consumo. El mercado Global es, de hecho, su expresión más perfecta: «hoy, en la fabricación [...] la vieja y kilométrica cadena de montaje [...] ha sido reemplazada por islotes de producción especializada»¹⁰¹; el pesado trabajo de fabricación queda concatenado en una serie dispersa de contratos y subcontratos distribuidos por todo el globo terráqueo, «las supermarcas se han desprendido de sus incómodos cuerpos, [pues] nada resulta más molesto, más desagradablemente material, que las fábricas que manufacturan sus artículos»¹⁰². El desarrollo económico a través de su lógica de la utilidad llevada al extremo (lo máximo por lo mínimo)¹⁰³ produce estos hombres separados entre sí.

Pero, como supo ver MARX, los efectos reales de esta dinámica están más allá de el egoísmo sistemáticamente reproducido; lo sustancial del individualismo moderno que viene aguijoneando toda la exposición, no es tanto la (in)moralidad individual

⁹⁹ Hannah ARENDT, p. 58. Cf. SCHUMPETER, o. c., pp. 656 y ss.

¹⁰⁰ William T. CAVANAUGH, *Ser consumidos*, o. c., p. 76.

¹⁰¹ Richard SENNETT, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Madrid, 2000, p. 53.

¹⁰² Naomi KLEIN, *No logo*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 222.

¹⁰³ John Ermatinger, presidente de la división Levi Strauss Americas, al explicar la decisión de la empresa de cerrar veintidós fábricas y despedir a 13 mil trabajadores norteamericanos entre noviembre de 1997 y febrero de 1999, decía lo siguiente: «Al transferir una porción significativa de nuestras actividades de producción de los mercados estadounidense y canadiense a contratistas del resto del mundo, daremos a la empresa mayor flexibilidad para asignar recursos y capital a sus

cuanto sus efectos sobre *los otros*, a los que el individuo está necesariamente ciego. En el intercambio, *los otros* son los trabajadores que se encuentran detrás de cualquier producto o servicio visto en conjunto: situados al otro lado de la maraña de intercambios económicos el trabajador se ha vuelto invisible al integrarse completamente en el proceso productivo. Se trata sencillamente de la incapacidad de observar la otra cara de la moneda: aquel que pretenda vender al mínimo precio, debe reducir al máximo su producción. Es de este modo como trabajo y consumo aparecen disociados para cualquier consumidor, incluso en una sola persona¹⁰⁴: el que compra a mínimo precio no es consciente, por lo general, del vínculo que tiene dicho acto con el mínimo salario que pretende ofrecerle la empresa para la que trabaja, ni de la pesadez de su trabajo.

La mayoría de nosotros nunca elegiríamos conscientemente nuestro bienestar material a costa de la vida de otra persona. La mayoría de nosotros no elegimos conscientemente explotar a otros hasta la muerte por el simple deseo de que bajen los precios de las cosas que compramos. Pero participamos de esta economía porque estamos separados de los productores, de las personas que en realidad hacen nuestras cosas¹⁰⁵.

No es casualidad que lo que en un principio, con LOCKE, se había expresado como el poder fundamental en el dominio de la realidad –«el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de esta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad»– aparezca ahora, en la realización fenomenológica del relato como la mayor de las alienaciones: «la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro. Es la pérdida de sí mismo»¹⁰⁶. El desvelamiento del mito moderno y de su desarrollo tiene en el trabajo su última etapa: «el trabajo no sólo crea bienes; también se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía* y en la misma proporción en que produce bienes»¹⁰⁷.

marcas. Estas medidas son esenciales si queremos seguir siendo competitivos» (Citado por Naomi KLEIN, o. c., p. 221).

¹⁰⁴ «[...] si alguno pidiera las mismas comodidades mientras está ocupado en la “producción”, le dirían que es antieconómico, que es ineficiente y que la sociedad no podría hacer frente a tal ineficiencia. En otras palabras, que todo depende de la distinción entre hacerlo como hombre que produce o como hombre que consume»; Ernst F. SCHUMACHER, *Lo pequeño es hermoso*, H. Blume, Madrid, 1978, p. 90.

¹⁰⁵ William T. CAVANAUGH, *Ser consumidos*, o. c., p. 76. La expresión «a costa de la vida de una persona» no es una exageración en países como China, donde incluso ya existe en su vocabulario la muerte por exceso de trabajo (Cf. *Ibíd.*, pp. 72-76)

¹⁰⁶ Karl MARX, *Manuscritos...*, o. c., p. 108.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 105.

1.3. El agotamiento del nuevo Adán en el mundo laboral

¿Puede alguien estar rozando sin cesar, noche y día,
todas las miserias [...] sin llevar sobre sí mismo un poco
de esta santa miseria, como el polvo del trabajo?

Victor Hugo, *Los miserables*

Ciertamente, de forma más o menos consciente, este fenómeno estaba ya descrito en la teoría del valor de SMITH; y desde ahí pasará a todos los teóricos de la economía. En el *Wealth of nations*, en su dinamismo interno, encontramos ya el paradigmático vuelco por el que hemos discurrido a través de la utilidad. Pues, aunque para él había sido también el trabajo el que había transformado y dado un valor útil a las cosas, irá perdiendo paradójicamente dicho poder a medida en que lo vaya ganando la utilidad: SMITH pasa de explicar el valor de una cosa en «la fatiga y la molestia de adquirirla» (Lib. I, cap. V) a la relación de proporción de dicho esfuerzo en función de las diferentes cosas (Lib. I, c. VI)¹⁰⁸; y de ésta pasa a explicar el valor mediante el coste de producción (Lib. I, c. VI)¹⁰⁹.

La razón de este dinamismo se encuentra en el ya descrito desdoblamiento de la utilidad de la cosa al relacionarse con otras cosas, y a través de ellas, vinculando a más personas (sociedad) a través del intercambio de cosas acumuladas: la primera de las teorías del valor, que sólo tiene en cuenta el esfuerzo individual, se refiere al hombre en soledad (razón por la cual SMITH no la utiliza nunca, porque nada tiene que ver con la acumulación y el intercambio¹¹⁰); la segunda, que compara el esfuerzo impreso en las cosas, se limita a «aquel primitivo y rudo estado de la sociedad que precede a la acumulación y a la apropiación de tierras»¹¹¹; la tercera, compara todo un conjunto complejo de factores («beneficios, salarios y renta»¹¹²), propios de una sociedad desarrollada por sus acumulaciones e intercambios.

Salta a la vista que la utilidad, en su último estadio dentro de la teoría del valor, es la que domina el proceso, y no el trabajo. Ya se ha explicado antes cómo la fuerza

¹⁰⁸ Es el famoso ejemplo de los castores y los ciervos, donde la diferencia de valor se enmarca en la diferencia de esfuerzo en cazar uno y otro.

¹⁰⁹ Explícitamente dice «Salarios, beneficio y renta son las tres fuentes originarias de todo rédito y de todo valor cambiante». La conceptualización de esta sentencia como valor coste de producción es de SCHUMPETER (o. c., p. 359).

¹¹⁰ Cf. Joseph A. SCHUMPETER, o. c., p. 359.

¹¹¹ Adam SMITH, *La riqueza...*, o. c., Libro I, c VI.

¹¹² *Ibid.*, Libro I, c. VI

de la utilidad justifica esta rebelión de las cosas contra su hacedor, pero no de qué manera esto ocurre *efectivamente*. SMITH explica este hecho mediante el factor esencial del desarrollo social (acumulación de riquezas), a saber, la división del trabajo; esto es, la racionalización del mismo trabajo, su *utilización*.

En la medida en que los hombres se encuentran para intercambiar, emerge en ellos una mejor organización (*utilización*) del trabajo para la producción, en vistas al intercambio; los hombres especializan su trabajo en la medida en que son capaces de *producir socialmente*, es decir, producir no en vistas al consumo sino al intercambio. Ciertamente la especialización «ocasiona en todas las artes un aumento proporcional de las capacidades productivas»¹¹³ en la medida en que simplifica el trabajo a realizar, porque ya tiene a otros que le provean del resto de cosas que necesita para su subsistencia.

De este modo, el trabajador es capaz de satisfacer las necesidades de la producción total que el mercado exija: «La certeza de poder intercambiar todo el excedente de lo que con su propio trabajo produce [...] por las partes que pueda precisar de la producción del trabajo de otro hombre, anima a todos los hombres a cultivar y perfeccionar [...] esa particular clase de actividad»¹¹⁴. Así, se transita de una teoría asocial del valor de las cosas a una teoría social, producida por el intercambio: «la división del trabajo es precisamente lo que sobreviene a la actividad laboral sometida a las condiciones de la esfera pública»¹¹⁵; esto es, en la época moderna, del mercado.

Sin embargo, lo fundamental se haya en que esta capacidad de producir socialmente, que constituye de suyo una modificación *esencial* del trabajo, «no es en su origen efecto de una premeditación humana que prevea y se proponga [...] es una *consecuencia necesaria*, aunque lenta y gradual, de [...] la propensión cambiar o permutar»¹¹⁶. Dicho de otro modo, lo que modifica el trabajo es algo externo al propio trabajador, es esa situación objetiva de relación entre las cosas, *ajena al sujeto*. El trabajo comienza a escaparse del control absoluto del trabajador en la medida en que se enmarca en un proceso productivo; porque desde ese momento, lo que impulsa la fuerza no es el deseo de utilización de aquella cosa (que es individual), sino su abstracción (la utilidad en general, evidentemente social).

¹¹³ *Ibíd.*, Libro I, c. II.

¹¹⁴ *Ibíd.*, Libro I, c. I.

¹¹⁵ Hannah ARENDT, o. c., p. 69.

En la medida en que el trabajador ya no trabaje para su exclusiva utilidad, «una secuencia interior enfrenta a cada individuo con una lógica objetiva que determina su pensar y su actuar»¹¹⁷. Si «el concepto de un fin y medio ordenado a su realización funda todo un territorio de la actuación humana: la obra útil»¹¹⁸; entonces, el fin de la producción, por ser distinto a los propios fines productivos del individuo, modifica la esencia de la actividad laboral humana. En la práctica concreta del trabajador, la división del trabajo ha impuesto una racionalidad y unos actos diversos a los que el propio trabajador se impondría a sí mismo. Evidentemente el cambio es gradual; el camino hacia despersonalización (alienación) del trabajo viene marcado por la *repetición* del trabajo que lo vuelve rutinario.

Por un lado, «en lo que respecta a la cosa, producto final de la fabricación, el proceso no necesita repetirse»¹¹⁹, porque la utilidad en vistas a la cual se producía ha sido saciada; de tal modo que, utilizando la expresión de SENNETT, cabeza y mano van evidente y fácilmente unidas: la producción para el propio uso (asocial) viene de suyo marcado por el control individual de la acción, por lo que los actos concretos de su producción son dirigidos y comprendidos en vistas a una utilidad que le es totalmente aprehensible por ser la suya propia.

Por otro lado, desde la perspectiva del trabajo individual, los procesos de producción mercantil «están caracterizados por el hecho de desarrollar procesos de acción que no se relacionan a ordenamientos preexistentes [pautas de acción productiva individual], sino que se basan en pocos principios funcionales, de los que están contruidos y de los que extraen su racionalidad»¹²⁰: la repetición de actos que marca ciertos niveles de especialización evoca el descontrol individual de dichos actos, en favor de su control y comprensión. A partir de ciertos niveles de productividad, la utilidad mercantil está tan diferenciada de la utilidad individual, que cambia «el trabajo por el laborar, troceándolo en minúsculas partículas hasta que se

¹¹⁶ Adam SMITH, *La riqueza...*, o. c., Libro I, c. II. La cursiva no es original.

¹¹⁷ Romano GUARDINI, *Ética: lecciones de la Universidad de Munich*, BAC, Madrid, 1999, p. 618.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 610.

¹¹⁹ Hannah ARENDT, o. c., p. 170; en GUARDINI también encontramos este condicionamiento (Cf. o. c., p. 619).

¹²⁰ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Europa - Crisi finanziaria: l'uomo funzionale. Capitalismo, proprietà, ruolo degli stati*, Regno-att. n.10, 2009, p. 289 («sono caratterizzati dal fatto di sviluppare processi d'azione che non si collegano a ordinamenti preesistenti, ma si basano su pochi principi funzionali, da cui sono costruiti e traggono la loro razionalità»).

ha prestado a la división»¹²¹, perdiendo por el camino la comprensión del trabajo realizado. Así lo señalaba el mismo SMITH:

En el curso de la división del trabajo, la función de la mayor parte de aquellos que viven de su trabajo termina reducida a unas pocas operaciones muy sencillas; por lo general, una o dos [...] El hombre que se pasa toda la vida dedicado a pocas operaciones [...] suele volverse todo lo estúpido e ignorante que puede volverse un ser humano¹²².

La conexión entre la utilidad individual y social en los actos del trabajo implica su incompreensión; de tal modo que la progresiva especialización implica una paulatina deshumanización del trabajo: «realizando una minúscula porción de trabajo hora tras hora [...] la rutina se vuelve autodestructiva, porque los seres humanos pierden el control sobre sus propios esfuerzos [...]. Por estas razones, la rutina industrial amenaza con aplacar el carácter humano en sus mismas raíces»¹²³. La procesalización abstracta del trabajo pone en riesgo la misma humanidad del trabajador en la medida en que pueda impedir la comprensión de aquello que se hace, y por tanto, el dominio, de lo que se hace. Así lo señalaba también Simone WEIL, tras su experiencia en el mundo de la fabricación industrial:

Lo que, en todo ser humano, define las relaciones entre el cuerpo y el espíritu, a saber, que el cuerpo vive en el instante presente, y que el espíritu corre y orienta el tiempo, es lo que ha definido en este periodo las relaciones entre los jefes y yo. Yo debía limitar constantemente mi atención al gesto que estaba a punto de efectuar. No lo tenía que coordinar con otro sino solamente repetirlo hasta el minuto en que llegaría una orden para imponerme otro¹²⁴.

La relación con el tiempo no es aquí una metáfora sino un paso más en la alienación del trabajo; «la falta de control sobre el tiempo de trabajo significa [para SMITH] la muerte mental de las personas»¹²⁵. El hecho de no poder *alzar la vista* en el momento de realizar un acto para unirlo con los otros momentos de la totalidad de la fabricación forma parte de este embotamiento de la mente. Pero ya no sólo porque «pensar equivale a ir menos deprisa», sino porque «el trabajo es demasiado

¹²¹ Hannah ARENDT, o. c., p. 141. ARENDT distingue en su crítica a MARX entre Labor (fuerza productiva) y trabajo (inteligencia productiva, artesanado); ahora dicha distinción no tiene relación el hilo del argumento.

¹²² Adam SMITH, *La riqueza...*, o. c., Libro V, capítulo 1.

¹²³ Richard SENNETT, o. c., p. 37.

¹²⁴ Simone WEIL, *Ensayos sobre la condición obrera*, Nova Terra, Barcelona, 1962, p. 85.

¹²⁵ Richard SENNETT, o. c., p. 37.

maquinal para ofrecer material al pensamiento»¹²⁶. De ese modo, ni siquiera la fuerza laboral (*Arbeitskraft*)¹²⁷ le queda al trabajador; porque a determinados ritmos, la incomprensión es tal que el trabajador pierde la capacidad de regular su propio esfuerzo: «lo que domina al proceso [...] no es el esfuerzo con propósito determinado, ni el producto que desea, sino la noción de proceso mismo y el ritmo que impone a los laborantes»¹²⁸.

En ese sentido, la introducción de las máquinas tiene un significado sustancial; pues precisamente, desde los primeros inventos aplicables a la industria, la intención de introducir un mecanismo «que eliminara el problema humano»¹²⁹. En el uso de las máquinas «ya no es el movimiento del cuerpo el que determina [...], sino el movimiento el de la máquina refuerza el movimiento del cuerpo. [...] el proceso mecánico ha reemplazado el ritmo del cuerpo humano»¹³⁰. La maquinización, en última instancia, es capaz de apropiarse incluso la fuerza de trabajo, única mercancía de la que disponía ya el trabajador: en la automatización, etapa que *culmen de toda la historia del maquinismo*, la fuerza del trabajador emerge «al margen del alcance de la deseada y determinada interferencia»¹³¹. Ciertamente Dieboid en 1952 descifró los orígenes de esta última fase del maquinismo:

La conclusión más clara que se obtiene del libro de Dieboid es ésta. La cadena de montaje es el resultado “del concepto de fabricación como proceso continuo”, y la

¹²⁶ Simone WEIL, o. c., p. 26.

¹²⁷ «con el carácter útil de los productos del trabajo desaparece el carácter útil de los trabajos [...], desaparecen, pues también, las diferentes formas concretas de esos trabajos, [...] y se reducen todos juntos a trabajo humano igual, a trabajo humano abstracto», Karl MARX, *El capital*, o. c., vol I, Libro I, sec. 1, c I., num. 1.

¹²⁸ Hannah ARENDT, o. c., p. 172. Taylor revolucionó la organización laboral trabajando en un laboratorio durante 26 años: se dio cuenta de que los trabajadores dominaban el proceso de producción, porque los patronos no podían saber los ritmos que les podían ser exigidos, al desconocer las formas de utilización de las máquinas; en ese sentido, la revolución de la *organización científica del trabajo*, como lo llamó el, consistía en un *cambio de manos* del dominio de la producción (Cf. Simone WEIL, o. c., pp. 176 -180). Por su parte, la Ford, con la invención de la cadena de montaje, no hizo sino perfeccionar este sistema (*Ibíd.* p. 180).

¹²⁹ Richard SENNETT, *El Artesano*, Anagrama, Barcelona, 2009, p. 112. Tal y como señala SENNETT, en el sentido de lo que se viene exponiendo, no deja de ser paradigmático que Vaucanson (uno de los primeros inventores de máquinas industriales de telares) se complaciera de poder hacer funcionar la máquina con un burro (*Ibíd.*). La utilidad más adecuada a la *humanidad* del consumidor, resulta ser la más *inhumana* para el trabajador pues le acaba excluyendo.

¹³⁰ Hannah ARENDT, o. c., pp. 172-173.

¹³¹ *Ibíd.*, p. 175.

automatización, cabe añadir, es el resultado de la maquinización de la cadena de montaje. A la liberación de la fuerza de labor humana en la primera etapa de la industrialización, la automatización añade la liberación de la fuerza del cerebro humano, porque las “tareas de dirección y control, ahora humanamente realizadas, las harán máquinas”¹³².

La separación entre el cerebro y el control que realmente ha acontecido ha superado sin duda la profecía, porque la microinformática ha revolucionado los procesos de la mecánica:

En el lenguaje común lo “mecánico” equivale a lo repetido de manera estática. Sin embargo, gracias a la revolución que ha tenido lugar en la microinformática, la maquinaria moderna no es estática; gracias a los bucles de retroalimentación, las máquinas pueden aprender de su experiencia. El mal uso de la máquina consiste en impedir que las personas aprendan con la repetición. La máquina inteligente puede separar la comprensión mental humana del aprendizaje manual, instructivo, repetitivo¹³³.

Así, los trabajadores que dependen de un programa informático, en realidad, «no pueden tener un conocimiento práctico del oficio [...] ya no comprenden lo que están haciendo»¹³⁴. Es por esta razón que proliferan a marchas forzadas los trabajos temporales (y especialmente las ETT), porque «la fuerza de trabajo es contingente [...] los “puestos de trabajo” se reemplazan con “proyectos” y “campos de trabajo”»¹³⁵. De este modo, aunque no tal y como lo soñó MARX, «el trabajador, por primera vez en la historia, es prescindible para generar riqueza»¹³⁶. La liberación del *trabajador contingente* consiste en la dispersión del sinsentido último e inevitable de la *labor*¹³⁷ en una multitud innumerable e indescifrable de esfuerzos; donde «el no

¹³² *Ibíd.*, p. 199 (nota 12). Los textos entrecomillados son del original, John DIEBOLD, *Automation: the Advent of the Automatic Factory*. ARENDT hace suya esta sospecha cuando dice que «Si sucediera que conocimiento en el moderno sentido de *know-how* y pensamiento se separasen definitivamente, nos convertiríamos en impotentes esclavos no tanto de nuestras máquinas como de nuestros *know-how*, irreflexivas criaturas a merced de cualquier artefacto técnicamente posible, por muy mortífero que fuera» (*Ibíd.*, p. 31).

¹³³ Richard SENNETT, *El Artesano*, o. c., p. 55. WEIL había dicho precisamente que la mecanización «no había llegado hasta el final porque la racionalización no es perfecta y porque gracias al cielo el jefe del taller no conoce jamás todas las cosas» (o. c., p. 188). Por este motivo, las máquinas que todo lo conocen constituyen el final.

¹³⁴ Richard SENNETT, *La corrosión...*, o. c., p. 71.

¹³⁵ Ejecutivo de ATT, citado por Richard SENNETT en *Ibíd.*, p. 21.

¹³⁶ Javier BARRAYCOA, *El trabajador inútil*, Scire, Barcelona, 1999, p. 107.

¹³⁷ Se ha querido utilizar esta expresión adoptada por ARENDT, porque recoge ese significado de tipo de trabajo cuyo sentido no puede ser descifrado: «los trabajadores de una fábrica han sido siempre *laborantes*, y aunque tengan excelentes razones para justificar su pundonor, este

encontrar un sentido en las cosas que se hacen provoca el cambio continuo de actividad»¹³⁸:

Un sentimiento de transitoriedad recorre el mundo del trabajo y desestabiliza a todos, desde los empleados temporeros de las oficinas y los contratistas de alta tecnología hasta los trabajadores de los restaurantes y de las tiendas al por menor. Los empleos fabriles emigran al exterior, los de la industria textil se convierten en trabajadores a domicilio, y en todas las industrias los contratos temporales reemplazan los empleos fijos y seguros. Es cada vez más frecuente que hasta los altos ejecutivos prefieran pasar temporadas breves en una empresa tras otra, aterrizando en diferentes oficinas y despidiendo a su paso a la mitad del personal¹³⁹.

En este dinamismo cada vez más ilegible se encuentran esporádicamente mercado y trabajador; pues, la movilidad beneficia al mismo tiempo a la precisa orientación del mercado hacia el consumidor¹⁴⁰ y a la contingencia del trabajador: «la exigencia de productividad se incrementa pero al mismo tiempo el trabajo se libera [...]: no entregarse en cuerpo y alma al trabajo no atenta contra la dignidad de la humanidad en nuestra propia persona»¹⁴¹. Ciertamente el trabajador consigue «trabajos inestables pero suficientes para adquirir cierta capacidad de consumo aunque no de ahorro. En caso de inactividad se le ofrecen subsidios de desempleo, planes de formación o se le exige una movilidad social»¹⁴². Lo esencial es que el mercado sigue aumentando su productividad, aunque «el trabajo ha dejado, en lo esencial, de ser considerado como un deber hacia uno mismo [...], el trabajo y el esfuerzo no ha perdido en absoluto su valor»¹⁴³; ha perdido su serio carácter moral¹⁴⁴, es aquí donde se produce la liberación.

evidentemente no surge del trabajo que realizan»; o. c., p. 199, nota 12). SENNETT discute esta distinción que, para él, en todo caso es casual: no existe ninguna actividad en la que no se pueda pensar lo que se hace (Cf. *El Artesano*, o. c., pp. 18 y ss.)

¹³⁸ Javier BARRAYCOA, *El trabajador...*, o. c., p. 77.

¹³⁹ Naomi KLEIN, o. c., p. 261.

¹⁴⁰ Cf. Richard SENNETT, *La corrosión...*, o. c., pp.20 y ss.

¹⁴¹ Gilles LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 122.

¹⁴² Javier BARRAYCOA, *El trabajador...*, o. c., p. 108. Por razones de espacio no es posible entrar a explicarlo, pero para la era postindustrial el tiempo no laboral, ha dejado de ser tiempo libre para ser tiempo de consumo (Cf. Javier BARRAYCOA, *Tiempo muerto*, Scire, Barcelona, 2005, pp. 202 y ss.).

¹⁴³ Gilles LIPOVETSKY, o. c., p. 121.

¹⁴⁴ Debe recordarse que la moralidad del trabajo no se debe inmediatamente a la inmoralidad del trabajador, sino a la incapacidad de saber lo que se hace, en el sentido que se ha explicado: «Desde el punto de vista moral sobre los obreros, la taylorización ha provocado sin duda alguna la

Ya «Marx, que no tuvo la menor vislumbre de este desarrollo, confiaba que en su utópica sociedad sin labor todas las actividades se realizarían de manera muy semejante a las actividades propias del *hobby*»¹⁴⁵. La forma en que la superficialidad del trabajo no excluye la productividad se encuentra en el factor estimulante del *riesgo* que ha consolidado la fluctuación de la organización laboral: «asumir el riesgo puede ser una fuerte prueba de carácter», cuyo «"subidón" estimulante [que] viene cuando se decide cambiar»¹⁴⁶ provoca una cierta liberación inicial, causado por la capacidad de superar la prueba. Así, la productividad, que ha dejado de emerger de la voluntad moral, comienza a nacer del *hobby*:

El hombre polivalente, apto para reciclarse, adaptarse e innovar ha reemplazado al hombre "introdeterminado"; [...] las nuevas características de la organización del trabajo, [...] han contribuido para crear una cultura en la que el logro individual está en todas partes y los deberes hacia uno mismo en ninguna¹⁴⁷.

Como ya se ha dicho, este nuevo carácter se convierte en una dinámica, porque toda vez se siente el peso del esfuerzo como un continuo, habiéndose agotado el ímpetu liberador de la novedad, vuelve el sinsentido de dicho esfuerzo, y con él la necesidad de cambio. Sin embargo, esta dinámica parece no poder perpetuarse; además de que las dificultades para la adaptación crecen con la vejez, la experiencia del esfuerzo, aunque dispersada, no deja de ser coincidente en la persona del trabajador, que siempre ha sido el mismo: «"No poder llegar nunca a ninguna parte", volver siempre a empezar de cero" [...], el tiempo parece estancarse y la persona en este atolladero se vuelve prisionera del presente», donde «la

descalificación de los obreros. [...] Taylor fue el primero en evanecerse de haber conseguido que sólo fueran precisos un 75 por ciento de obreros cualificados frente al 125 por ciento de obreros no cualificados a su acabado. En las fábricas Ford se ha llegado al monstruoso extremo de no contar con más del uno por ciento de obreros que tengan necesidad de un aprendizaje que exceda de un día de jornal»; Simone WEIL, *o. c.*, pp. 185-6.

¹⁴⁵ Hannah ARENDT, *o. c.*, p. 161 (nota 76). Taylor creía que al haber expropiado completamente el control de la producción a los trabajadores había logrado acabar con la lucha de clases (Cf. Simone WEIL, *o. c.*, p. 183 y ss.)

¹⁴⁶ Richard SENNETT, *La corrosión...*, *o. c.*, pp. 83 y 91. KLEIN señala que esta movilidad tiene un efecto directo sobre los sueldos, especialmente en el sector servicios (mayoritario en nuestra sociedad): «Esta sensación internalizada de transitoriedad perpetua conviene a los empleadores del sector de los servicios, que tienen libertad para dejar que los salarios se estanquen y ofrecer pocas posibilidades de ascenso, puesto que no hay ninguna necesidad urgente de mejorar unas condiciones laborales que todo el mundo considera temporales» (*o. c.*, p. 264).

¹⁴⁷ Gilles LIPOVETSKY, *o. c.*, p. 127.

experiencia pasada no parece una guía para el presente»¹⁴⁸. La suma de todas las liberaciones producidas en cada uno de los cambios no es capaz de hacer la liberación total y definitiva que se esperaba del trabajo; si el trabajador postindustrial se ha liberado de la monotonía y de la obligación moral del trabajo, sin embargo, es incapaz de desprenderse del hastío. De nuevo la experiencia de WEIL resulta aquí clarificadora:

Este repliegue en el presente produce una especie de estupor. El único futuro soportable para el pensamiento más allá del cual no tiene la fuerza de extenderse, es aquel que cuando se está en pleno trabajo separa el instante que se encuentra entre la conclusión de la pieza en curso y el comienzo de la siguiente, si se tiene la suerte de hacer una pieza que dure bastante. En ciertos momentos el trabajo es lo suficientemente absorbente para que el pensamiento se mantenga por sí mismo dentro de estos límites. Entonces y sólo entonces no se sufre¹⁴⁹.

En esta experiencia se trasluce la respuesta que más tarde ofrecerá ella misma de forma explícita. Y es que en cada trabajo se encuentra un sinsentido irreductible, el mismo que subyacía realmente en la experiencia el servilismo de la monotonía industrial y en el atosigamiento de la obligación moral del trabajo. De tal modo que la eliminación de la rutina y de la obligación moral del trabajo, más que correr en beneficio de la liberación de ese elemento irreductible, lo han dejado al desnudo. Este elemento no es otro que el esfuerzo que necesariamente se está realizando, bajo cualquier otro elemento que componga la organización del mismo:

Existe en el trabajo manual y, en general, en todo tipo de trabajo de ejecución, que es al fin y al cabo el trabajo propiamente dicho, un elemento irreductible de servidumbre que, incluso, una perfecta equidad social no conseguiría hacer desaparecer. Este elemento surge como consecuencia del hecho de que su ejecución viene gobernada por la necesidad y no por la finalidad. Se efectúa a causa de la necesidad [...] un esfuerzo, al término del cual, desde cualquier punto de vista, no se tendrá más de lo que ya se tiene; y en cambio sin este esfuerzo se perdería lo poco que se tiene¹⁵⁰.

Todas las liberaciones de las que se ha hablado, en las que la mente ha podido separarse de la mano en el trabajo, librándose, están precedidas y seguidas de la necesidad de seguir trabajando; la liberación es un *momento* tan satisfactorio como

¹⁴⁸ Richard SENNETT, *La corrosión...*, o. c., pp. 95 y 101. Es interesante la diferencia que marca SENNETT: el carácter profesional de trabajador ya no tiene nada que ver con su identidad laboral (profesión) que difícilmente tiene (Cf. *Ibid.*, p. 13 y ss.)

¹⁴⁹ Simone WEIL, o. c., p. 110.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 304.

fugaz. Y al sinsentido esencial a cada trabajo se ha sumado ahora su desnudez: la supresión de la rutina y del tributo a uno mismo ha configurado cada realización de la *labor* solamente en el sinsentido que le es inseparable.

De tal modo que el esfuerzo amorfo queda aislado en el momento, al tiempo que aísla al trabajador en el sinsentido que sobre sí porta. Puesto que no contiene nexo racional con cualquier otro trabajo, esta desnudez obliga al trabajador a permanecer absolutamente en ese esfuerzo sinsentido: «si no es posible salir de la medida del momento para unirse al todo [...], entonces no puedo ya establecer ningún nexo, estoy encerrado en cada momento»¹⁵¹. Y al mismo tiempo, puesto que se trata de un esfuerzo totalmente amorfo (no racional), la desnudez del trabajo obliga a realizar siempre *el mismo*: «por mucho placer que el hombre sienta al obrar, al moverse, al esforzarse, aun es preciso que sienta que sus esfuerzos no son vanos y que al marchar avanza»¹⁵². Y todo ello, por necesidad, para subsistir.

En ese sentido, el trabajador embotado en la imperante necesidad no sólo es incapaz de percibir la forma y el sentido de su esfuerzo, sino que es incapaz de ver más allá de sí mismo. Los otros, tanto los consumidores como los otros trabajadores, son para él inexistentes, o al menos mucho menos visibles que la realidad del puro esfuerzo. Respecto de los trabajadores, la tosquedad de su trabajo provoca que el trabajo solo pueda ser mercantilizado; esto es, realizado a cambio de un salario, «lo cual ha conducido al aislamiento entre obreros»: en la medida en que el empresario tiende a «dirigirse al obrero individualmente [...] por medio de primas y competencias»¹⁵³. Por lo que se refiere al consumidor, por la misma razón, los obreros son incapaces de ver que «fabrican objetos llamados a responder necesidades sociales»¹⁵⁴.

Aquí, en este último escalón del recorrido se verifica ya lo que desde un principio estaba presente: que el relato hobbesiano, en su construcción de la libertad moderna y su consecuente proceso social había construido una *nueva humanidad*. En su método la parte la racionalidad había guiado todos los actos del hombre; y de ese modo la libertad había quedado embarcada siempre en algún proceso mecánico que eliminaba los defectos de cualquier atisbo de irracionalidad (violencia):

¹⁵¹ Luigi GIUSSANI, *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid, 2006, p.169.

¹⁵² Emile DURKHEIM, *El suicidio*, Akal, Madrid, 1989, p. 265.

¹⁵³ Simone WEIL, o. c., p.186.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 124.

La libertad es concebida en la esfera práctica como la expresión inteligente del poder humano. Pero el poder humano queda explicado como una concepción general del poder, concepción común a cada ser existente. [... *que*] hace posible un método de estudio que es común a todas las cosas. [... y *que*] produce la metafísica científica que pretende explicar los principios fundamentales de la realidad [...]. Al pasar por alto la perspectiva “simplemente” humana, la metafísica científica explica al hombre en términos que son comunes a lo humano y a lo no humano [... *que*] pueden ser dominados por su método universal: la nueva concepción entraña una promesa de triunfo en los dilemas políticos¹⁵⁵.

Sin embargo, esa racionalidad que parecía utilizar el hombre ha terminado por utilizarlo a él; las libertades —el trabajo como acto de dominio absoluto y libre— se ha desvelado en el fondo como una necesidad de la racionalidad que rige la *tierra*. El hombre sigue la mismas leyes y del mismo modo que el resto de cuerpos físicos, por necesidad. Así la humanidad puede ser definida como un proceso aproblemático (pacificado), donde la existencia del hombre ha quedado finalmente reducida a su subsistencia: «es como si la creciente eliminación de la violencia de la Época moderna abriera casi de manera automática las puertas para la reentrada de la necesidad en su nivel más elemental»¹⁵⁶. Como bien supo ver MARX, al final del proceso se descubre cómo, para toda la modernidad, no fue Dios, sino la *labor* la que creó a este nuevo Adán; y el *animal rationale* resultó ser simplemente un *animal laborans*¹⁵⁷. Pero el que la mayor capacidad de aprovechamiento fuera la esencia de la racionalidad era algo que ha estado presente desde un principio.

¹⁵⁵ Stanley ROSEN, *Baruch Spinoza*, en Leo STRAUSS y Josph CROSEY (comp.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México DF, 1996, p. 434.

¹⁵⁶ Hannah ARENDT, o. c., p. 144.

¹⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 111.

2. Premisas para una vía política diferente

2.1. La obra: de la fatiga a la acción

¿Puede, cuando la vida es toda fatiga, un hombre mirar hacia arriba y decir: así quiero yo ser también? Sí. [...] La medida del hombre es esto. Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita el hombre en esta tierra.
HÖLDERLIN, *In lieblicher Bläue*

Agotados hoy los caminos del materialismo moderno, el hombre se enfrenta a la tosca necesidad sin salida aparente. No importa que se hable de marxismo o de capitalismo, porque el elemento utópico es esencialmente el mismo; a saber, el hecho de pensar que la necesidad individual se desvanecería en la necesidad social: la mera acumulación de riqueza, que naturalmente emerge de la elevada productividad humana, terminaría distribuyéndose –ya fuera mediante el mercado, el estado, o la sociedad misma; en ese contexto, el trabajo individual responde únicamente a la necesidad de consumo colectiva, el trabajo individual se reviste de *hobby* y el individuo de miembro de la especie (*Gattungswesen*)¹⁵⁸. El descubrimiento de lo utópico de los intentos materialistas se muestra, como se ha señalado, en la experiencia de lo absurdo del trabajo individual, que es inevitable con independencia del trabajo del que se hable:

El error básico de todo materialismo en política –[...] tan antiguo como nuestra teoría política– es pasar por alto el hecho inevitable de que los hombres se revelan como individuos, como distintas y únicas personas, incluso cuando se concentran por entero en alcanzar un objetivo material y humano. Prescindir de esta revelación, si es que pudiera hacerse, significaría tomar a los hombres por algo que no son; por otra parte, negar que esta revelación es real y tiene consecuencias propias es sencillamente ilusorio¹⁵⁹

Es precisamente la posibilidad del descubrimiento de dicho absurdo lo que constituye el punto de inflexión, certeramente entresacado con la pregunta de HÖLDERLIN: *cuando la fatiga del trabajo lo invade todo, ¿es posible alzar la vista?* Por ello, «preguntar es estar construyendo un camino»¹⁶⁰, un comenzar a salir de mera

¹⁵⁸ Cf. Hannah ARENDT, o. c., p. 132. Por especie se entiende aquí totalidad social en el sentido moderno, tal y como se ha explicado.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 212.

¹⁶⁰ Martin HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, en Martin HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, del Serbal, Barcelona, 1994, p. 9.

necesidad, porque el hecho de que se suscite la pregunta connota la presunción de que es posible preguntarse; la posibilidad de la pregunta constata una realidad implícita en ella, que en cierto modo *está haciendo* ya camino más allá de la pura necesidad: por un lado, que el absurdo de la fatiga puede invadir el resto de la existencia (la necesidad que rigen las ocho horas de la jornada laboral puede invadir el resto del día que parecía no estar dominado por ella); y por otro, la fatiga (*tierra*), pese a invadirlo todo, no alcanza a *ser todo* para el hombre, que el todo se comprende sólo *como el nexo entre cielo y tierra* (existe algo más *sobre* la necesidad, que hace posible que la medida no sea sólo la fatiga, y hace posible la pregunta misma). Sin embargo, ya al inicio del camino HEIDEGGER nos advierte al comentar este mismo fragmento de HÖLDERLIN:

Sólo en la zona de la mera fatiga se esfuerza el hombre por tener “méritos” [*logica de la utilidad*]. Allí se los procura en gran cantidad. Pero al mismo tiempo, al hombre le está permitido, en esta zona, desde ella, a través de ella, mirar hacia arriba, a los celestes. Este mirar hacia arriba recorre el hacia arriba, hasta el cielo y permanece, no obstante, en el abajo, sobre la tierra. Este mirar mide el entre de cielo y tierra. Este entre está asignado como medida al habitar del hombre¹⁶¹.

Así, para evitar «un inútil languidecer o un revolotear hacia lo irreal»¹⁶², el camino posible de *la mirada* entre el *cielo* (lo elevado) y la *tierra* (la necesidad) debe ser cuidadosamente recorrido; porque es siempre un camino *desde* y *a través* de la fatiga, y siempre *acaba permaneciendo* en ella: la necesidad no puede ser eludida. Cualquier camino hacia la verdadera medida del hombre en paralelo a la fatiga, o cualquier escape definitivo es irreal¹⁶³, porque está fuera del trazado del mundo moderno en los términos en los que se ha expuesto. Si no se partiese de la necesidad en las que un trabajador en condiciones normales se encuentra, si no se atravesase desde lo más bajo esa fatiga, cualquier intento de humanización del trabajador –*mirar hacia arriba*– constituye una bondadosa ironía. De este modo, en el primer escalón encontramos la misma pregunta en la experiencia de WEIL en el mundo fabril, en su disyuntiva constante entre su asimilación al ritmo maquinal o su

¹⁶¹ HEIDEGGER, «*..poéticamente habita el hombre...*», en *Conferencias...*, o. c., p. 169.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 163.

¹⁶³ ARENDT reconoce el mérito del catolicismo de no escapar por completo a la realidad: «La labor es un medio para alcanzar un fin más elevado. Esta es la posición católica, que tiene el gran mérito de no escapar por completo de la realidad, de manera que las íntimas relaciones entre labor y vida, así como entre labor y dolor, suelen ser al menos mencionadas»; o. c., p. 160, nota 75. Aquí se pretende dar un paso más, evitando la huída en cualquiera de sus grados.

toma de conciencia, donde está precisamente en juego la conexión entre lo que se sufre y lo que es el hombre:

La tentación más difícil de rechazar en semejante vida, es la de renunciar a pensar: ¿se da uno cuenta de que es el único sistema de no sufrir tanto! [...] Así no te queda otro sentimiento posible ante la propia suerte [*ante la pura necesidad*] que sientes la tentación de perder pura y simplemente la conciencia de todo lo que no sea el “ir tirando” cotidiano y vulgar de la vida¹⁶⁴.

Esta *pérdida del sufrimiento* a través de la *pérdida de la conciencia* no es ni mucho menos un recurso literario de WEIL; según ARENDT, constituye precisamente la esperanza materialista que, a través de los mejores hombres del mundo obrero, ha arraigado en el mundo laboral (especialmente en el derecho laboral): esta esperanza «se basa en la ilusión de una mecanicista filosofía que da por sentado que la fuerza de la labor, como cualquier otra energía, no puede perderse, de modo que si no se gasta y se agota en las pesadas faenas de la vida nutre automáticamente otras actividades “más elevadas”»¹⁶⁵. El mundo obrero creyó poder contener el dolor de la fatiga en unas horas determinadas de trabajo, donde la fuerza de trabajo fuera incoscientemente comercializada. Estaba implícito en el concepto de *mercantilización del trabajo* el hecho de que el hombre pudiese emanciparse de la *labor*; esto es, separar el núcleo trabajo-necesidad del resto de la vida, dejando así paso al reino de la libertad en esas horas restantes. Contra esta falsa esperanza corre la primera presunción de HÖLDERLIN –que la fatiga lo invade todo– y la experiencia de WEIL:

Físicamente vivir fuera de las horas de trabajo en una semisomnolencia es también una gran tentación.

[...] las horas de descanso, teóricamente existen en grado suficiente con la jornada de 8 horas, pero prácticamente quedan absorbidas por un cansancio, que a menudo llega hasta el embrutecimiento. [...]

Incluso al cabo de unos años, e incluso al cabo de uno sólo, se llega a no sufrir ya, aunque se continúa sintiéndose embrutecida. Creo que este es el último grado de embrutecimiento [...] encontrarse preso dentro de este engranaje¹⁶⁶.

De este modo, paradójicamente, encontramos ya en el origen de la necesidad que invade todo, precisamente por darse en un todo, cierta libertad de escoger: «El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es

¹⁶⁴ Simone WEIL, *o. c.*, p. 17.

¹⁶⁵ Hannah ARENDT, *o. c.*, p. 145.

¹⁶⁶ Simone WEIL, *o. c.*, pp. 17, 26 y 33.

“materia” para la formalización efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el *si mismo*, que puede y debe ser formalizado por el yo»¹⁶⁷. Este elemento debe ser meticulosamente desplegado para no ser reconducidos a la *apropiación absoluta de la propia persona* de LOCKE, que está en el origen como desligazón del yo y el si-mismo, y que abre el proceso de la emancipación de la *labor*¹⁶⁸. ¿En qué medida puede el yo formalizar al *sí mismo* para ser libre? ¿Sólo pende el *sí mismo* del yo?

Tanto WEIL como HÖLDERLIN nos obligan a situarnos al final del recorrido moderno: el hecho de *sentirse embrutecido dentro* del embrutecimiento, de *preguntarse dentro* de la fatiga, es precisamente lo que posibilita la constante reapertura del hombre hacia lo más elevado. Esta posibilidad no aparece para el hombre como una mera opción, sino que es una posibilidad real (una realidad), más allá de lo que pueda elegirse: ciertamente el yo «percibe la exigencia que se nos plantea de conducirnos de determinada manera, [...*pero*] no juzga únicamente la acción, sino que también nos dice algo sobre nuestro ser»; quien actúa contra su ser «lo anula [*embrutece*], sin por ello poder suprimirlo por entero»¹⁶⁹ (*sentirse embrutecido, preguntarse*). El *sí mismo* aparece como materia a formalizar por el yo; pero su poder de elección depende precisamente de la realidad del ser del que emerge, que es precisamente la realidad posibilitante de su elección, lo humano es «fuerza ligada»: el yo «sale de sí mismo –que irradiar es de su esencia– y sin embargo se conserva plenamente. [...*Este ser*], no parece pertenecerles necesariamente, sino sólo el *poder*

¹⁶⁷ Edith STEIN, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 2002, p. 149.

¹⁶⁸ *Vid. supra*. pp. 15 y ss. No es posible detenerse en este punto decisivo para una comparación con LOCKE. Baste a la explicación el contraste de la postura que se adopta como propia en el trabajo con la imagen del *yo puntual* de LOCKE, que permitía dicho tipo de apropiación, tal y como lo define TAYLOR: «El control racional puede extenderse hasta la recreación de nuestros hábitos y, por consiguiente, de nosotros mismos [...] Adoptar esta postura es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto de cambio potencial. Lo que en esencia somos no es ninguno de esos rasgos sino lo que es capaz de ajustarlos y configurarlos [...] el yo real es “sin extensión”» (*Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 187). De la conexión entre este sujeto y la emancipación de la labor también es consciente TAYLOR: «La filosofía de la desvinculación y la objetivación ha contribuido a crear, en el más extremo de los casos –en ciertas formas de materialismo – una imagen del ser humano de la que, al parecer, se han expulsado los últimos vestigios de subjetividad. Es la imagen de un ser humano visto enteramente desde la perspectiva de la tercera persona» (*Ibíd.*, p. 191).

¹⁶⁹ Edith STEIN, *o. c.*, p. 165 y 198.

conservarse [...] en un mantenerse a sí mismo en la irradiación»¹⁷⁰; esto es, en la conciencia y en la elección.

En el acto de trabajar acontece lo humano como *realidad puente* (desde-hacia); «el hombre supera infinitamente al hombre»¹⁷¹, permitiéndole elevarse sobre sí mismo y elegir: *sive necessitate naturae sive voluntarie agat [...] in agendo agentis esse modammodo amplietur [...], igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet* («ya actúe por necesidad o por libre voluntad, [...] en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado [...], así que nada actúa a menos que [*al actuar*] haga patente su yo»)¹⁷². Dicho de otro modo, lo específicamente humano no puede dejar de ser suscitado, por mucho que se intente enclaustrar al *sí mismo (trabajando)* dentro de otra cosa que no *debería ser* (embrutecido), aunque sea como resentimiento (*preguntarse*). Así el modo de trabajar (*si mismo*), en su mayor o menor animalidad o humanidad, se ofrece al hombre no sólo como un modo de trabajar, sino como *lo animal* o *lo humano*; el embrutecimiento o elevación del trabajo, que se extiende a lo ancho de toda la existencia, no puede dejar de percibirse como embrutecimiento o elevación frente a la propia medida:

Vemos, pues, como ya lo habíamos analizado en las reflexiones sobre la manera en que el ser humano se relaciona con el mundo, que la obra útil va más allá de su ámbito específico y deviene una forma de la existencia humana en general. La obra útil aislada, tal y como lo creía la primitiva ciencia económica, no existe, sino solo la obra humana, que partiendo del momento útil, toma en consideración y afecta a todos los ámbitos de lo humano¹⁷³

De ello se sigue que en este contraste inexpropiable del hombre consigo mismo, el trabajador puede encontrar la alternativa de su humanidad, no anulando la necesidad sino *al realizarla*: la *obra* es humana por cuanto al realizar la fatiga está realizando toda su humanidad. Que esto sea real depende de que lo humano pueda modificar sustancialmente la actividad, que su humanidad sea operativa en el quehacer; de lo contrario se condena a lo humano a ser sólo una pasividad del alma, el sólo resentimiento ante la fatiga, como ya advirtió ARISTÓTELES: «¿habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero pero ninguna del hombre,

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 197.

¹⁷¹ Blaise PASCAL, *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 2009, §131.

¹⁷² Dante ALIGHIERI, *De Monarchia*, Garzanti Libri, 2007, I, 13 (Ed. bilingüe).

¹⁷³ Romano GUARDINI, *o. c.*, p. 620.

sino que este será naturalmente inactivo?»¹⁷⁴. ARENDT entiende que esta posibilidad *real* de lo humano existe –para ella *acción* (*praxis*), entendida como *posibilidad de nuevo inicio*–, y es real precisamente porque «es inherente a todas las actividades humanas»¹⁷⁵. Esta era en definitiva la segunda presunción del poeta alemán al preguntar: que lo más elevado está sobre la necesidad hace un todo con ella, como *la medida*.

Si la posibilidad de lo humano trasciende toda actividad puede decirse que la necesidad de trabajar con fatiga, en tanto que del hombre, es una necesidad de suyo siempre reabierto (*nuevo inicio*) para ser especificada como humana; dicho de forma más simple, que la fatiga siempre se presta a ser realizada como no-pura necesidad, como actividad razonable: «decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y acciones razonables»¹⁷⁶. Así, la necesidad del hombre es ya otra: la de poder estar *siempre* realizando su humanidad, siempre pudiendo realizar lo humano, que se vuelve a ofrecer como posibilidad de acción; «no existe, pues, necesidad más apremiante que la de realizar esta transformación»¹⁷⁷ del trabajo. El ser hombre debe realizarse, articularse en el trabajo por medio de la acción (obra humana):

El sentido humano de la realidad exige que los hombres realicen la pura y pasiva concesión de su ser, [...*con el fin*] de articular y poner en plena existencia lo que de otra forma tendría que sufrir de cualquier modo. Esta realización reside y acaece en esas actividades que sólo existen en pura realidad¹⁷⁸.

¹⁷⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IEP, Madrid, 1970, 1097c29. En esta cita del estagirita se percibe que en su planteamiento está ya de entrada la acción (*praxis*) separada de la creación (*poesis*); pues para él el arte no es ético (Cf. *Ibíd.* 1140a20). En esta idea ARENDT sigue a ARISTÓTELES. Como se verá la idea central de este trabajo es ampliar el concepto de acción aristotélico hasta que se junte con la actividad creativa. La razón es que interesa, desde el concepto de acción de ARISTÓTELES, retomar el camino de PLATÓN, para el que ya están unidos ambos tipos de actividad (Cf. *República*, en *Diálogos*, Vol. IV, Gredos, Madrid, 1999, 595a-597d), sencillamente porque permite al trabajador alzarse en un primer momento de la necesidad y pensar lo que podría hacer racional su trabajo: como la no inactividad humana es la que permite elevarse al carpintero como carpintero humano; su arte tiene una connotación y un valor moral porque emerge de la racionalidad.

¹⁷⁵ Hannah ARENDT, o. c., p. 36. Cf. *Ibíd.*, capítulo V.

¹⁷⁶ ARISTÓTELES, o. c., 1098a13. Aquí se ha ampliado ya el concepto; por cuanto se está exigiendo a la racionalidad que entre en la actividad laboral.

¹⁷⁷ Simone WEIL, o. c., p. 311.

¹⁷⁸ Hannah ARENDT, o. c., p. 233.

Para el trabajador este contraste surge, en el mismo trabajo, como una «intuición de que el objetivo de una empresa [*un trabajo concreto*] excede los términos de la empresa misma y que ésta es un intento de responder a una cosa mucho más grande»¹⁷⁹. El medir la medida, nos decía HEIDEGGER, es el camino del hombre *en, desde y a través* de la dimensión cielo-tierra: «el habitar del hombre descansa en medir la dimensión, mirando hacia arriba, una dimensión a la que pertenecen tanto el cielo como la tierra»¹⁸⁰. Lo que en definitiva quiere decir que aquello mismo que se está haciendo debe poder tener esta medida humana.

Ambas presunciones figuraban en una interrogación; sin embargo, como deduce de la argumentación, no se trata de un recurso literario del poeta: lo humano, precisamente como pasividad (intuición) que busca una mayor medida del hombre, emerge como interrogante concreto en la vida cotidiana del trabajador: ¿qué, en concreto, significa lo humano en el trabajo individual? ¿Dónde *está realmente* lo humano del trabajo, su “razonabilidad como acto”? ¿Cómo opera la transformación o articulación humana del trabajo? Sin embargo, precisamente por ser una capacidad inherente en el hombre, la pregunta de cómo opera lo humano, acontece en la misma pregunta de cómo hacer lo que tiene que hacer.

Aquí se presenta entonces la respuesta de HÖLDERLIN: *lleno de méritos, sin embargo poéticamente vive el hombre*. Teniendo en cuenta la seriedad del asunto – trabajo, dignidad humana y fatiga– HÖLDERLIN parece afincarse en su mundo literario: «Que los poetas habitan poéticamente es algo que aún podríamos imaginar. Sin embargo, ¿cómo “el hombre”, y esto significa: todo hombre, y siempre, puede habitar poéticamente? ¿No es todo habitar incompatible con lo poético?»¹⁸¹.

Si se quiere tomar en serio esta respuesta es necesario dejar de lado el primer y más superficial significado de lo poético, su uso meramente literario, para llegar a su uso original: aquí no se trata «de poesía encerrada en meras palabras; esta por su propia naturaleza por abstracta y evasiva, no le sirve de nada. El trabajador tiene necesidad de que la substancia misma de su vida cotidiana sea ya poesía»¹⁸². PLATÓN consideraba a todo artesano un *poiētai* (ποιηταί), como cualquier artista; pues su *producir* (*poiēin*; ποιειν) también consiste en generar una creación (*poiēsis*; ποιήσις): «la idea de “creación” es algo múltiple, pues en realidad toda causa que

¹⁷⁹ Luigi GIUSSANI, *El yo, el poder y las obras*, Encuentro, 2007, Madrid, p. 85.

¹⁸⁰ Martin HEIDEGGER, «...poéticamente...», o. c., p. 170.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 163.

haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores»¹⁸³. Aquí se plantean dos cuestiones decisivas: ¿Qué tiene que ver la creación con lo humano tal y como se ha descrito hasta ahora? Y en función de ello, en la multiplicidad de formas de *creación* ¿entra la *labor* de cualquier trabajador para que pueda hablarse en todo trabajo de lo humano?

El sentido griego de lo poético como creación ofrece una salida al trabajo como realización de algo más que la mera fatiga, como mera supervivencia. En la determinación de la acción como posibilidad de realización de lo humano se comprende que lo humano puede ser realizado; en ese sentido, lo humano se desvelaba como una *forma de ser* que todavía no es (*posible*) en el hombre, hasta que sea realizada como tal. Lo humano, como ya se ha dicho, es una *realidad puente* (posibilidad del nuevo inicio) entre el ser del hombre y las condiciones reales para que lo sea.

De ello se sigue que, en lo referente al trabajo, la creación (*poiēsis*; ποιήσις) es la articulación del trabajo en cuanto que humano, donde lo que es el hombre pasa a *ser realmente*: «ser hombre significa estar en la tierra como mortal, significa habitar»¹⁸⁴; «el poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva a habitar»¹⁸⁵. El trabajo humano *crea* en cuanto que imprima la medida humana en su actuar; «el poetizar es lo que antes de nada deja al habitar ser un habitar [...] poetizar, como dejar habitar, es un construir»¹⁸⁶. En ese sentido, ¿cualquier trabajo humano es una *creación*, en el sentido de que todas las fatigas del hombre son susceptibles de ser vividas poéticamente? ¿Cuál es en concreto, la medida humana del trabajo?

ARENDT entiende que necesariamente debe distinguirse entre *laborador* (*animal laborans*) y trabajador (*homo faber*); donde los *laboradores* quedarían atascados en la mera necesidad biológica (en la animalidad del trabajo de mera supervivencia) y

¹⁸² Simone WEIL, o. c., p. 309.

¹⁸³ PLATÓN, *El Banquete*, en *Diálogos*, Vol. III, Gredos, Madrid, 1999, 205b-c; en el *Fedón* 36c califica toda artesanía como *divinísima* (en *Diálogos*, Vol. III, o. c.). Por otro lado, en *República*, 597a-d, indica que los realmente creadores son los artesanos y no los pintores o poetas que son imitadores (o. c.).

¹⁸⁴ Martin HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar*, en *Conferencias...*, o. c., p. 129.

¹⁸⁵ Martin HEIDEGGER, «...poéticamente...», o. c., p. 167.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 165.

los fabricantes, en tanto que producen cosas que permanecen y duran son los que realmente *crean* algo¹⁸⁷. En el modelo griego, señala ARENDT, resultaba evidente que todas las actividades que versaban sobre la necesidad quedaban fuera de la ciudadanía, eran motivo de *esclavitud*. No obstante, este modelo «no negó la capacidad del esclavo para ser hombre, sino únicamente el uso de la palabra “hombres” para designar a los miembros de la especie mientras estuvieran totalmente sujetos a la necesidad»¹⁸⁸. Para la alemana, la pregunta por el trabajo tiene una connotación eminentemente política, que lanza una sospecha sobre la forma política democrática: al borrarse la esclavitud política ¿ha desaparecido la esclavitud natural?

Mediante la distinción de tipos de objetos (de uso, o cosas, y objetos de consumo), ARENDT enlaza la falta de libertad con el espacio y la dinámica que dejan tras de sí los diferentes procesos de trabajo y *labor* en una sociedad consumista. El resultado es que ciertos hombres siguen sin poder sustraerse a la mera supervivencia, para poder pensar los bienes más elevados (medida humana); están atados a la animalidad. Ciertamente, del mismo modo que los griegos, no pone en duda la humanidad de los *laboradores* sino su ciudadanía real; duda de su capacidad de conocer el bien de la ciudad y, por tanto, su capacidad *construir* por sí mismos un mundo humano: el que no tiene más motivos que la supervivencia no genera espacios para nada más que para la supervivencia, no articula su hacer conforme a lo humano, y su humanidad depende de los espacios que otros generen¹⁸⁹.

SENNETT, contradiciendo a su maestra, niega la realidad de esta división al considerar que ambos son capaces de *pensar* en lo que están haciendo; para él todo trabajo podría estar superando la animalidad¹⁹⁰. El sociólogo norteamericano, que no está tan preocupado por la estructura política, no considera que necesidad y libertad (nuevo inicio) no sean conjugables realmente en el hacer humano del trabajador: todos pueden pensar lo que hacen, y por tanto no están obligados al mecanismo de la necesidad:

“Artesanía” designa un impulso humano duradero y básico, el deseo de realizar bien una tarea, sin más. La artesanía abarca una franja mucho más amplia que la correspondiente al

¹⁸⁷ Hannah ARENDT, o. c., pp. 115 y ss. Que duren significa que no son necesarias biológicamente, sino para el *uso*; superan la supervivencia, *habitan* la tierra.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 140 y ss.

¹⁹⁰ Richard SENNETT, *El Artesano*, o. c., pp. 19 y ss.

trabajo manual especializado. [...] Todo buen artesano mantiene un diálogo entre unas prácticas concretas y el pensamiento [...] No hay nada inevitable en lo tocante a la adquisición de una habilidad, de la misma manera en que no hay nada irreflexivamente mecánico en torno a la técnica misma¹⁹¹.

Este valor transversal del trabajo que ofrece su ensanchamiento de la categoría del artesano, borra la radical distinción griega de tipos de individuos; el mero hecho de *hacer bien* es ya un construir, porque se piensa lo que se hace, y por ello erige en ciudadano: «Aprender a trabajar bien capacita para autogobernarse y, por tanto, convierte a los individuos en buenos ciudadanos»¹⁹². Así para él cada profesión está humanizada en la medida en que esta atravesada y modificada por el hecho de pensar; así cada trabajo ofrece un *modo de libertad política*: «La criada laboriosa tiene más probabilidades de ser una buena ciudadana que su señora aburrída»¹⁹³. Toda forma de profesión puede ser en algún grado *poesía*, creación, en la medida en que sea el hombre el que está haciendo, por el hecho de pensar lo que hacer, dirigiendo su acción.

Es muy posible que ARENDT no estuviera totalmente en desacuerdo en la caracterización del actuar humano en cualquier trabajo de SENNETT: como ya se ha dicho, lo que la alemana pone en duda es que una parte de la población pueda dejar de estar dedicada totalmente a las necesidades biológicas en un sentido político, no que no pueda haber diferencia cualitativa entre la realización de la necesidad biológica de los hombres y la de los animales (prueba de ello es que considerase que la acción como inherente a cualquier actividad).

En todo caso, la clave que ofrece ahora¹⁹⁴ la disputa entre ambos autores en el camino hacia el sentido original de lo poético es que el trabajo pueda consistir siempre una expresión del pensamiento humano, y en ese sentido constituir una creación, por el mero hecho de ser ejercido por una persona. Este es un punto que ya había señalado JUAN PABLO II al distinguir entre *trabajo en sentido objetivo* y *trabajo en sentido subjetivo*, donde lo segundo se plantea como medida humana del trabajo: «El trabajo entendido como proceso mediante el cual el hombre y el género humano someten la tierra [*objetivo, la técnica*], corresponde a este concepto fundamental de la Biblia sólo cuando al mismo tiempo, en todo este proceso, el

¹⁹¹ *Ibíd.*, pp. 20-21.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 330.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 330.

¹⁹⁴ La conexión de trabajo y política, que está ya latente, será tratada más adelante.

hombre se manifiesta y confirma *como el que “domina” [subjetivo]*¹⁹⁵. Pero antes (1932), de un modo análogo, JÜNGER, ya había dicho que «Para mantener una relación real con la técnica, es preciso ser algo más que un técnico»¹⁹⁶.

ARENDRT excluye cualquier sentido subjetivo en el operar del *laborador* porque considera que el movimiento de su cuerpo en su actuar, está enteramente marcado por el ritmo biológico de su trabajo¹⁹⁷. De los actos puramente biológicos no emergen espacios para el pensamiento. Tanto ARENDRT como WEIL en la primera parte mostraron como los tiempos marcados por la industria moderna podrían considerarse un ritmo también puramente biológico en la medida en que solo respondían a la lógica de la pura fuerza de trabajo, donde la mente parecía no tener cabida. Este parámetro se hacía extensivo a todos los trabajos en la categoría de utilidad, como subordinación a la medida de la productividad de todo lo existente: el ritmo de la producción no da espacio a la posibilidad de realizar lo humano, la fuerza del trabajo es sencillamente expropiada.

Sin embargo, se ha observado ya que la velocidad de los ritmos había sido causada de forma externa (proceso de la razón, la utilidad), y no por el mismo trabajo realizado: «la mecanización fue algo que se impuso desde fuera a la fuerza del trabajo y no el resultado de un proceso en el seno mismo del movimiento obrero [...] de esta manera, el progreso tecnológico llegó a parecer inseparable de la dominación ajena»¹⁹⁸. La programación de los ritmos fue un invento de F. W. Taylor en su laboratorio, donde el objeto era precisamente un *cambio de manos* del dominio del trabajo¹⁹⁹.

Sin duda la esclavitud o embrutecimiento en un sentido absoluto (*animal laborans*) consiste en una clausura de todo el ser humano en su fatiga, en su solo ser fuerza de trabajo; allí no domina ni los movimientos de su cuerpo. La cuestión decisiva es si eso *realmente* puede ocurrir en los hombres en la realización normal del trabajo (no expropiado). SENNETT, demuestra este *sentido subjetivo* (algo más de lo técnico) de todo trabajo al observar meticulosamente la utilización de cualquier instrumento. Ciertamente constata que en la utilización del instrumento, hay un primer momento

¹⁹⁵ JUAN PABLO II, *Laborem Exercens*, Paulinas, Madrid, 1981, c. II, §6.

¹⁹⁶ Ernst JÜNGER, *El trabajador*, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 147.

¹⁹⁷ Hannah ARENDRT, o. c., p. 134. Dice estar siguiendo el esquema griego, presente en PLATÓN (Cf. *Republica*, o. c., 590c).

¹⁹⁸ Richard SENNETT, *El Artesano*, o. c., p. 137

¹⁹⁹ *Vid. supra*, Nota 128.

de pura fuerza, en la que el trabajador es *como cosa*; consiste en un estar «absortos en algo, que ya no somos conscientes de nosotros mismos, ni siquiera de nuestro yo corporal»²⁰⁰. Resulta ilustrativa la expresión de POLANYI de *conciencia focal*: «cuando dejamos caer el martillo no sentimos que su mango nos ha golpeado la palma, sino la cabeza ha dado en el clavo [...] De la sensación en la palma de la mano tengo una conciencia subsidiaria, que se da integrada en mi conciencia focal de clavar un clavo»²⁰¹.

No obstante, SENNETT observó que, en un segundo momento, el permanecer en ese tipo de conciencia, en el ser como cosa, no le permitía a los trabajadores realizar la operación del modo más adecuado, *hacer bien* su trabajo; comentando la experiencia de una sopladora de vidrio sostiene lo siguiente:

Se dio cuenta de que el problema estaba en no abandonar ese momento de “ser en una cosa”. Para trabajar mejor, descubrió, necesitaba anticipar en qué se convertiría el material inmediatamente después, como etapa todavía-no-existente de su evolución. Su instructor llamaba a esto simplemente “estar tras la huella”; ella, con mentalidad más filosófica, comprendió que estaba implicada de un proceso de “anticipación corporal”, siempre un paso por delante del material.²⁰²

Esta anticipación como conciencia diferente a la *focal* se explica en SENNETT en el concepto de *conciencia material*: «todos sus esfuerzos por lograr un trabajo de buena calidad dependen de su curiosidad por el material que tiene entre las manos»²⁰³. Este es propiamente el diálogo que tiene todo trabajador con las prácticas de su trabajo, con el cómo hacer mejor su trabajo, que incluía la definición de artesano; es el *pensar* del artesano: «existe una propiedad reflexionante en [toda] la materia»²⁰⁴. Esta experiencia, en mayor o menor grado, es difícilmente excluible de cualquier trabajo que no se haya *cambiado totalmente de manos*, si es que eso es posible.

Para los antropólogos esta es precisamente la diferencia cualitativa entre el animal y los primeros vestigios de humanidad: «el instrumento no se identifica ya con un

²⁰⁰ Richard SENNETT, *El Artesano...*, o. c., p. 215. La expresión *ser como cosa* la toma de MERLEAU-PONTY en *Fenomenología de la percepción*.

²⁰¹ Michael POLANYI, *Personal Knowledge*, citado por SENNETT en *El Artesano...*, o. c., p. 215.

²⁰² Richard SENNETT, *El Artesano...*, o. c., p. 216.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 150.

²⁰⁴ Simone WEIL, o. c., p. 311. Todo este capítulo es una bella descripción de esta forma de la realidad material.

órgano, como en los animales [...] el instrumento puede considerarse humano cuando revela una capacidad proyectual y asume un significado»²⁰⁵. Esta capacidad de proyecto, indica una capacidad abstractiva, reflexiva en el sentido que se ha expuesto antes: «el quehacer del animal permanece limitado a un determinado contexto vital [...] el ser humano, por el contrario, entiende el conjunto de sentido y avanza de una relación fin-medio a otra. El ámbito objetual al que se dirige su conocer y su actuar se ensancha constantemente»²⁰⁶.

Lo característico del hombre es su *pensar* que tiene una implicación directa en el quehacer del hombre: consiste en una anticipación del bien de lo que se hace y en un proyecto como se articula aquel bien en lo que se hace; «construir es propiamente habitar»²⁰⁷ y el trabajo es siempre este construir en tanto en que su pensamiento esté habitando el mundo al superar el *ser como cosa*. Es en este sentido que todo trabajo es una creación, porque en lo que se hace, se está trayendo al ser de cualquier realidad del mundo –desde el suelo *bien* limpiado hasta demanda judicial *bien* redactada– algo que antes sólo estaba en el pensamiento. De este modo se ha visto como desde la fatiga, desde su reflexividad, el hombre traza la forma humana del trabajo en la medida en que deja en él una huella más amplia que la de la pura fuerza.

2.2. Las obras en la *Economía de la permanencia*²⁰⁸

Pero ahora, habiendo aprendido oficios gracias a Hefesto, famoso por su ingenio, con holgura, en tanto se suceden los años, su vida pasan sin cuidado, en sus propias casas

HOMERO, *Himno a Hefesto*

En el epígrafe anterior, había sido inevitable cierta conexión del trabajo humano con la ciudadanía: la sociabilidad como capacidad de relación con los otros

²⁰⁵ Fiorenzo FACCHINI, *Discontinuità culturale, adattativa e ontologica tra uomo e animale in una visione evolutiva*, en VVAA, *Complestpa, Evoluzione, Uomo*, Jaca Book, Milán, 2011, p. 169. (texto original: «Lo strumento non si identifica più in un organo, come negli animali [...] lo strumento può considerarsi umano quando rivela una capacità progettuale e assume un significato»).

²⁰⁶ Romano GUARDINI, o. c., pp. 613-4.

²⁰⁷ Martin HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar*, en *Conferencias...*, o. c., p. 130.

²⁰⁸ La expresión es de Ernst F. SCHUMACHER, o. c., p. 29.

comienza en la experiencia de la creación en el trabajo²⁰⁹. Del mismo modo, en este himno homérico a Hefesto, divinidad de los artesanos, lo entregado por la divinidad a los hombres (los oficios) constituye también el origen de la civilización: «Hefesto, [influye] en el artesano como dador de paz y productor de civilización»²¹⁰; la artesanía «sacó a la gente del aislamiento, [...], para los primeros griegos el oficio y la comunidad eran indisolubles»²¹¹. Si lo creativo llevaba la necesidad a una medida más allá de la mera tierra, esta conexión entre trabajo y ciudadanía debe tener un sitio también en ese lugar, más allá de la mera colaboración instintiva por el beneficio.

PLATÓN, en la misma obra citada antes, encuentra la conexión entre la creación poética y la comunidad en el *eros*. El *eros* (*amor*) es el fondo de los diferentes discursos de la obra, y por tanto, el contexto en él debe ser situada *la creación*, que se ha posibilitado aquí para todo trabajador. Así, si para el filósofo griego «el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien»²¹², la idea de creación (poesía) debe tener cierta conexión con este anhelo de eternizar el bien. El bien platónico tiene un eminente significado político: PLATÓN, aquí y en toda su obra, no está preocupado por otra cosa que por «el establecimiento de toda comunidad sobre la idea de que lo que une a los seres humanos unos con otros es la norma y la ley de un bien supremo impreso en el alma, bien supremo que mantiene unido al mundo de los hombres y al cosmos entero»²¹³. La clave para la comprensión platónica de la creación se encuentra por tanto en la relación de esta con el bien. SENNETT y WEIL ya han abierto camino al indicar que *lo bueno* de lo hecho por el trabajador tiene que ver con la capacidad de haber creado en el sentido de anticiparse y proyectar.

En ese sentido, en el contexto de *El Banquete*, el *eros* no es una divinidad sino un *daimón*; esto es, una «entidad metafísica cósmica intermediaría entre los dioses y

²⁰⁹ Debe señalarse que esta es la premisa más importante de la encíclica de JUAN PABLO II ya citada, a la cual esta segunda parte debe su esquema: la centralidad del trabajo obliga a una prioridad del trabajo en la construcción del orden social (cf. o. c., C. III, §13).

²¹⁰ Richard SENNETT, *El Artesano*., o. c., p. 34.

²¹¹ Indra KAGIS, *Socrate's Ancestor: An Essay on Architectural Beginnings*, cita en Richard SENNETT, *El Artesano*., o. c., p. 34.

²¹² PLATÓN, *El Banquete*, o. c., 206b.

²¹³ Werner JAEGER, *Paideia*, FCE, México DF, 1987, p. 566. JAEGER conecta esa idea del amor y de la reproducción del amor en PLATÓN con el concepto de *philautía* de ARISTÓTELES, en torno a la cual también se fundamenta la comunidad (los diferentes grados de amistad).

los hombres»²¹⁴. Por tanto, la función política del amor es precisamente el impulso a la conexión entre la tierra y el cielo. Lo humano del trabajo se encontraba en la capacidad humana de ir más allá de la mera necesidad; del mismo modo, lo político del *eros* está en su invitación a ir más allá de la mera tierra. El amor como impulso político hacia lo divino constituye una opción política: del mismo modo que el buen hacer del trabajador, el bien supremo sobre el que reposa la comunidad está también en ese más allá de la mera tierra. En ese sentido, el *eros* tiene la función política de impulsar a los hombres a levantar la comunidad donde se albergue a los hombres *qua* *hombres*; esto es por la peculiaridad que les es propia, por su medida: el *eros* es el impulso a conocer el bien para poder realizarlo.

Por tanto, si el *eros* es el impulso que lleva al hombre a realizar la medida entre el cielo y la tierra construyendo un mundo que albergue a los hombres, debe comprenderse cuál es la peculiaridad de ese mundo; esto es, cuál es la *forma* en la que el bien consigue permanecer en lo real. La respuesta de PLATÓN es clara: «la potencia del bien se ha refugiado para nosotros en la naturaleza de lo bello»²¹⁵: las cosas son bellas porque en ellas (realmente) habita de algún *modo* el bien supremo de los hombres; porque están bien hechas. La belleza de lo creado por el hombre consiste en hacer permanecer el bien; realizar lo humano es, como ya había advertido SENNETT, hacer las cosas *bien*. En ese sentido, lo que hace el trabajador es aquí «una procreación de la belleza, [...] según el alma»²¹⁶. La belleza de las cosas (su bondad) consiste en su permanecer, lo humano habita entre el cielo y la tierra, porque al imprimirse en lo hecho sobrevive a la necesidad. Pero, ¿qué significa este crear que permanece (pro-crear) en el sentido subjetivo del trabajo, de qué forma permanece? O dicho de otro modo ¿de que manera lo hecho (trabajo en sentido objetivo) acoge realmente la creatividad humana?²¹⁷

En esta respuesta no se juega únicamente el sentido de este argumento, sino el nacimiento mismo del ideal helénico: «En la fórmula “apropiarse de la belleza”, se

²¹⁴ Nota 95 del Traductor, a *El banquete*, o. c., 202e, p. 248. Tal y como lo explica PLATÓN en esta obra, el *eros* es una entidad intermedia ente la no divinidad (porque no es la belleza en sí) y la divinidad (la belleza en sí).

²¹⁵ PLATÓN, *Filebo*, en *Diálogos*, vol. VI, o. c., 64e.

²¹⁶ PLATÓN, *El Banquete*, o. c., 206b. Cf. Simone WEIL, o. c., pp. 311 y ss.

²¹⁷ Aquí vuelven a encontrarse los planteamientos de SENNETT y ARENDT, pues para esta precisamente la labor se caracteriza por producir productos para el consumo; esto es, para ella la los productos de la labor se caracterizan por estar destinados exclusivamente a la supervivencia, por agotarse en ella (Cf. Hannah ARENDT, o. c., p.134.).

halla expresado con claridad única el íntimo motivo de la *areté* helénica [...]. Es la subordinación de lo físico a una más alta “belleza”²¹⁸. Así, como ya se había subrayado respecto del trabajo, las cosas acogen la creatividad humana sólo en la medida en que en ellas prime la creatividad sobre la materia en la que se ha impreso: existe «una sola cosa que hace soportable la monotonía, una luz de eternidad: es la belleza. [...*Es e*] único caso en el cual la naturaleza humana soporta que el deseo del alma se dirija no hacia lo que podría ser o lo que será, sino hacia lo que existe»²¹⁹. El trabajo bien hecho, es lo que hace perdurar en el tiempo la belleza; la *pro-creación*, implica un mantener viva (re-producir) la verdad humana que está más allá de la supervivencia. La producción del artesano, su creación de la realidad buena es para el pensamiento griego en el fondo un re-producir el bien de la comunidad, en el sentido de darle espacio y tiempo en la comunidad. Es de este modo como puede entenderse el trabajo como anhelo de belleza²²⁰.

El *buen hacer* del artesano le ha permitido realizar su humanidad más allá de la necesidad, pero al proceder de este modo ha hecho algo (creado, *esenciado*), ha traído al ser una cosa completamente nueva, cuya forma humana evita que pueda ser simplemente consumida²²¹; en ese sentido el trabajo es, «forma de poder metafísico»²²², es decir, una fuente de sentido trascendente, más allá de lo meramente físico: el trabajo como trascendencia es «la relación que conduce de un

²¹⁸ Werner JAEGER, *o. c.*, p. 29. Este ideal significa en el mundo homérico, la heroicidad, la entrega de la vida por un ideal humano más alto que la vida misma: se trata de aquellos actos que por su naturaleza más alta permanecen en el recuerdo del pueblo, lo que en la práctica significa que permanecen como ideal moral; esto es, los héroes crean la belleza cuando sus actos generan el espacio para un comportamiento como pueblo, para una convivencia por razones más altas que la mera cooperación por necesidad (Cf. *Ibíd.*, pp. 48 y ss) . Sin embargo, ya HESÍODO intenta introducir dicho ideal en la entrega al esfuerzo cotidiano del campesinado, aunque que no implica inmediatamente la muerte (Cf. *Ibíd.*, pp. 67 y ss.). ARENDT sin embargo sostiene que HESÍODO elogia la vida hogareña, que para un griego ya es decir mucho, y no la labor, que consideraba propia de esclavos (Cf. Hannah ARENDT, *o. c.*, p. 149, nota 8).

²¹⁹ Simone WEIL, *o. c.*, p. 309.

²²⁰ «Todo *eros* espiritual es procreación, anhelo de eternizarse a uno mismo en una hazaña o en una obra amorosa de propia creación que perdure y siga viviendo en el recuerdo de los hombres. Todos los grandes poetas y artistas han sido procreadores, y lo son también en el más alto grado, los creadores y modeladores de la comunidad estatal y doméstica»; Werner JAEGER, *o. c.*, p. 581.

²²¹ Los primeros instrumentos considerados humanos, a diferencia de los animales, nunca se consumen con el uso. Cf. FACCHINI, *o. c.*, p. 169.

²²² Ernst JÜNGER, *o. c.*, p. 113.

ente cambiante a un *ente en reposo*»²²³, permitiéndole permanecer. De todo ello se sigue que la creatividad humana, la espontaneidad del trabajo en sentido subjetivo, tiene una eminente función comunitaria: en lo que ha hecho *bien* ha comunicado su humanidad y de este modo la ha dejado perdurar; «la técnica no es, pues, un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto [...] es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad»²²⁴. Todo trabajo implica en ese sentido la transmisión y conservación de la verdad humana través del mundo del trabajo; lo hecho por un hombre es cualitativamente diferente a lo hecho por los más altos primates.

Por tanto, el sentido de procreación del *eros* completa el sentido humano del esfuerzo del trabajo: «el trabajo no es, por tanto, actividad en general, sino que es la expresión de un ser especial»²²⁵. Entonces, la primicia de la belleza sobre lo meramente físico significa que «el trabajo debe tender *en toda la medida de sus posibilidades* a constituir una educación»²²⁶; es decir, a constituir «el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad espiritual [...]. El hombre sólo puede propagar y conservar su forma de existencia social y espiritual mediante las fuerzas por las cuales la ha creado, es decir, mediante la voluntad consciente y la razón»²²⁷. El ámbito de la instrumentalidad que es la fuerza propagadora de la especie humana tiene su especificidad frente a la animalidad en «su capacidad de asumir un valor simbólico»²²⁸; si lo «simbólico es lo que da que pensar»²²⁹, con cada creación se transmite el pensamiento humano que ha hecho el trabajo manteniéndolo vivo. A esto es a lo que SENNETT llama *presencia* en las cosas de la *conciencia material* del hombre²³⁰.

²²³ Martin HEIDEGGER, *Hacia la pregunta del ser*, en Ernst JÜNGER y Martin HEIDEGGER, *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 90.

²²⁴ Martin HEIDEGGER, *La pregunta...*, en o. c., p. 15.

²²⁵ Ernst JÜNGER, *El...*, o. c., p. 90.

²²⁶ Simone WEIL, o. c., p. 69.

²²⁷ Werner JAEGER o. c., p. 3.

²²⁸ Fiorenzo FACCHINI, o. c., 169.

²²⁹ Paul RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, p. 699.

²³⁰ Richard SENNETT, *El Artesano...*, o. c., pp. 163 y ss. Un ejemplo de este concepto es el reproducido por el imperio romano: «Apenas las legiones romanas capturaban un territorio, los ingenieros romanos comenzaban a construir una ciudad según el modelo de la metrópolis. Era un imperio hecho de ladrillo [...] Hasta las construcciones más profanas estaban cubiertas por una capa de significados que hacían referencia a los orígenes y los dioses de Roma; la tecnología era inseparable de la religión [...] todo edificio tenía un significado político [...hasta] las casas de los barrios pobres en Roma» (*Ibid.*, pp. 166-7).

No obstante, no debe pasarse por alto una cuestión: la razón por la que el trabajo (su actividad creativa, su habilidad) constituyen la experiencia original de las habilidades sociales²³¹ no aparece exclusivamente al final del proceso. Al contrario de lo que pensaba la modernidad, con lo explicado hasta ahora se demuestra que la relación entre los hombres no acontece sólo a través de las cosas; existe un espacio intermedio entre la cosa y el hombre que trabaja con ella, un espacio simbólico en el que poder pensar (anticipación y proyección; *simbolismo funcional*) que no sólo no excluye a los otros, sino que parece no poder desprenderse de ellos desde un punto de vista fenomenológico:

El artefacto asume en su objetividad, una referencia a una idea, a un propósito imaginado por la persona que lo está manipulando y forma parte de un complejo de actividades y de un sistema de relaciones de la vida social [...] El simbolismo funcional está conectado con la supervivencia del individuo y del grupo. También el simbolismo social está conectado con la supervivencia individual y la preservación del grupo; incluye las metas del simbolismo funcional, pero lo excede, situándolo en el plano biológico-social. El simbolismo espiritual trasciende ambas esferas de los fines simbólicos y sociales²³²

El espacio ofrecido en la anticipación y proyección (creatividad), a la vez que niega la transformación meramente forzosa e inmediata de la cosa, implica un diálogo con las diferentes posibilidades simbólica de la materia de trabajo –*metamorfosis de la conciencia material* (SENNETT)²³³– y en ese sentido puede incluir a los otros: «el productor mantiene discusiones mentales con los materiales mucho más que con otras personas; pero no cabe duda de que las personas que trabajan juntas hablan entre sí sobre lo que hacen»²³⁴. En ese sentido la separación entre razón y fuerza –*cabeza y mano* (SENNETT)– introducida por la modernidad, donde la razón externa organiza utilitariamente el proceso productivo, acarrea no sólo problemas sobre la habilidad individual, sino para la práctica de la habilidad conjunta²³⁵.

²³¹ Cf. Richard SENNETT, *Juntos*, Anagrama, Barcelona, 2012, p. 183.

²³² Fiorenzo FACCHINI, *Symbolism in Prehistoric Man*, Coll. Antropol. 24 (2000) 2, p. 544 (Texto Original: «*The artifact assumes a meaning in its objectivity, a reference to an idea, to a purpose imagined by the person who manufactured it, and it is part of a complex of activities and of a system of relations that form the social life [...] Functional symbolism is connected with the survival of the individual and of the group. The purpose of social symbolism is also individual and group preservation; it includes the aims of functional symbolism, but exceeds it, being placed on a biological-social plane. Spiritual symbolism goes beyond the sphere of both functional and social purposes*»).

²³³ Richard SENNETT, *El Artesano...*, o. c., p. 18.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 18.

²³⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 62. y también *vid supra* p. 44.

Aquí adquiere un significado determinante la conexión entre creación y procreación de la belleza, donde su separación y su ordenación temporal es fenomenológicamente imposible²³⁶. Toda creatividad se da siempre en un contexto cultural; que como muestra más concreta tiene su tipo intercultural proliferación de los *talleres*, entendidos como «espacio productivo en el que las personas tratan cuestiones de autoridad [*patrones y formación, trabajo no autosuficiente*] en relaciones cara a cara»²³⁷ referidas al trabajo. En ese sentido la capacidad de creación individual es concomitante a los patrones de trabajo. Si la capacidad de pensar, de simbolizar las cosas, define también la sociabilidad del hombre²³⁸, la humanización del trabajo que acaece por la posibilidad de su capacidad creativa es inescindible de su relación con los otros: «las capacidades de nuestro cuerpo para dar forma a las cosas físicas son las mismas que se inspiran en nuestras relaciones sociales»²³⁹.

Este es el punto fundamental en la diferencia de SENNETT y ARENDT, pues es desde aquí desde donde precisamente puede hablar aquel de pensamiento en la experiencia de cualquier buen hacer laboral: la forma en que el crear es procrear, esto es, la forma en que lo creativo permanece en el mundo no consiste sólo en una hacer durar la cosa en el mundo (ARENDT)²⁴⁰, sino en permanecer como patrones de trabajo, como profesión, con independencia del objeto sobre el que versen. Quizás el ejemplo más significativo sean las artes culinarias, donde la velocidad con que desaparecen del mundo es ciertamente el ritmo biológico de la alimentación, pero donde el buen hacer del cocinero provoca en la alimentación una diferencia cualitativa humana²⁴¹.

Al mismo tiempo, esta posibilidad ofrece otros motivos que el utilitarismo moderno a la relaciones entre trabajadores y a los motivos de producción que el consumo y el

²³⁶ Cf. Fiorenzo FACCHINI, *Discontinuità...*, o. c., pp. 170-1.

²³⁷ Richard SENNETT, *El artesano*, o. c., p. 73.

²³⁸ ARISTÓTELES, *Política*, CEC, Madrid, 1983, 1253a13 y ss.: «la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre [...], y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad»

²³⁹ Richard SENNETT, *El artesano*, o. c., p. 356.

²⁴⁰ «Los productos de la labor, los productos del metabolismo del hombre con la naturaleza, no permanecen en el mundo lo bastante para convertirse en parte de él»; Hannah ARENDT, o. c., p. 134.

²⁴¹ Cf. Richard SENNETT, *El artesano*, o. c., pp. 221 y ss.

intercambio egoísta; es en este sentido que el buen hacer profesional está en el origen de la ciudadanía, como origen de la capacidad de bien. En ese sentido el trabajo entendido como obra humana no constituye exclusivamente una realización del bien humano en sentido individual, sino de realización conjunta en el encuentro y diálogo con los otros²⁴².

En definitiva es el anhelo de belleza lo que da espacio a la creatividad humana y, en ese sentido lo que restaura la comunidad. Ciertamente este planteamiento se presiente como *económicamente inviable*; de entrada, como señala KEYNES, en el planteamiento del capitalismo actual la belleza se contrapone a la fabricación y a la productividad (propagación de la *cultura capitalista*): «debemos aparentar con nosotros y con los demás que lo bello es sucio y lo sucio es bello, porque lo sucio es útil y lo bello no lo es»²⁴³. Como se deduce de todo lo dicho hasta ahora, la razón de ello está en que la economía capitalista constituye también una forma de poder metafísico (forma cultural) y por lo tanto forma una realidad: «en la óptica consumista sólo los valores de mercado son valores socialmente relevantes»²⁴⁴; como se ha visto, si se aceptan estos valores en un sentido absoluto (materialismo) «el mundo viviente no tiene otro significado que el de ser una cantera para la explotación»²⁴⁵. Así, como símbolo del trabajo moderno, la técnica moderna es como toda técnica una forma de crear; pero, como ya se ha visto, lo es de una manera propia: crea las cosas en cuanto que «existencias» y «emplaza a la Naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculable de antemano»²⁴⁶. Para la cultura capitalista la permanencia en el tiempo es en definitiva una opción por la preeminencia de lo físico sobre lo pensante.

Sin embargo, de la forma en que se ha significado aquí el trabajo se sigue que la equivalencia entre belleza e inutilidad y la de sus contrarios trazada por KEYNES es totalmente falsa; de hecho, de algún modo era él consciente de que dicha equivalencia no podría durar mucho, cuando en 1930 sostenía que «preferimos lo bueno a lo útil» pero que «la hora para todo esto no ha llegado todavía. Por lo

²⁴² ARENDT sostiene que precisamente en el momento de trabajo se está sólo ante la materia de trabajo (o. c., pp. 237 y ss.). Pero la razón por la que afirma esto es que no contempla el diálogo con otros que está presente en dicho trabajo.

²⁴³ John M. KEYNES, citado por Ernst F. SCHUMACHER, o. c., p. 85.

²⁴⁴ Angelo SCOLA, *Una nueva laicidad*, Encuentro, Madrid, 2011, p. 134.

²⁴⁵ Ernst F. SCHUMACHER, o. c., p. 96.

²⁴⁶ Martin HEIDEGGER, *La pregunta...*, o. c., p. 17.

menos durante otros cien años debemos simular que lo bello es sucio»²⁴⁷. La razón de la falsedad de esta equivalencia ya se ha expuesto al evidenciar como el sistema económico y sus métodos de alta productividad anulaban la posibilidad de pensar: «el sistema industrial moderno, con toda su sofisticación intelectual, consume las bases sobre las cuales se ha levantado»²⁴⁸. Ciertamente, la técnica moderna emplea la ciencia natural exacta; razón por la cual «surge la apariencia engañosa de que la técnica es ciencia natural aplicada»²⁴⁹ (no una metafísica, sino una mera física): «la ciencia y la ingeniería producen “el saber como”, [...*que*] no es nada en sí mismo, es un medio sin un fin, una mera potencialidad [...] como un piano no es música»²⁵⁰. Sin embargo, tal y como señalaba HEIDEGGER:

Esta apariencia podrá seguir imponiéndose mientras no se pregunte por el porvenir esencial de la ciencia de la época moderna o, incluso, por la esencia de la técnica moderna [... *por cuanto esta*] amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir de lo oculto más originario²⁵¹.

Dicho de forma más sencilla, si la forma de entender la fabricación por parte de SENNETT es correcta, la capacidad de pensar en la funcionalidad de las cosas que se producen puede estar perdiéndose lo que puede llevar a un agotamiento del sistema. Al contrario de lo que pensó la modernidad y lo que aparenta el enorme desarrollo de la economía capitalista, el servicio al hombre prestado por las cosas producidas nunca pudo aparecer sin el anhelo de belleza, sin el anhelo de un servirse de la tierra más allá de la mera supervivencia: «el ser del útil consiste sin duda en servir para algo. Pero este mismo servir para algo descansa en la plenitud de un más esencial ser del útil. Vamos a llamarlo el “ser de confianza”. [...] El servir para algo del útil sólo es, en rigor, la consecuencia esencial del ser de confianza»²⁵². Lo que HEIDEGGER llama el *ser de confianza* de las cosas –concepto parecido al espacio simbólico de la conciencia material, del hombre que habita las cosas con su pensar– no es otra cosa que el espacio simbólico funcional desde donde las cosas

²⁴⁷ John M. KEYNES, citado por Ernst F. SCHUMACHER, o. c., p. 22. Quizá su cálculo fue bastante aproximado teniendo en cuenta la crisis económica de europea 85 años después; aunque, sorprendentemente, lo que él preveía que llegaría era la posibilidad de salir «fuera del túnel de la necesidad económica» (*Ibíd.*).

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 19.

²⁴⁹ Martin HEIDEGGER, *La pregunta...*, o. c., p. 30.

²⁵⁰ Ernst F. SCHUMACHER, o. c., p. 69.

²⁵¹ Martin HEIDEGGER, *La pregunta...*, o. c., p. 30.

²⁵² Martin HEIDEGGER, *El origen de la obra de arte*, en Martin HEIDEGGER, *Arte y Poesía*, FCE, Buenos Aires, 1992, pp. 60-1.

útiles eran pensadas. En ese sentido, incluso en los mayores signos de futilidad de la funcionalidad de los objetos del mundo consumista, aparece de algún modo la búsqueda de este ser de confianza, esa permanencia en el tiempo que acoja el seguir utilizando cosas en el mundo:

No es posible reducir el consumo oneroso a la mera búsqueda de voluptuosidad y de distinción social [...] Desde la espiral desenfadada de lo transitorio se desarrollan en nuestros días la afición por las raíces y por la "eternidad". Así, una sorda necesidad "espiritual" sigue subyaciendo si quiera de manera ambigua en nuestra relación con el lujo: la necesidad de sustraerse a la inconsistencia de lo efímero y de tocar un suelo firme, sedimentado, donde el presente se carga de referente duradero²⁵³.

Del mismo modo que la acción impregnaba el trabajo de un sentido subjetivo sin el cual el sentido objetivo perdía su fuerza, aquí el anhelo de belleza desdobra constantemente la categoría de utilidad. Belleza y utilidad nunca pueden ser plenamente contrapuestas, en tanto en cuanto dicha utilidad sea referida al hombre. La apuesta materialista tan puede dar prioridad a lo material sobre la belleza, pero no puede nunca eliminar el *anhelo de belleza*; que, por otro lado, es lo único que hace que el mundo humano pueda seguir siendo tal, por cuanto mantiene la posibilidad de lo funcional, pese a la destructividad del materialismo ya mostrada en la primera parte. En ese sentido, el trabajo, desborda la unidireccionalidad que el mundo moderno había a los intercambios a través de la categoría de utilidad. Ello «no significa renunciar a ese mundo [*lo meramente útil*] sino subordinarlo a una reivindicación de dominio de índole más amplia»²⁵⁴ que su profundidad en el *ser de confianza*. Dicho de otro modo, se trata de que la lógica del trabajo descrita en esta segunda parte tenga la primacía sobre la lógica del capital (utilitarismo)²⁵⁵, donde «la productividad se obtendrá casi como un subproducto»²⁵⁶. Si se renuncia a algo con ello es a que toda la economía solo pueda constituir crematística, pero no a la economía en sí²⁵⁷.

²⁵³ Gilles LIPOVETSKY, en Gilles LIPOVETSKY y Elyette ROUX, *El lujo eterno*, Anagrama, Barcelona, 2004, p. 97.

²⁵⁴ Ernst JÜNGER, o. c., p. 36.

²⁵⁵ JUAN PABLO II, o. c., c. III, §13.

²⁵⁶ Ernst F. SCHUMACHER, o. c., p. 223.

²⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, o. c., libro I, c. 8 y 9.

Ciertamente, como ha señalado FISHER, para occidente «es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo»²⁵⁸. Pero precisamente por constituir la preeminencia de la belleza una opción que opera desde el trabajo, no se trata de ofrecer el proyecto de un sistema en el sentido moderno, alternativo al capitalista: «no hay “soluciones finales” a esta clase de problema. Solo hay una solución viva obtenida día a día sobre la base»²⁵⁹ del reconocimiento de la prioridad del trabajo humano. En todo caso, hablar de un sistema sólo podría llegar a tener cierto carácter sistemático como un resultado de una modificación paulatina de medio ambiente de las relaciones económicas y no como impulso general. Por cuestiones de espacio, no es posible entrar a explicar ejemplos concretos de esta forma de proceder²⁶⁰, sin embargo sí que es posible presentar dos polos en torno a los cuales los intercambios económicos se ensanchan más allá de la mera utilidad definiendo la *economía de la permanencia*: la empresa como obra (lugar de trabajo) y las compraventas.

En cuanto al lugar de trabajo, ya se ha significado al definir el taller cuál era su espacio propio: al contrario de lo que pensaba la ciencia económica moderna, los trabajadores no se presentan unos a otros como fuerzas abstractas (no individualizables²⁶¹) acumulables en cuanto que fuerzas en un colectivo a través del contrato laboral; la verdadera conjunción de los trabajadores, como se ha visto, acontece en el espacio que el pensar ha antepuesto como premisa a cualquier actividad laboral. Ciertamente el contrato laboral, con elenco de derechos y deberes, y el organigrama de la empresa preparan los límites formales en los que debe acontecer el trabajo y favorecen en él cierta dirección, pero el trabajo en los términos en que se ha referido no puede ser sustituido por esa formalidad. Especialmente en «momentos de crisis como éste dejan al descubierto la fragilidad de la organización formal y, en consecuencia, la fortaleza de la colaboración informal»²⁶². Lo que prima en el taller, donde se trabaja por ofrecer una funcionalidad en el sentido que sea, es precisamente el *ser de confianza*.

El ser de confianza que precedía a la mera utilidad no estaba definido en ningún caso como la sola seguridad económica del contrato laboral (una materialidad); sino

²⁵⁸ Mark FISHER, *Capitalist Realism*, O Books, Winchester, 2009, p. 1. (Texto original: «*It's easier to imagine the end of the world than the end of capitalism*»).

²⁵⁹ Ernst F. SCHUMACHER, o. c., p. 223.

²⁶⁰ Cf. William T. CAVANAUGH, *Ser consumidos*, o. c., pp. 55 y ss; también CDO (<http://www.cdo.it/>).

²⁶¹ Cf. Hannah ARENDT, o. c., p. 238.

²⁶² Richard SENNETT, *Juntos*, o. c., p. 219.

como el espacio asegurado por el pensar, por el diálogo con los otros y con la materia. En ese sentido lo que ofrece al trabajador la posibilidad de realizar un buen trabajo es la primacía de la belleza, que más que suceder a través de las condiciones contractuales se cuele entre ellas: «el vínculo de confianza, como hemos visto, se desarrolla informalmente en las grietas de las burocracias a medida en que la gente aprende de quien puede aprender»²⁶³. El «impulso a hacer un buen trabajo puede dar al sujeto un sentido vocacional [*sentido a su vida*]» y en la empresa se hace posible cuando «se promueve habilidades sucesivas, sobre todo a través del reciclaje laboral»²⁶⁴ y cuando se evita el «el mal uso de la máquina [*que*] consiste en impedir que las personas aprendan con la repetición»²⁶⁵. Así, con D'ORS, puede describirse la empresa como obra del siguiente modo:

La empresa, bien entendida, no es nada más que una forma de cooperación de trabajo. Pues bien, si los trabajadores que están en una empresa no están destinados a producir [en el sentido capitalista], tampoco la empresa está destinada a producir, sino que la empresa es la forma de cooperación laboral, de servicios, que puede tener naturalmente un resultado de producción, pero éste no debe ser nunca el fin de la empresa; el fin de la empresa está en hacer digna la vida de los trabajadores y de sus familias. La empresa no es un instrumento de producción, sino un instrumento de relaciones humanas, de convivencia, de organización del trabajo²⁶⁶.

Por lo que se refiere a los intercambios, de nuevo en la categoría de utilidad con toda su profundidad, un intercambio queda transformado en el ser de confianza con respecto a la modernidad. A diferencia de los intercambios fomentados por ADAM SMITH, donde la funcionalidad marcaba la unidireccionalidad del consumo-beneficio, el ser de confianza se revela como posibilidad real del funcionamiento de economía en el sentido más funcional. ARISTÓTELES ya se había percatado que las verdaderas relaciones económicas no estaban en la relación oferta-demanda, sino en el «cruce de relaciones», donde en cada intercambio acaece una asociación por la igualdad a la que se llega en el acuerdo²⁶⁷. Para ARENDT, que aplica lo dicho por el estagirita al mundo moderno, la igualación del acuerdo acaece de un modo completamente

²⁶³ Richard SENNETT, *La corrosión...*, o. c., p. 148.

²⁶⁴ Richard SENNETT, *El artesano*, o. c., pp. 328 y 326.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 55. SCHUMACHER habla de que la ciencia debe pensar *máquinas con rostro humano*, donde se preserve la capacidad creativa (pensar y aprender); Cf. o. c., pp. 129 y ss.

²⁶⁶ Álvaro D'ORS, o. c., p. 442. D'ORS, en este artículo, analiza las consecuencias jurídicas de esta mentalidad. Ahora no es posible entrar comentarlas, pero sin duda constituyen una referencia.

²⁶⁷ ARISTÓTELES, *Ética...*, o. c., 1133a. La ley de oferta y de demanda esconde esta relación real entre vendedor y comprador reales y concretos, tras los grandes números de producción y consumo.

externo (dinero), con independencia de la individualidad del otro²⁶⁸. Sin embargo, si lo que prima en el intercambio es el ser de confianza y no lo funcional; en ese sentido las contraprestaciones del intercambio, igual que en el contrato laboral, no tienen por qué sustituir toda la relación producida en el intercambio: el ser de confianza, en el que lo que se tiene en cuenta es precisamente la individualidad del otro, es necesariamente previo a un mero intercambio puntual:

Soros reconoce que una relación organizacional es a la vez informal y formal; la confianza informal desempeña un papel importante en el mantenimiento de una relación, en particular cuando el empresario financiero o sus clientes están en apuros y necesitan que sus socios aflojen algo sus exigencias en materia de cobro de facturas o de provisión de crédito; la voluntad de hacerlo requiere a largo plazo, el vínculo personal²⁶⁹

Es cierto que el intercambio siempre puede hacerse teniendo en cuenta el puro beneficio (*mano invisible*), pero sólo la modernidad ha sostenido que sea su única dirección. De hecho, contra la idea de SMITH, NASH ya demostró la tensión que existe entre cooperación e interés, donde los que sólo buscan su máximo provecho acaban produciendo una situación de bajada de precio y reducen sus beneficios²⁷⁰. Por otra parte, MAUSS, en su obra *Ensayo sobre el don*, muestra la falsedad del carácter ineludible de la guerra de precios a un nivel social:

[En algunas culturas de polinesia, por ejemplo] Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el Mercado ocupa sólo uno de los momentos y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente. Estas prestaciones y contraprestaciones nacen de forma más bien voluntaria por medio de presentes y regalos, aunque; en el fondo, sean rigurosamente obligatorias bajo pena de guerra privada o pública²⁷¹.

Éste ámbito de gratuidad favorece un intercambio no beligerante, si se respetan sus fronteras: es el ser de confianza de las cosas mismas, la distancia respecto de las cosas generada por el trabajador, dentro de la cual se ha dado espacio a los otros en la producción y, presente en la cosa, se da espacio a los otros en el intercambio. Como se ha visto, la economía así vista consiste sencillamente en

²⁶⁸ Cf. Hannah ARENDT, o. c., p. 238.

²⁶⁹ Richard SENNETT, *Juntos*, o. c., p. 227.

²⁷⁰ Gregory MANKIW, *Principios de economía*, Paraninfo, Madrid, 2007, pp. 240-1.

²⁷¹ Marcel MAUSS, *Ensayo sobre los dones*, en Marcel MAUSS, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 160.

«prácticas económicas que mantengan una estrecha conexión con el capital, la mano de obra y las comunidades humanas, de manera que pueda tener lugar un verdadero discernimiento comunitario del bien»²⁷²; esta ordenación de la materia que deja espacio para que habiten los hombres –espacio de gratuidad y de confianza– constituye la prioridad de la belleza del trabajo sobre la materia. Como se ha podido mostrar «la gratuidad está en su vida de muchas maneras [*en el intercambio, en las cosas y en el proceso productivo*], aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad»²⁷³; esto es, pasa desapercibida por una preeminencia de lo físico sobre la belleza.

En definitiva, se percibe ya lo que se había señalado con FACCHINI; que lo funcional es un ámbito atravesado por lo social pero superado por ello; ese ámbito que antecede –no necesariamente en un sentido temporal, sino como posibilitante– a todo intercambio y a todo proceso productivo, ese espacio al que tiende la belleza (hacia el amor griego, *eros*), al que tiende la gratitud y la confianza de toda acción, es el espacio público o político. Este espacio que aparece desde la realidad del trabajo como espacio para el diálogo, como civilidad, es el lugar final de este recorrido.

2.3. Poder y subsidiariedad

Saben y no saben que acción es sufrimiento y sufrir es acción. Que ni el agente sufre ni el paciente obra. Pero fijos están ambos en una eterna acción, en una eterna paciencia a la que han de consentir todos [...] a fin de que subsista la trama

ELIOT, *Asesinato en la catedral*

A medida que se ha ido avanzando en la explicación, los conceptos de autores diferentes –o incluso dispares entre sí– se han ido exponiendo de forma sucesiva para representar la hondura que iba adquiriendo el espacio humano en el mundo; espacio que, por otro lado, el materialismo moderno había terminado por invisibilizar. La razón por la que no se ha entrado a precisar todas las diferencias de los conceptos es, como se ha señalado, que la intención era solo la de marcar dos series de

²⁷² William CAVANAUGH, *Ser consumidos*, o. c., p. 64.

autores que han contribuido en dos direcciones. Sin embargo, el motivo por el que aquí se detiene la explicación en torno a una diferencia de conceptos es porque, tanto filosófica como históricamente, en él y desde él se da el verdadero cambio de nivel. Se trata del paso que existe en este espacio del *ser de confianza* como espacio de amor ideal (el griego *eros*) al espacio de amor cristiano (*caritas*). Es un cambio de nivel porque en él se juega, como se ha intuido ya, el acceso de todos los hombres a la libertad.

La opción griega por la belleza, su preeminencia sobre lo físico, no constituye la culminante y definitiva apuesta por la libertad humana sobre la necesidad. Por mucho que pese a ARENDT, no lo hace por la sencilla razón de que no puede hacerlo, como se mostrará. Ni el materialismo ni el idealismo, tras haber explicado el sentido del mundo, cada uno a su manera, consiguen sostener por mucho *tiempo* el espacio para la acción, para el nuevo inicio que constituye la libertad humana. Sin embargo, la vía idealista que hasta ahora se ha empleado como tendencia de la dirección no niega este último paso, sino que quizás facilita su comprensión; porque la vía de la caridad, lejos de constituir un salto de fe, es lo que venía clamando desde un principio²⁷⁴. En ese sentido esta evolución debe ser analizada explícitamente.

La acción, entendida como libertad (la íntima capacidad de volver a empezar humanamente cualquier actividad, también el trabajo), se caracterizaba por espaciar un lugar de diálogo con la materia y con los otros. De este modo, la posibilidad de una libertad en el ámbito laboral se hacía depender, en un primer momento de la capacidad de acción: «la fuerza que requiere el individuo para cada proceso de producción pierde por completo su valor cuando la acción está en peligro, trátase de una fuerza intelectual o puramente material»²⁷⁵. Así mismo, se ha visto como toda

²⁷³ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, EDICE, Madrid, 2009, c. III, §34.

²⁷⁴ Esta es la razón por la que ni idealismo ni materialismo pueden constituir la filosofía cristiana que se presenta como la única tercera opción. Joseph RATZINGER habla de que vía cristiana, que es más cercana a la idealista (y que también se pregunta si en definitiva el materialismo no es ya una forma de idealismo), es una vía distinta precisamente por su capacidad de sostener el espacio para la libertad, por lo que podría llamarse filosofía de la libertad (Cf. *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 129 y ss.). De un modo análogo MILLBANK sostiene que «el carácter distintivo del cristianismo y su punto de contraste tanto con la antigüedad como con la modernidad se halla en su “reconciliación de la virtud con la diferencia” o de la *Sittlichkeit* con la libertad. Sólo porque permite la diferencia puede llevar a cabo la verdadera *Sittlichkeit*»; o. c., p. 561.

²⁷⁵ Hannah ARENDT, o. c., p. 216.

acción, por definición creativa, se da siempre dentro de un espacio social (procreación); toda acción «cae dentro de la ya existente trama de relaciones humanas»²⁷⁶. Y si bien la antropología no puede distinguir fenomenológicamente la actividad creativa individual de la procreativa colectiva, resulta evidente que las acciones individuales introducen al hombre en un mundo de otras acciones; el dejar espacio a su humanidad, personal y concreta expresada por medio de su actuar en cualquier actividad, de alguna manera dejaba espacio también al resto al mismo tiempo que dependía del espacio ofrecido por los otros:

Debido a que el actor se mueve siempre entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente un “agente”, sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente. Hacer y sufrir son las dos caras de la misma moneda y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos. Dichas consecuencias son ilimitadas debido a que la acción [...] actúa en un medio donde toda reacción se convierte en reacción en cadena, [... *pues*] la reacción, a parte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción [...] que establece relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras²⁷⁷.

Así, como señalaba ELIOT, la posibilidad de la libertad los situaba a todos en «una eterna acción, en una eterna paciencia a la que han de consentir todos [...] a fin de que subsista la trama»²⁷⁸. De este modo, la dependencia mutua ofrece la posibilidad de libertad, de acción y en ese sentido es poder: «el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, es potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan [...] La palabra misma [...] indica su carácter “potencial”»²⁷⁹. Sin embargo, el carácter potencial de esta dependencia mutua lo hace al mismo tiempo contingente: «el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan [...] El único factor material indispensable para la generación del poder es el vivir el pueblo unido»²⁸⁰.

De este modo, la preeminencia por la belleza había llevado a una precedencia de la amistad (confianza) sobre las relaciones meramente económicas y meramente laborales, precisamente para que estas fueran posibles: la permanencia de la economía era el aspecto de la condición material de la unidad del pueblo, por la que lo meramente funcional de la economía se sometía a la belleza. Aquí el *eros*

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 216.

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 218.

²⁷⁸ Thomas S. ELIOT, *Asesinato en la catedral*, Encuentro, Madrid, 2011, p. 17.

²⁷⁹ Hannah ARENDT, *o. c.*, p. 226.

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 226-7.

platónico conduce *en línea recta* hacia el concepto de *filía* (φιλία) aristotélico²⁸¹: «Sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes; hasta los ricos y los que tienen cargos y poder parecen tener necesidad [...] ¿o como podría tal prosperidad guardarse y preservarse sin amigos?»²⁸². Sin embargo, en el punto donde el pensamiento griego parece dar con la solución definitiva, está llegando en verdad ya a su límite; que pueda superarlo depende de la capacidad de desprenderse su esencial anclaje (*areté*) y seguir permaneciendo en el mismo concepto de amistad²⁸³. ¿A qué problema está realmente respondiendo el concepto de *filía*?

El problema fundamental al que se enfrenta en este último estado ya no es tanto la materia que se está sometiendo a la libertad humana, sino la posibilidad de su realidad una vez afirmado tan alto potencial: tal y como lo vieron ARISTÓTELES y PLATÓN, si la condición esencial de la libertad era la mutua dependencia, la cohabitación con otros, entonces la pregunta es si acaso esta libertad no era más un eufemismo de una necesidad de tipo social (interdependencia). El problema es por tanto, como señala ARENDT un problema inherente a la tradición de occidente y, por ello, es el mismo al que se enfrentaba HOBBS al principio de este trabajo: «ser capaz de comenzar algo nuevo y no poder controlar o incluso predecir sus consecuencias, casi parece obligarnos a sacar la conclusión de que la existencia humana es absurda»²⁸⁴. Si es que lo consigue ¿Cómo resuelve el la amistad aristotélica este problema? ¿De qué manera hace que el agente mantenga la libertad cuando es también paciente?

La solución está en la reciprocidad a la que lanza la categoría más alta de amistad; siendo tres las clases de amistad – utilidad, placer y virtud– y todas ellas recíprocas entre los que son amigos según el objeto de su amistad, la reciprocidad de las dos primeras es accidental por cuanto «no se quiere al amigo por ser quien es, sino porque procura en un caso utilidad y en otro placer»²⁸⁵. De este modo, la potencial libertad del hombre en estas dos no es soportada, sino sólo son soportados los actos que convengan al paciente. Este tipo de amistad ciertamente no genera un espacio real de acción, pues las acciones están comprometidas por el tipo de reciprocidad; por tanto, en poco o nada difiere del contractualismo moderno: en

²⁸¹ Cf. Werner JAEGER, *o. c.*, p. 565.

²⁸² ARISTÓTELES, *Ética...*, *o. c.*, 1155a.

²⁸³ La conexión de la belleza con la *areté* se ha mencionado antes; *vid. supra* p. 62.

²⁸⁴ Hannah ARENDT, *o. c.*, p. 255.

²⁸⁵ ARISTÓTELES, *Ética...*, *o. c.*, 1156a17-19.

ambos casos se estaría limitando toda acción al nivel más alto de estas amistades (placer o utilidad). Las consecuencias de ello ya se han observado y, precisamente por ello, el estagirita niega que en este tipo de amistad haya un espacio público real.

Por otro lado, «la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos»²⁸⁶. Esta amistad de los que son buenos en sentido absoluto, es sin duda, la que en un primer momento ha permitido reordenar la utilidad y el placer en favor de un bien más alto (belleza): «cada uno de ellos es bueno absolutamente hablado y bueno para su amigo, pues los buenos no solamente son buenos en sentido absoluto sino también útiles el uno para el otro; y así mismo agradables [...] los unos para los otros»²⁸⁷. La utilidad y el placer *humanos* sólo pueden ser ordenados racionalmente desde esta amistad. Sin embargo, al tiempo que nos da la solución, como se ha advertido, esto nos conduce al núcleo del problema, a saber, la *areté* ¿quiénes son los que pueden ser buenos por sí mismos?

Quando Aristóteles excluye a la virtud de la esfera doméstica, de las mujeres, los artesanos, los pobres, no se registra aquí una comprensión inadecuada de la virtud a la que podría ponerse remedio a base de ampliarla para acoger a las categorías excluidas, sino que refleja su comprensión total del término. Si los cristianos o los socialistas quieren recuperar la idea de virtud, entonces debe someterse tanto su aspecto formal como su contenido a una revisión más radical²⁸⁸.

El límite que plantea la *areté* al amor griego, en el fondo, por la lógica de la reciprocidad que en él impera, ni siquiera tiene por qué respetar los casos no excluidos de la virtud por el estagirita, ni tiene que estar necesariamente confiriendo una libertad real dentro de la interdependencia. No debe pasarse por alto que la razón por la que los amigos son amigos –esto es, la razón por la que se está dispuesto a tolerar la acción potencial del otro (libertad)– depende del hecho de cada uno sea bueno por sí mismo; por cuanto ambos quieren el bien, no tendrían por qué no soportar la libertad del otro que también ame el bien: no les molestan «las actividades propias y las semejantes a ellas, y los buenos tienen las mismas actividades o parecidas»²⁸⁹; los buenos de entrada no tienen ningún reparo en aceptar actividades buenas. Estrictamente hablando, esto no deja de ser un intercambio de actos buenos por actos buenos; la reciprocidad es en el fondo aquí

²⁸⁶ *Ibid.*, 1156b7-13.

²⁸⁷ *Ibid.*, 1156b17-21.

²⁸⁸ John MILLBANK, *o. c.*, p. 476.

²⁸⁹ ARISTÓTELES, *Ética...*, *o. c.*, 1156b17-21.

también una economía, aunque, si se quiere, la alta y «elegante economía del honor de la magnanimidad»²⁹⁰.

Aquí no se contempla la acción como verdadera potencialidad, en la medida en que no sería aceptable nada que no fueran *los mismos* actos *buenos*. En este sentido, la amistad es secundaria porque «comienza por el perfeccionamiento de la propia personalidad»²⁹¹; que sea secundaria significa que en dicha virtud sale a relucir el profundo individualismo de la *areté* griega, que, pese a su resistencia, no puede dejar de impedir en última instancia una verdadera confianza entre hombres.

Esta es la razón por la que la cultura griega alcanza aquí su límite y no puede evitar volverse utópica; no cabe duda de que ninguna de las dos filosofías habían comprendido suficientemente la condición humana. Tanto en PLATÓN como en ARISTÓTELES fueron conscientes de dicho problema, pese a no poder explicarlo. Razón por la cual tanto uno como otro, aunque en grados diferentes, al final «fueron los primeros en proponer que se manejaran los cuerpos políticos a la manera de fabricación»²⁹² para solventar el problema. Es de este modo como parece la tradicional división entre gobernantes y gobernados, que permite la supresión de la pluralidad y la *conversión* de todas las libertades problemáticamente interrelacionadas en una única voluntad siempre creadora y no dependiente:

El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer. La trivial noción, que ya se encuentra en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados [...], se fundamenta en la sospecha que inspira la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la irresponsable o tiránica voluntad de poder²⁹³.

El rastro de este planteamiento puede seguirse hasta llegar a la tradición moderna, iniciada por HOBBS cuyo planteamiento es explícitamente éste: «es la unidad del mandatario, y no la unidad de los representados, lo que hace de la persona una»²⁹⁴. De este modo, se entiende lo ya dicho: que tanto la hipótesis explicativa de la realidad social del materialismo como la del idealismo, por no haber podido explicar

²⁹⁰ John MILLBANK, o. c., p. 486.

²⁹¹ Werner JAEGER, o. c., p. 438.

²⁹² Hannah ARENDT, o. c., p. 250.

²⁹³ *Ibid*, p. 250.

²⁹⁴ Este fragmento ya se ha citado (*vid. supra*, texto nota 62).

la libertad que diversifica (liberando) sin romper la unidad (interdependencia), han terminado por suprimir la libertad como impedimento para la unidad.

Sin embargo, este punto del recorrido realizado desde el materialismo hasta el idealismo no tiene por qué terminar con las posibilidades de sentido. Del mismo modo que el resto de conceptos que han guiado la exposición, se ha procurado que el posterior no rompiera definitivamente con el anterior, sino que utilizase *su* verdad; así debe ocurrir también con el nexo entre *eros* y caridad²⁹⁵. Para ello es preciso retomar el camino donde lo dejaron los griegos y desde ahí poner a prueba el concepto de caridad. En ese sentido se plantea la pregunta ¿por qué razón no se pudo ver más allá del intercambio social de *bienes*?

La pregunta está marcada por la posibilidad de que exista sociabilidad más allá del intercambio, que es lo que viene a introducirnos el concepto de caridad del griego *kharis*, que evoca la gratuidad que emana de la belleza y del bien²⁹⁶. La posibilidad de ir más allá del intercambio en el ámbito propio de las relaciones humanas que cobija y posibilita el resto de actividades de la condición humana es la posibilidad de que toda la existencia humana se rija, en el orden de sus causas primeras, por la gratuidad, más allá del *eros*²⁹⁷. De este modo la pregunta queda reconducida: más allá de cualquier sentimentalismo ¿qué es lo que permite el paso de lo intercambiable a lo gratuito? ¿Es posible una relación sin intercambio?

Para ARISTÓTELES, la razón por la que el bien hacia el que se dirige la virtud es capaz de humanizar (hacer bueno al hombre) es la posibilidad de acumular dicho bien en forma de *segunda naturaleza*, que se sobrepone a *naturaleza primera* del

²⁹⁵ Tal ruptura total no existe, como muestran S. AGUSTÍN DE HIPONA y STO. TOMÁS DE AQUINO con su acogida del pensamiento griego; en el recorrido debe mostrarse la amabilidad de dicha acogida, para poder superar la mentalidad común encarnada en el pensamiento de Friedrich NIETZSCHE: «El cristianismo dio de beber veneno a Eros: éste, ciertamente, no murió, pero degeneró convirtiéndose en vicio» (*Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2007, §168).

²⁹⁶ Cf. X.avier LEON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 2001, p. 365.

²⁹⁷ Esto, pese al escándalo que pueda provocar, has sido constatado por sociólogos como Robert PUTNAM, que han descubierto en la absoluta prioridad de las relaciones sociales no económicas la razón para explicar un mejor rendimiento socioeconómico e institucional del norte Italia con respecto del sur. Cf. *Para que la democracia funcione*, CIS, Madrid, 2011. Ciertamente pese a haberlo descubierto, no le ha sido posible abarcar el hecho con sus categorías; con lo que después de una insuficiente explicación del fenómeno mediante la teoría de juegos, ha terminado por economizarlo (de ahí el concepto de *capital social*). No obstante no deja de ser un indicador de que dicha realidad existe.

hombre (animalidad): la costumbre de realizar ciertas acciones buenas predispone a la bondad²⁹⁸. Aquí el nexo entre *ambas naturalezas* es lo realmente problemático: «las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural [*dýnamis* (potencia)] para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre»²⁹⁹. Ciertamente el estagirita parece resolver el problema del dualismo de cuerpo y alma (PLATÓN): la *aptitud natural* parece salirse de la compleja lucha entre las fuerzas del cuerpo (*por naturaleza*) y del alma (*contra naturaleza*). El alma es el *eîdos* (sinónimo de *forma*, *morphé*, μορφή) que organiza el cuerpo (materia, *hyle* ὕλη): cuerpo y alma tienen así una unidad substancial (hilemorfismo)³⁰⁰. Sin embargo, pese a la apariencia, se está muy lejos de acabar con el dualismo.

El bien al que se dirige el hombre, es la felicidad, que no es otra cosa que cierta «actividad del alma según la virtud perfecta»³⁰¹. La actividad del alma que emerge de la virtud perfecta no es otra cosa que el comportamiento racional. Sin embargo, este comportamiento es independiente de la primera naturaleza; aunque no están contrapuestas, no existe solución de continuidad entre ambas. El dualismo cuerpo y alma sencillamente se ha situado en un lugar anterior: la pugna entre ambas fuerzas se mantiene en la unidad sustancial del ser humano en un cierto equilibrio o control, que proporciona la victoria de una de las dos y que se expresa en el tipo de comportamiento (virtuoso o vicioso)³⁰². De tal modo que la virtud nada tiene que ver con la corporalidad, en la medida en que significa un dejarla a un lado, inactiva y controlada: «llamamos virtud humana no a la del cuerpo sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma»³⁰³.

La virtud implica la adquisición, por acumulación, de un nuevo ser hombre que se rige por una tendencia esencialmente distinta de la corporal (sabiduría práctica, *phronesis*). Además de que tal acumulación no es posible «dentro y de esta

²⁹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Ética...*, o. c., 1103a15-1103b27.

²⁹⁹ *Ibid.*, 1103a25.

³⁰⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2003, 412a.

³⁰¹ ARISTÓTELES, *Ética...*, o. c., 1102a5.

³⁰² Esta idea de que la pugna se resuelve en lo más profundo e íntimo del hombre es profundamente socrática: SÓCRATES inició el camino mostrando al dominio de la irracionalidad en los actos de la gente a base de preguntas, para sacar a la luz la verdad de dicho dominio. De hecho, esta intimidad o profundidad, el alma, es una variante de la *psyché* griega completamente novedosa. También la hereda PLATÓN. (Cf. Werner JAEGER, o. c., pp. 389 y ss; y A.E. TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, FCE, México DF, 2004, pp. 109 y ss.).

³⁰³ ARISTÓTELES, *Ética...*, o. c., 1102a15

manera»³⁰⁴ –razón por la cual la acumulación no evita el error en la práctica³⁰⁵–, dicho planteamiento está individuando a los hombres radicalmente: la segunda naturaleza, que ha controlado y separado a la primera naturaleza haciendo al hombre *bueno*, lo ha separado de lo que substancialmente tenía en común con los otros hombres; la primera naturaleza, aunque peor, era un ser hombre en común de todos los hombres. El bien racional de un hombre es algo substancialmente individual, distinto del bien racional de otro hombre: es su propio e incomunicable bien.

En ese sentido la amistad aristotélica no podrá desprenderse de cierta puntualidad; la amistad verdadera no será más que un momento más duradera que la amistad por utilidad o placentera: «entre el todo y la parte, como entre el cuerpo y el alma, [aún] persiste una discontinuidad fundamental»³⁰⁶. Los otros siempre están en un lugar distinto del que está el propio bien, y la no distinción entre bondad privada y estatal de la que creía disfrutar el mundo griego era en todo caso ideal, no real. Por otro lado, la idealidad había llevado los dos filósofos griegos tratados a la sustitución de la libertad.

Para comprender el paso que aquí ofrecen SANTO TOMÁS DE AQUINO y SAN AGUSTÍN como adalides de la caridad, es necesario explicitar que en el mismo proceso horizontal de los asuntos humanos se está exigiendo para su propia salvaguarda un paso más, un paso por encima de todo intercambio; es decir, en cierto modo, los asuntos humanos (intercambios) reclaman una instancia pertinente a ellos –y por tanto profundamente humana– que vaya más allá de ellos fundamentándolos y dándoles el reposo de la confianza mas allá del intercambio:

La igualdad que en la ciudad terrena queda aún implícita permite comprender la interdependencia de los hombres que determina esencialmente de la comunidad intramundana. Esta interdependencia se pone de manifiesto en el mutuo dar y recibir en que consiste la convivencia de las gentes. La conducta de unos individuos para con los otros por un creer o confiar³⁰⁷

³⁰⁴ John MILLBANK, *o. c.*, p. 554. Por cuestión de espacio no es posible explicar la razón por la que biología y ética tienen *formas* distintas de *crecimiento*.

³⁰⁵ Esta es otra herencia socrática: tanto PLATÓN como ARISTÓTELES, en mayor o menor medida, ponen todo su esfuerzo en la contemplación o en el hábito, respectivamente, para que el riesgo de error vaya desapareciendo.

³⁰⁶ John MILLBANK, *o. c.*, p. 551.

³⁰⁷ Hannah ARENDT, *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001, p. 136.

El necesario marco social de la acción, y sus inherentes consecuencias no queridas ponen en peligro la confianza, necesariamente previa al inicio de toda acción conjunta: «Si no creyeras, no te expondrías al peligro [...]; y por tanto cuando así haces ya crees antes de la prueba [...]¿quién no advertiría el gran desorden y la horrible confusión que sobrevendrían si de esta sociedad desapareciese la fe?»³⁰⁸. La confianza en la que descansan los asuntos humanos exige hacerse explícita, parece exigir ser verificada en cuanto se topa con consecuencias no esperadas; mas por su necesario carácter previo, no puede ser verificada: «Dime ¿con qué ojos ves tú la voluntad que tu amigo te tiene? Pues ninguna voluntad puede verse con los ojos del cuerpo. Y si no lo ves ¿cómo corresponderás a los sentimientos amistosos, cuando no crees lo que no puedes ver?»³⁰⁹. El control de la voluntad del otro es precisamente lo que buscaba el sistema de virtudes para realizar el imposible de asegurar la confianza; esta es la razón por la que insistía ARISTÓTELES tanto en que la benevolencia sea conocida³¹⁰.

Es por este motivo que SAN AGUSTÍN, siendo consciente de las consecuencias devastadoras de este individualismo, no dudó en sostener que el modelo de perfección al que se debía aspirar era el perdón de los pecados y no la perfección de las virtudes³¹¹. En este cambio de orden, donde ahora lo secundario es la virtud y lo primario es la relación, se sitúa SANTO TOMÁS DE AQUINO, ofreciendo este giro radical dentro del contexto del sistema de virtudes de ARISTÓTELES (razón por la que se puede considerar, con MILLBANK, que el aquinate debía más en lo esencial al obispo africano que al estagirita, por cuanto este giro estaba sacando completamente a las virtudes de su hábitat natural³¹²).

Para ello SANTO TOMÁS, sutilmente, altera la substancia de la reciprocidad de la verdadera amistad: «ni siquiera la benevolencia es suficiente para la razón de amistad. Se requiere también la reciprocidad de amor, ya que el amigo es amigo para el amigo. Mas esa recíproca benevolencia está fundada en alguna comunicación»³¹³. ARISTÓTELES ya había exigido la reciprocidad en la amistad, pero no había podido ir más allá de ella para fundarle y se había quedado en el control; el

³⁰⁸ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De la fe en lo que no se ve*, en SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras apoloéticas*, BAC, Madrid, 1948, c. II, 3 y 4.

³⁰⁹ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De la fe...*, o. c., c. I, 1,2.

³¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética...*, o. c., 1155b20 y ss.

³¹¹ Cf. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Civitate...*, o. c., Libro XIX, c. 27.

³¹² John MILLBANK, o. c., p. 551.

³¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*, o. c., II-II, q 23, *respondo*.

aquinate sitúa la fuente de la benevolencia en algo que comunica el mismo acto volitivo y que, por tanto, anterior a él ¿qué es eso que se comunica en la misma amistad?

Esta es una pregunta difícil de contestar para el mundo de hoy, del mismo modo que lo había sido para el mundo precristiano; pues esta antropología nace del anuncio del Evangelio. Siguiendo a los Padres de la Iglesia, junto con el obispo de Hipona, la salvación de Dios es comunicada *por medio* de Cristo, y este medio no constituye un principio espiritual sino la *realidad mística de su cuerpo*: «el bautismo [...] lleva a cabo su transformación en miembro del cuerpo místico de Cristo [...] la eucaristía integra también al creyente en el cuerpo místico de Cristo, la Iglesia [...*Por lo que*] la salvación equivale a la identificación mística con Cristo»³¹⁴. El hecho de que se trate del único medio real para la salvación de los hombres (*unidos en una sola fe*), implica la necesidad de la unión de todo el género humano:

Quando los prudentes paganos ridiculizaban la loca pretensión que proclamaban los cristianos, esos nuevos bárbaros, de unir a todos los hombres en la misma fe, era fácil entonces a los Padres responderles que esta pretensión no era loca, estando como estaban todos los hombres hechos a la única imagen de Dios único [...]

Ya se lo indicaba el Génesis al enseñar que Dios hizo al hombre a su imagen. La imagen divina, en efecto, no es una en éste y otra en aquél: es en todos la misma imagen. La misma participación misteriosa en Dios, que constituye el ser espíritu, realiza igualmente la unidad de los espíritus entre sí. De ahí la idea que sería tan querida por el agustinismo, de una familia espiritual única destinada a formar la única Ciudad de Dios³¹⁵.

Esta unidad originaria del hombre, anterior a toda relación intersubjetiva, es lo que se está comunicando como confianza, como posibilitante de todo intercambio y de todo trabajo humanos. Y la razón por la que dicha unidad humana no se había explicitado y se había mantenido en su anterioridad a los asuntos humanos era porque dicha unidad no era desde sí misma, sino desde el Dios único: la unidad del ser hombre, su no desintegración en el caos del individualismo, le viene de la unidad del Dios uno y trino, le viene de la dignidad del ser imagen de Dios (*imago Dei*)³¹⁶. Sin embargo, por el pecado, el hombre ya no pudo ver a Dios, por lo que perdió de

³¹⁴ Mircea ELIADE, *Historia de las creencias religiosas*, vol. II, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 407-8.

³¹⁵ Henri DE LUBAC, *Catolicismo*, Encuentro, Madrid, 1988, pp. 24 y 25.

³¹⁶ Por razones obvias, no es posible detenerse en este punto. Para una explicación exhaustiva Cf. Henri DE LUBAC, *o. c.*, pp. 26 y ss., John MILLBANK, *o. c.*, pp. 568 y ss.

vista su unidad³¹⁷: el bien del hombre pasó entonces a percibirse necesariamente como algo íntimamente individual. Desde entonces, tal y como prosigue SANTO TOMÁS, sólo «hay comunicación del hombre con Dios en cuanto que nos comunica su bienaventuranza [*el Evangelio, la salvación...*]. De esa comunicación habla, en efecto, el Apóstol cuando escribe: *Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a sociedad con su Hijo* (1 Cor 1,9)»³¹⁸.

Con ello introduce el aquinate la sentencia de SAN AGUSTÍN; la unidad se revela, tras el mal del pecado, en el perdón de los pecados: Jesús de Nazaret devolvió la visión de la imagen de Dios a los hombres³¹⁹; y por ello, al mismo tiempo, era «el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos»³²⁰. El *continuum* que constituye la existencia de Jesús de Nazaret en su encarnación-crucifixión-resurrección en cuanto revelación de Dios³²¹, vuelven a hacer posible el sumergimiento de Dios en *los asuntos humanos* sin suprimir su libertad, y con su visión vuelve a hacerse posible el fundamento de las voluntades en la unidad:

³¹⁷ En el relato del Génesis, tiene este especial significado el relato de la torre de babel (Cf. Gn. 11,9). EFRÉN DE NISBI lo interpreta del siguiente modo: «con sus nuevas lenguas se hicieron extranjeros mutuamente, y no se entendían: además de la división que trajeron los lenguajes, se desencadenó la Guerra entre ellos»; y lo vincula con el problema de la apropiación personal cuando dice que «si no les hubiera dispersado a todos, uno a uno, no hubiera podido tomar posesión de ese lugar [que era propiedad] de todos»; *Comentario sobre el Génesis*, en Andrew LOUTH, *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003, p. 228.

³¹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*, o. c., II-II, q 23, r.

³¹⁹ En el Evangelio de San Juan resulta evidente el paralelismo entre la visión de Jesús – visión del Padre y acogida de Jesús (y de sus enviados) – acogida del Padre: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9); «quien acoja al que yo envíe, me acoge a mí, y quien me acoja a mí, acoge a aquel que me ha enviado» (Jn 13,20). Por ello SANTO TOMÁS DE AQUINO sostiene que la «amistad con quien es *honesto* no se tiene más que con el virtuoso [Dios] como término principal. Pero en atención a él se ama también a quienes están con él vinculados, aunque no sean virtuosos. De este modo, la caridad, que sobre todo es amistad de lo honesto, se extiende a los pecadores, a quienes amamos con caridad por Dios»; *Suma...*, o. c., II-II, q. 23, a1, ad3.

³²⁰ Hannah ARENDT, o. c., p. 258.

³²¹ Cf. Joseph RATZINGER, o. c., pp. 200 y ss. ARENDT no coincide con la fe cristiana al decir que la capacidad de perdonar los pecados de Jesús le viene necesariamente del Padre, porque no ha comprendido el término *Hijo de Dios* (Cf. *La...*, o. c., p. 274-5 notas 76 y 77). La alemana no ha comprendido que la unidad del genero humano le viene de Dios, por lo que el pecado no permanece en los asuntos humanos, sino que destruye ese origen; por este motivo es Dios el que tiene que perdonar (Cf. Hannah ARENDT, *El...*, o. c., p 136 y ss; en contra Hans Urs VON BALTHASAR, *Crucifixus etiam pro nobis*, en *Communio*, Madrid I/80, pp. 18 y ss., y del mismo autor *Jesús y el perdón*, *Communio*, Madrid, V/84, pp. 402 y ss.).

«Como Aquel que habita en nosotros es único, ata y anuda juntamente a los que son suyos con el lazo de la unidad»³²².

De este modo, puede afirmarse que la unidad que comunica la confianza inherente a todo asunto humano estaba exigiendo desde un principio para su conservación el perdón de los pecados: «la visión del desarrollo como vocación [realización humana] comporta que *su centro sea la caridad*»³²³. Esta es la razón por la que tanto SANTO TOMÁS como SAN AGUSTÍN no dudan en situar a la caridad en la cumbre de toda ética y de todo civismo: «si la amistad se convierte en la cumbre real de la virtud, esto sugiere que la virtud misma es una cuestión relacional, más que un asunto de autocontrol interior»³²⁴. Es en ese sentido que la virtud aristotélica, en su esencia, ha desaparecido en este contexto. La forma (*eîdos*) del bien humano ya no es la individualidad del alma socrática, sino la unidad de los hombres por medio de la caridad³²⁵; esto es, la unidad redimida de la humanidad, el perdón de los pecados ejercido por todos los hombres: «la virtud no puede actuar sino cuando está colectivamente poseída, cuando todos son virtuosos y todos coinciden en la secuencia de sus diferencias»³²⁶. La relación con los otros, el perdón de los otros, es lo que constituye el bien común al que se dirige toda civilidad, y en la que puede descansar humanamente cualquier otro intercambio: «pueden ser referidas al bien que llamamos común no ya con comunidad de género o de especie, sino con comunidad de finalidad, en cuanto se llama bien común a lo que es un fin común»³²⁷.

No obstante, aún queda un último paso por explicar ¿qué relación directa tiene el poder con el perdón? Ciertamente, como señala ARENDT, el perdón a los otros es un poder de la acción, pero sólo por cuanto se permanezca en la unidad del género humano ya explicada. Esta es la razón por la que el perdón excede el mero respeto de la amistad aristotélica, como piensa la filósofa alemana³²⁸; el perdón no es un ascetismo heroico: «lo que aquí se encuentra en primer plano no es la renuncia al honor o al poder, sino el servicio al prójimo. Lo importante no es el desasimiento ni la desaparición, sino el compromiso positivo, el servicio positivo, el hecho de hacerse

³²² SAN CRIPIRANO, de *Cath. Eccl. Úntate*, citado por Henri DE LUBAC, o. c., p. 26.

³²³ BENEDICTO XVI, o. c., c. I, §19.

³²⁴ John MILLBANK, o. c., p. 486.

³²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*, o. c., II-II, q. 23, a8, ad1.

³²⁶ MILLBANK, p. 486.

³²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*, o. c., I-II, q 90, a 2, ad. 2.

³²⁸ Hannah ARENDT, *La condición humana*, o. c., p. 259 y ss.

realmente “esclavo”»³²⁹. La imagen del poder cristiano es la imagen del divino hecho esclavo, del hombre más poderoso de la historia hecho servidor de todos. El perdón del otro no es un paradójico amor del otro, en el que el otro queda olvidado por amor a Dios³³⁰, sino el «asumir la culpa de los otros [agente-paciente] y hacer lo que ellos deberían haber hecho, más allá de los vínculos de una “responsabilidad” dada. Paradójicamente sólo en este intercambio y en esta participación está presente cualquier género de virtud actual verdadera»³³¹.

Este es el sentido del principio de subsidiariedad de la Doctrina Social de la Iglesia, por el que el poder siempre, en cada uno de los niveles de la trama de relaciones, constituye un servicio. El poder, como potencial acción y, por tanto, siempre como potencial acción conjunta, descansa en la unidad del género humano por el perdón de los pecados; esta, y no cualquiera de las aducidas por ARENDT, es el único motivo por el que un mayor poder pueda no confundirse con una mayor dominación sino con un mayor servicio:

Sin duda, *el principio de subsidiariedad*, expresión de la inalienable libertad, es una manifestación particular de la caridad y criterio guía para la colaboración fraterna de creyentes y no creyentes. La subsidiariedad es ante todo una ayuda [...] Dicha ayuda se ofrece cuando la persona y los sujetos sociales no son capaces de valerse por sí mismos, implicando siempre una finalidad emancipadora, porque favorece la libertad y la participación [...]. respeta la dignidad de la persona, en la que ve un sujeto siempre capaz de dar algo a los otros. [...], al reconocer que la reciprocidad forma parte de la constitución íntima del ser humano, es el antídoto más eficaz contra cualquier forma de asistencialismo paternalista. Ella puede dar razón tanto de la múltiple articulación de los niveles y, por ello, de la pluralidad de los sujetos, como de su coordinación³³².

³²⁹ Jan LAMBRECHT, *El poder como servicio*, en *Communio*, Madrid, III/84, p. 208.

³³⁰ Hannah ARENDT, *El...*, o. c., p. 137.

³³¹ John MILLBANK, o. c., p. 553.

³³² BENEDICTO XVI, o. c., c. V, §57.

Conclusión

Las dos direcciones de pensamiento que se han podido trazar pueden enunciarse como la del poder como dominación o la del poder como servicio. Según se proponga una u otra, la libertad de los hombres seguirá su recorrido hasta toparse con la peor de las necesidades (la libertad como eufemismo) o con la mayor de las libertades. El poder como dominación que plantea el relato hobbesiano, que es el mayor de los poderes que ha pisado la tierra, podía ser arbitrado como conjunción de poderes mediante la racional distribución de la tierra que confería la ordenación contractual de los poderosos. Los bienes, por una especial e inmediata capacidad de apropiación y transformación de las cosas, quedaban direccionados hacia el beneficio de cada uno de ellos, desapareciendo el problema que el mundo tuviera que ser compartido.

De este modo el mayor de los dominios quedaba circunscrito y embotado en su propiedad del particular, y podía dominar aquella sin menoscabar el dominio superlativo de los otros por la sencilla razón de que aquello que se estaba dominando era *todo lo que necesitaba*. Ya aquí indiferenciación entre libertad y necesidad comenzaba a intuirse; sin embargo, quedaba salvada por cuanto el hombre siempre *volvía a empezar* el proceso por su incipiente necesidad de consumo. No bastaba el mero arbitrio de las propiedades para asegurar la conjunción de potenciales libertades, era necesario una total unificación a través de una sola persona.

El problema de la multiplicidad de dominaciones, quedaba del todo resuelto así en la constitución del estado, al que *todos entregaban su poder*. Sin embargo, la individualidad de necesidades de consumo permanecía y no podía ser satisfecha mientras se mantuviese el poder de aquellos en la unidireccionalidad estática del Estado. En ese sentido emergía el mercado como lugar de utilización racional y controlada del mundo: la unidad de individualidades que había generado el Estado moderno se veía en el diversificada en la *división social del trabajo*. De este modo, toda la sociedad, en el constantes intercambios, obligaba a la circulación de los beneficios hasta la satisfacción de todas las necesidades. El mercado no era más que un momento posterior de la dominación conjunta, en la que el todo se organizaba para suplir las necesidades de los otros.

A partir de aquí, la necesidad individual se había transformado en una necesidad colectiva y el trabajo un hobby, por cuanto que ya no se trabajaba para la propia necesidad. De este modo el hombre había conseguido realmente convertirse en un miembro de la especie (*Gattungswesen*). La separación de producción y consumo en el mercado capitalista era creciente por cuanto la carrera tecnológica en la que estaba enmarcada arbitraba la división del trabajo hasta límites insospechables, donde el poder del trabajo quedaba completamente desprovisto de forma y finalidad. De este modo, la libertad que había constituido en un momento original el poder del trabajo, el poder de transformación del mundo, había sido *cambiada de manos* por las altas exigencias de la productividad colectiva.

Pese a lo que pensaron tanto capitalistas como comunistas, la necesidad del trabajo para el consumo se hizo más acuciante que nunca. La fatiga del trabajo, que nunca había podido dejar de pesar al trabajador individual, ahora cargaba sobre los hombres ya no sólo su propia necesidad, sino las necesidades productivas de toda la sociedad; con el añadido de que dicha fatiga se había tornado un sufrimiento absurdo, por cuanto no podía comprender nada de lo que estaba haciendo ni contruir cierto progreso frente a dicha fatiga.

Ya en la segunda parte, se ha propuesto un *cambio de dirección política*. Este cambio pretendía responder al problema de la fatiga y desde la misma fatiga. El hecho de la la individualidad emergiera en la fatiga confería la posibilidad de una forma de trabajar alternativa: el doliente sentimiento de absurdo del trabajo revelaba al trabajador que su más acuciante necesidad no era tanto su abstracto consumo cuanto una transformación del que recogiese su individualidad. En esta posibilidad se ha redescubierto la posibilidad de *volver a iniciar* del hombre (acción), esto es la posibilidad de la libertad. Esta posibilidad estaba encarnada en su capacidad de pensar, de proyectar y anticiparse a aquello que hacía; la libertad en el trabajo consistía en una vuelta a las propias manos de la fuerza del trabajo, en la recuperación de la capacidad de creación. Al volver a sus manos su trabajo se convertía en *obra*; esto es, en la realización en el trabajo de toda su humanidad, de toda su existencia (*vocación*).

Sin embargo, en esta recuperación se había topado en diálogo con otros, a los que enseñaba lo que hacía o con los que aprendía como hacer. La distancia sobre las cosas, que la forma de apropiación moderna había suprimido, incluía no solamente la propia capacidad racional, sino a los otros. La capacidad de creación humana siempre se daba en un contexto de procreación. La razón por la que se había

decidido separarse de las cosas, había implicado la posposición *del más soberano de los dominios*, que implicaba la posibilidad de incluir a los otros en la propiedad. No obstante, aquí se plantea la principal paradoja: es necesaria la renuncia a la mayor de las libertades (dominio absoluto) para gozar de una real libertad junto con los otros.

En ese sentido el trabajo había embarcado a los hombres a vivir juntos en una constante preferencia por la separación de la inmediata apropiación de las cosas: la economía de la permanencia consistía en una consciente elección de todos los hombres de una sociedad de elegir conscientemente lo permanente de esa conjunción, la relación entre ellos (amor) que había surgido como contrapunto de la utilización del mundo. Pues era precisamente esta relación la que permitía la libertad de cada uno de ellos (trabajo) e, incluso, la propia utilización del mundo, que siempre había sido pensada desde cierta distancia con respecto al mundo.

En este último sentido, los hombres se veían obligados a confiar más en la relación de unos con los otros que en su inmediata posesión de las cosas: la unidad que generaba esta interdependencia quedaba tematizada por la posibilidad de las consecuencias no deseadas que devenían de la libertad de los otros. La prioridad del amor con respecto del intercambio exigía tener *un lugar* más allá del intercambio, que le permitiese permanecer más allá de la falibilidad de cada intercambio: las relaciones de voluntad, pese a ser de buena voluntad (benevolencia) eran falibles por cuanto eran siempre libres, siempre susceptibles de no encontrarse entre sí.

En ese sentido se ha dado el último paso, por el cual las relaciones entre los hombres, los asuntos humanos de trabajo, comercio o de cualquier tipo, siempre penden de una realidad anterior, más alta que la reciprocidad entre iguales, pero lo suficientemente baja como para entrar en cada uno de los asuntos humanos. Por este motivo la caridad cristiana se ha planteado como el único lugar desde el que los hombres pueden recibir la confianza en sus relaciones de interdependencia: esta virtud presupone que todo bien absolutamente individual no existe y que, por tanto, toda voluntad no confundida conduce al bien común. La libertad del hombre no se pierde en el proceso de pluralidad de libertades pese a la inevitabilidad de los errores de los otros porque precisamente se realiza, en un sentido pleno y como fin principal, en la relación con los otros: la relación con los otros.

No obstante esta capacidad de comprensión nace de la visión de la unión de todo el género humano: que sólo es posible por el perdón de los pecados. La confianza

que relanza al hombre a los asuntos humanos es la caridad por cuanto el hombre siempre esté dispuesto a perdonar. Así, la unidad del género humano es el lugar donde descansa la confianza, para los asuntos humanos: la economía y el trabajo, que empezaron desde su propio nivel y siguieron su propio curso exigen para su ámbito un paso más, la caridad, que los transforma. Ello nos lleva a la conclusión final por la cual, la única visión posible de la libertad política, que pueda ser real y plena, es una visión de la libertad como subsidiariedad, como servicio; por cuanto el mayor poder es el del perdón: aquello que más posibilita la libertad, aquello que más confianza y espacio otorga al hombre para actuar, es el perdón de los otros y a los otros.

Bibliografía

- ALIGHIERI, Dante, *De Monarchia*, Garzanti Libri, 2007.
- ARENDR, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001.
- *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2003.
- *Ética a Nicómaco*, IEP, Madrid, 1970. - *Política*, CEC, Madrid, 1983.
- BARRAYCOA, Javier, *La Ruptura demográfica*, Scire, Barcelona, 1998.
- *El trabajador inútil*, Scire, Barcelona, 1999.
- *Sobre el Poder*, Scire, Barcelona, 2003.
- *Tiempo muerto*, Scire, Barcelona, 2005.
- BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, EDICE, Madrid, 2009.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, *Europa-Crisi finanziaria: l'uomo funzionale. Capitalismo, proprietà, ruolo degli stati*, Regno-att. n.10, 2009.
- CAVANAUGH, William T., *Imaginación teopolítica*, Nuevo Inicio, Granada, 2007.
- *Ser consumidos*, Nuevo Inicio, Granada, 2011.
- COMELLAS, José Luis, *Páginas de la Historia*, Rialp, Madrid, 2009.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, vol. VI, Ariel, Barcelona, 1974.
- D'ORS, Álvaro, *Derecho privado romano*, EUNSA, Pamplona, 2006.
- DE LUBAC, Henri, *Catolicismo*, Encuentro, Madrid, 1988.
- DUMONT, Louis, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987.
- DURKHEIM, Emile, *El suicidio*, Akal, Madrid, 1989.
- ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias religiosas*, vol. II, Paidós, Barcelona, 1999.
- ELIOT, Thomas S., *Asesinato en la catedral*, Encuentro, Madrid, 2011.
- FACCHINI, Fiorenzo (comp.), *Complessità, Evoluzione, Uomo*, Jaca Book, Milán, 2011.
- *Symbolism in Prehistoric Man*, Coll. Antropol. 24 (2000) 2.
- FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Magisterio Español, 1977.
- FIGGIS, John N., *Divine Right of Kings*, University Press, Cambridge, 1914.

- FISHER, Mark, *Capitalist Realism*, O Books, Winchester, 2009.
- GALIANI, Ferdinando, *Della moneta*, Archivi edizioni, Roma, 1976.
- GIUSSANI, Luigi, *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid, 2006.
- *El yo, el poder y las obras*, Encuentro, Madrid, 2007.
- GUARDINI, Romano, *Ética: lecciones de la Universidad de Munich*, BAC, Madrid, 1999.
- HEGEL, Georg W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México DF, 1971.
- *Sistema de Eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, *Arte y Poesía*, FCE, Buenos Aires, 1992.
- *Conferencias y artículos*, del Serbal, Barcelona, 1994.
- (con JÜNGER, Ernst) *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Editorial Nacional, Madrid, 1983.
- JAEGER, Werner, *Paideia*, FCE, México DF, 1987.
- JUAN PABLO II, *Laborem Exercens*, Paulinas, Madrid, 1981.
- JÜNGER, Ernst, *El trabajador*, Tusquets, Barcelona, 1990.
- KANT, Immanuel *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
- *Filosofía de la historia*, FCE, México DF, 1979
- *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.
- *Sobre la Paz Perpetua*, Tecnos, Madrid, 1998.
- *Principios metafísicos del derecho*, Espuela de Plata, Sevilla, 2004.
- KLEIN, Naomi, *No logo*, Paidós, Barcelona, 2007.
- LAMBRECHT, Jan, *El poder como servicio*, Communio, Madrid, III/84.
- LASALLE RUIZ, José María, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, Dykinson, Madrid, 2001.
- LEON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 2001.
- LIPOVETSKY, Gilles, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- (con ROUX, Elyette) *El lujo eterno*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- LOCKE, John, *Primer Tratado del Gobierno Civil*, Alianza, Madrid, 2008.
- *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 2008.

- LOUTH, Andrew, *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003.
- MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970.
- MANKIW, Gregory, *Principios de economía*, Paraninfo, Madrid, 2007.
- MARX, Karl, *El capital*, vol I, Siglo Veintiuno, Madrid, 1976.
 - *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2006.
- MAUSS, Marcel, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991.
- MILLBANK, John, *Teología y teoría social*, Herder, Barcelona, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2007.
- OAKESHOTT, Michael, *Hobbes on Civil association*, Liberty Fund., Indiana, 1975.
- PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 2009.
- PERELMAN, Michael, *The Invention of Capitalism*, Durham & London. Duke University Press, 2000.
- PLATÓN, *Diálogos*, Vols. III, IV y VI, Gredos, Madrid, 1999.
- PLAUTO, *Asinaria*, Gredos, Madrid, 1992.
- PUTNAM, Robert , *Para que la democracia funcione*, CIS, Madrid, 2011.
- RADBRUCH, Gustav, *Filosofía del derecho*, Revista de derecho privado, Madrid, 1933.
- RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1971.
- RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de condiciones entre los hombres*, Península, Madrid, 1970.
 - *El contrato social*, Alianza, Madrid, p. 38.
- SABINE, George, *Historia de la teoría política*, FCE, México D.F., 2009.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Civitate Dei*, BAC, Madrid, 1953.
 - *Obras apologéticas*, BAC, Madrid, 1948
- SCHMITT, Carl, *El Leviatán en la teoría del Estado de Hobbes*, Struhart&Cia, Buenos Aires, 2007.
- SCHUMACHER, Ernst F., *Lo pequeño es hermoso*, H. Blume, Madrid, 1978.

- SCHUMPETER, Joseph A. *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1995.
- SCOLA, Angelo, *Una nueva laicidad*, Encuentro, Madrid, 2011.
- SENNETT, Richard, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Madrid, 2000.
- *Juntos*, Anagrama, Barcelona, 2012.
- *El Artesano*, Anagrama, Barcelona, 2009.
- SMITH, Adam, *La riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid, 2002.
- *Teoría de los sentimientos morales*, FCE, México DF, 2008
- STEIN, Edith, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 2002.
- STO. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, BAC, Madrid, 1953.
- *Suma Teológica*, vol. III, BAC, Madrid, 1990.
- STRAUSS, Leo, y CROPSEY, Joseph, (comp.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México DF, 1996.
- TAYLOR, Alfred E., *El pensamiento de Sócrates*, FCE, México DF, 2004.
- TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Crucifixus etiam pro nobis*, Communio, Madrid I/80.
- *Jesús y el perdón*, Communio, Madrid, V/84.
- VVAA, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid, 1972.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, vol I, FCE, México DF, 1969, p 46.
- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 2008.
- *Historia Económica General*, FCE, México DF, 2001.
- WEIL, Simone, *Ensayos sobre la condición obrera*, Nova Terra, Barcelona, 1962.