

MUERTE Y TRANSFIGURACIÓN. PARA UNA LECTURA HISTÓRICA DEL TRABAJO COMO REPRESENTACIÓN

Enrique García Vargas
Universidad de Sevilla

Es sabido que la cultura suele concebirse como una forma de aprehensión del mundo (una visión del mundo o *Weltanschauung*) cuya base está constituida por categorías mentales que dan sentido a ese mundo. En la descripción de las culturas, no suele caerse en la cuenta, sin embargo, de que ese concebir el mundo parte invariablemente de un dato digamos intercultural: la conciencia de la propia muerte. Por esta razón, el austriaco Frank Borkeuau (1900-1957) en su obra *Principio y Fin: sobre la generación de las altas culturas y el nacimiento de Occidente* [*Ende und Anfang: Von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*] concibió el mecanismo de reemplazo entre civilizaciones como una simple sucesión de respuestas (dentro de una tipología restringida a sólo dos posibles) al problema de la inmortalidad. En el fondo, el único afán de la cultura parece que consistiera en dotar de un sentido “cerrado” al acontecimiento fundamental que constituye la vida humana, encerrada como se halla ésta entre los dos extremos de la muerte: el que transcurre antes del nacimiento y el que sigue al fallecimiento de cada ser humano concreto. De hecho, K. Jaspers [*Psicología de las visiones del mundo (Psychologie der Weltanschauungen, 1919)*] ha concebido las culturas, o, lo que es lo mismo, las visiones del mundo, como posiciones de voluntad establecidas en situaciones límite, de entre las cuales la más limitánea de todas es la muerte, pues sólo ésta resalta verdaderamente lo que uno es.

Conviene pararse en la idea de “posición de voluntad”. Esta introduce un dato básico que se añade a la dotación de sentido implícita en la visión del mundo. Concebir el mundo no sólo es representárselo en la esfera del pensamiento, sino que todo pensar reclama ya una acción adecuada a sí mismo, una acción que el término griego *praxis* parece recoger en toda su extensión. *Praxis* indica más allá de la acción misma también hacia el fin de ésta. Y dicho fin está encaminado ante todo a la apropiación por parte del agente del esfuerzo de otros, en origen encaminado a un fin distinto. Posición de voluntad equivale, por lo mismo, a un concepto tan nietzschiano como “voluntad de poder”. Aquí uno se encuentra con la ambivalencia de estos términos y con su intercambiabilidad. Poder indica dominio, pero también posibilidad, en el sentido en que se dice de algo, por ejemplo, que constituye la posibilidad de existencia de otra cosa de la que es fundamento o esencia, porque por su mediación la otra cosa *puede* llegar al ser. Voluntad apunta hacia un querer y querer significa también amar, por lo que voluntad resulta ser entrega de sí (“tanto amó Dios al mundo que entregó a su único Hijo para salvarlo”). Voluntad y poder dicen una sola cosa: posibilidad del ser mediante el querer. O bien, virtualidad del ser mediante la entrega (entre los antiguos: generosidad y competencia, entrega a la comunidad y entrega a la muerte). Lo dado (entregado) existe en virtud del ser y aquí aparece el último de los elementos en liza, el que unifica a los anteriores: la virtud.

Lo dado existe en virtud del ser equivale a que el ser (que es lo dado) se realiza completamente en la virtud. A su vez, esta virtud (también en el sentido de lo viril), a través de la cual el ser llega a sí mismo, se muestra en la Antigüedad antes que nada en la *praxis*, pues es la *praxis* lo que más conviene al ser virtuoso. ¿En qué sentido excluye esto, en el imaginario antiguo, al mundo del trabajo, de la *poiesis*? En el sentido de que el ser virtuoso no trabaja creando algo, porque el objeto del ser no es otra cosa sino el ser mismo y nada se concebía como más cercano al ser que un gran hombre (virtuoso). Su concepto cualitativo, lleno de ser, lo apartaba necesariamente, en la visión antigua, de la creación entendida como *poiesis*. Su tarea era otra, era producir, pero no en el sentido de sacar un resultado de una materia aplicando un arte (*tekhne*), sino en el de ayudar al ser (o sea a sí mismo en cuanto, permítase esta expresión de raíz heideggeriana, “morada del ser”) a realizarse, a alargarse, a seguir siendo (*producere*). Producir aquí no significa sacar una forma de una materia inerte (en realidad en esta fase “heroica” del pensamiento primitivo *materia* y *forma* son términos sin sentido), sino perseverar en el ser, como si dijésemos un trasunto arcaico del *conatus* de Spinoza según el cual cada cosa persevera en su ser.

Todo lo anterior puede parecer un mero juego del lenguaje (tal vez lo es), pero si se cae en la cuenta que lo que domina al hombre antiguo (lo que llamamos visión cualitativa) es la proximidad al ser, la participación menor o mayor (magisterio) en la plenitud del ser, se caerá en la cuenta de hasta qué punto la consideración del carácter del ser está implicado en esto. Poniéndonos hegelianos, podríamos decir que el ser actúa para su beneficio a través de los grandes hombres de la edad heroica, quienes, “pastores del ser” (ahora es Heidegger quien habla), garantizan su realización (conservación). Por supuesto, esto no es, sin embargo, más que una manera de hablar. Equivale a la idea de que a través de los mejores la sociedad entera encuentra los medios de su conservación, razón por la cual asume su imaginario completo, la panoplia de virtudes a través de las cuales la virtualidad del ser se realiza y se expone a una existencia sin sobresaltos. Podría decirse que no existe en la Antigüedad más antigua una objetivación del trabajo, en cuanto el trabajo no parece necesario para lo más importante: la conservación del ser en el lugar que le corresponde. La virtud es algo así como el antídoto de la muerte, y por eso la virtud más virtuosa es la guerrera, que aunque atrae a la muerte, garantiza la supervivencia del individuo en el recuerdo de las hazañas y también la de la comunidad, gracias a la conquista y la destrucción de los otros, quienes, al hallarse en el límite, representan la muerte. También aquí se ve como la cultura, con sus virtudes que no son más que una visión del mundo basada en valores, reposa sobre la experiencia límite de la muerte y de su contradicción (la supervivencia).

El trabajo aparece entonces como algo vicario, algo que no puede asumirse como valor, sino como obligación, algo que no hace justicia a la virtud, algo a través de lo cual el ser no se conserva en cuanto ser, sino sólo en cuanto ente. Y nada aparece más claro a una mente primitiva que la idea según la cual lo ente debe someterse al ser. Conforme el pensamiento se va alejando del ser (de nuevo Heidegger), y esto sucede en virtud de la razón, un nuevo repertorio de virtudes (si se quiere, menos virtuosas) se adivina en el horizonte. El trabajo se dibuja como una meta digna de la vida del hombre. Obsérvese que se dice ya *hombre* y no *ser*, porque la humanización (racionalización) que crea sujetos aleja a estos mismos sujetos de la sencilla participación en el ser y los arroja a compartir el mundo con lo ente. La constitución del sujeto, por muy pobre que sea todavía su diseño, supone la del objeto, y la razón adquiere así materiales para su trabajo.

Es curiosa la forma en que la evolución del pensamiento acompaña a este tránsito desde la centralidad del ser a la de lo ente. Para los presocráticos sólo el ser

contaba (como devenir o como éxtasis, como origen o como destino, se estaba en el horizonte de la muerte, de una nada concebida como reflejo del ser, su mismo y su contrario). El ser lo llenaba todo, espacialmente, como en Parménides, o temporalmente, como en Heráclito. Ninguna referencia a lo ente. El pensamiento era como si dijéramos un aristócrata supralunar, tan próximo al ser, tan lleno de ser, que sólo se tomaba el trabajo virtuoso de ayudar al ser a pensarse. Esto es, no el de sacar nada de sí (*poíesis*), sino tan sólo el de conservarse en sí mismo, de producirse (*praxis*).

Con la mentalidad cuantitativa (podríamos decir más cuantitativa, en un contexto aún eminentemente cualitativo) que trae primero la organización política (de la *polis*) y luego la democracia, devenida tiranía, el ser, convertido en ente, se pone de pronto a trabajar. Ya no precisa, pues, de las viejas virtudes, sino sólo de herramientas y de habilidades (*tekhne*). Y el pensamiento mismo se provee de técnicas que antes ni siquiera sospechaba: la ética, la lógica, la ontología, son especializaciones del pensamiento caído en desgracia que no trabaja ya para sí mismo, sino para una nueva soberana: la metafísica. La metafísica desplaza a la física (en el sentido de descripción de la *phísis*, el ser primigenio) en la misma proporción que lo ético desplaza a lo areteico. La interiorización de los valores que revela el hecho de que lo más refractario al trabajo (el pensamiento) se ponga él mismo a trabajar de acuerdo a una *tekhne* anuncia en sí misma el surgir del individuo (sujeto).

Con la llegada del individuo planea de nuevo en el horizonte la emergencia de la muerte. En su presencia, el repositorio de los valores debe cambiar radicalmente, planteando con ello un nuevo cuadro cultural en el que el trabajo, como dotación de forma a una materia, empieza a hacer visible sus contornos. Esta materia ya no es la forma indeterminada de la vieja negra madre tierra a cuyo ser sólo podía corresponder el hombre ayudándola a producir (en el sentido de *producere*), sino la forma concreta y bien delimitada de los objetos del comercio. Ya no es el oro que se enseorea del ser como su reflejo y su sustancia, sino una plata que es depósito de valor (ahora no en el sentido de virtud o tesoro, sino en el de medida y equivalente de todas las cosas: numerario, *nomisma*, bien sujeto a una ley o cuenta: *khreíma dokimon*).

Bien puede decirse que desde esta perspectiva, el “el trabajo hace al hombre”. Pero, por una nueva restricción aristocrática, este concepto de hacer y hacerse queda reducido en la Roma republicana primero y ante todo al trabajo intelectual, o bien a trabajos dignos que se apartan de lo manual. En Cicerón, este trabajo elevado y cualificado del hombre superior (*cultura sui*) es vertido por éste sobre su espíritu gracias a una *tekhne* otorgadora de *paideía*. La *paideía* lo hace civilizado, distinto de los bárbaros y de las bestias, y le confiere *humanitas*, ya que ésta no es sino una ampliación latina del concepto helenístico de *paideía*. Nace el humanismo como un volverse hacia el sujeto que ha trabajado su espíritu y que no se concibe más como morada del ser, sino más bien como un ente cualificado entre los demás entes.

Esto no es, desde luego, más que un bucle incompleto y divergente hacia la vieja dignidad cualitativa del ser más arcaico (*areté*). No es el trabajo en sí lo que en principio se valora, sino el trabajo que se realiza sin depender de los otros, con libertad, lo que significa, por supuesto, que la objetivización del trabajo no ha llegado aún a su consecuencia más radical: la de la igualdad. Como me indica Genaro Chic, el péndulo de los cambios no sólo se ha ido desplazando desde lo cualitativo propio del ser hacia lo cuantitativo propio de lo ente, sino que su altura también ha variado, al distinguir a quienes aciertan a trabajar sólo para sí (*opus*) de quienes lo hacen para otros (*labor*).

Y es que el desplazamiento es sustancial a toda transformación. Una de las ensoñaciones del último Freud [*Moisés y la religión monoteísta (Der Mann Moses und die monotheistische Religion: 1937-1939)*] fue la de atribuir a Moisés la identidad, no

de un judío, sino la de un egipcio adorador de Atón, el dios solar derrotado por los seguidores de Amón, quien vio en el éxodo del pueblo judío, al que lideró y literalmente dio una fe, una última oportunidad ofrecida a la supervivencia de su religión monoteísta. La gran transformación (si se admite esta expresión demasiado polanyiana) de la religión atoniana, y, si se quiere, del egipcianismo mismo, requirió por tanto toda una huida, un desplazamiento, para tener efecto. Aquí, como recientemente ha señalado P. Sloterdijk [*Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía (Derrida, un Egyptienne. Le problème de la pyramide juive: 2006)*] interesa menos la posibilidad de verdad de esta fábula que el hecho de que la *Entstellen* (desfiguración) de Moisés, y con él de una parte sustancial al menos del carácter egipcio, sea también una dislocación, un cambio de posición, como se deduce de la palabra misma, en la que el elemento conformador procede del verbo *stellen* que significa colocar, lo cual indica ya un desplazamiento (por lo que rige acusativo), en oposición a *entstehen* (producirse, surgir), compuesto de *stehen* (permanecer de pie) que indica un ocurrir *in loco* (y por lo mismo, pide dativo).

Esta *Entstellung* del trabajo ocurrió realmente al transplantarse a Roma la idea misma del trabajar. Primero, como se ha señalado, gracias a la desfiguración (*Entstellung*) del concepto tardohelenístico de *paideía* que transitó en otras latitudes hacia el ideal de *humanitas*. Esto ya señalaba hacia una cierta subjetivización de fondo, por cuanto establecía un nosotros por oposición a un otro. Pero también por cuanto la *humanitas*, se extendió luego hacia los romanos más mediocres, sobre todo en provincias (nueva dislocación), pues también ellos, aunque inferiores, se diferenciaban de las bestias y de los bárbaros. Ello facilitó sin duda la extensión de figuras del trabajo que requerían ya de una cierta igualdad jurídica: por ejemplo, la aparcería en virtud de la cual, el viejo esclavo se convertía en socio de su amo (*servus quasi colonus*), y, antes de esto, reservó un lugar, subalterno pero rutilante en las sociedad aristocrática a unos libertos cuya dedicación a los negocios no podía disimularse del todo.

Una nueva *Entstellung* cristiana hizo venir de Oriente un impulso decisivo para el mundo del trabajo. El propio Dios (al igual que las viejas deidades acadias representadas en los sellos como fabricantes de ladrillos de barro) se presentaba como un trabajador necesitado de descanso después del acto de la creación, después de haber modelado al hombre con sus propias manos. Se trataba de un Dios portable, encerrado en un libro, un Dios alfabético, por así decirlo, que acompaña a su pueblo en el trabajo de buscarse una patria, lo acompaña y lo asiste. Los viejos dioses egipcios, encerrados en sus pirámides, han quedado atrás como cáscaras vacías, y el viaje del Dios con su pueblo (o del pueblo con su Dios) no es ya nunca un regreso, sino el éxodo hacia una nueva morada (se diría, con Sloterdijk, que se trata de un Dios de incierta territorialización).

Alejado de la Tierra, es un Dios que se tomará en lo sucesivo el trabajo de insertarse en lo humano. Pero es sabido que lo humano fue, desde la expulsión del Paraíso, el trabajo y el sudor (“trabajarás la tierra con el sudor de tu frente”). Así, el advenimiento del Mesías (un nuevo traslado) sucede en el seno de una familia de artesanos dedicados al trabajo de la madera, en lo que tal vez haya que ver, más que la prefiguración del leño de la cruz, una nota del carácter humano y divino a la vez de Jesús, pues la madera (materia), junto al barro del que procede el hombre, son elementos sustanciales de la creación. Aquí el cristianismo se acerca al materialismo, al que lo une además el hecho de que se trata de sendos humanismos. Lo que caracteriza al materialismo [M. Heidegger: *Carta sobre el Humanismo (Brief über den Humanismus: 1947)*] no es la afirmación de que todo sea materia, sino más bien la idea metafísica de que lo ente se constituye sobre todo como material para un trabajo. El origen del

concepto está, no puede ser de otra forma, en Hegel, para quien el trabajo es el proceso incondicionado (por cuanto se dispone a sí mismo) de la producción, es decir, la objetivación de un proceso por parte de un sujeto humano. En este sentido se dice entonces que toda dignificación moderna del trabajo proviene de Hegel. A éste, el Marxismo no hizo más que añadirle la idea de la alienación mediante la cual el trabajo incondicionado hegeliano se transmuta y desfigura (*entstellt*) en un trabajo determinado, preso de condiciones y redimible mediante la desalienación que, como no, se concibe como una nueva dislocación (*Entstellung*), un regreso del hombre a su ser mismo después del destierro que introduce la alienación. Es un nuevo bucle que recuerda los viejos reparos de los romanos con respecto al trabajo dependiente, pero que añade la idea judía y cristiana de la salvación en el horizonte.

Lo humano es el trabajo liberado de ataduras y, cuando esto suceda, una nueva Humanidad se anunciará sobre la Tierra. Aquí la Humanidad (como el Espíritu hegeliano) se concibe como un sujeto (colectivo) que trabaja dándose forma a sí mismo a lo largo del tiempo. Reaparece la técnica como trasfondo del trabajo (“socialismo es igual a al poder de los soviets más electrificación”, diría Lenin). Técnica en cuanto que producción, muy lejana ya de la *productio* mediante la cual el hombre ayudaba al ser a conservarse en sí. No hay pues conservación, sino dislocación (*Entstellung*). Y ahora, dislocación definitiva, pues el pasado ya no importa o importa sólo como itinerario de error y de alienación, o, precisamente, como liberación de ese destierro (progresismo).

Pero, incluso en un aspecto tan moderno como el trabajo y la producción, ¿se puede hacer tabla rasa de la tradición? ¿Se puede concebir, a la manera de la metafísica materialista, el trabajo sólo como el volcarse de un sujeto sobre un objeto de su apropiación, como pura intención incondicionada hacia un exterior que preexiste siempre y que espera nuestra llegada en forma de una técnica (*tekhne*) adecuada a un hacer (*poiesis*)?

En todo ello hay, seguramente, una falla, algo que falta del todo y sin lo que no es posible una dislocación real, una verdadera *Entstellung* creadora de cultura. Si *Entstellen* significa transformación en figura y en tiempo, ¿no hay ya una carencia inherente al propio término que no logra captar, a pesar de sus matizaciones, todo el misterio verdadero de una transformación que, en el fondo, consiste en ser una transfiguración? Una filosofía de las transformaciones (de la temporalidad) como la de Heidegger no otorga un lugar central este término. Daría la impresión que considera más apropiado hablar en tal contexto de “arrojó” que de transformación. Lo característico del ser humano no es transformar el mundo (y transformarse él mismo, en el sentido en el que también Marx prevé una transformación de la naturaleza humana después de la liberación de lo alienado del trabajo), lo característico de la naturaleza humana es conservarse en medio de las transformaciones del mundo, como si dijéramos conservarse en la transformación (temporalidad). Esa conservación-transformación puede concebirse entonces como la consecuencia de un dato esencial: el haber sido arrojado al mundo (una vez más el límite de la muerte). El ser humano no es *entstellt* (desfigurado) por la marcha del mundo, sino *geworfen* (arrojado al mundo, a lo temporal). Aquí el alemán es otra vez más efectivo que el español. *Geworfen*, en tanto participio de pasado del verbo *werfen* (arrojar), no sólo se usa como un tirar hacia otro lugar. También, como ha recordado H. G. Gadamer [“Subjetividad, intersubjetividad, sujeto y persona” (“*Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person*”, 1975, *GW*, 10, pp. 87-99.)] se dice coloquialmente *die Katze hat geworfen*. Literalmente: “la gata ha parido”. Y haber parido sí es realmente haber cambiado de lugar y de tiempo conservándose de alguna manera en sí mismo, un privilegio exclusivo del sexo

femenino que, por lo mismo, está más preparado para conservarse en el ser sin necesidad de tomar partido.

Por eso la posición de la mujer en el mundo del trabajo es tan terriblemente complicada. Porque a ella corresponde de algún modo una *praxis*, un ayudar al ser a venir a sí mismo (*Geworfenheit*) mejor que una *tekhne*, un forzar al ser a devenir otra cosa o a tomar otra figura (*Entstellung*). Esto quiere decir que lo que le es característico es el entregarse. Como en una Anunciación permanente. Entregarse, mediar en el ser para que el ser pueda llegar a ser (la voluntad del querer y del poder adquiere aquí una nueva luz, también en el sentido en que se dice “dar a luz”). Actuar, también en el sentido bastante spinoziano de una esencia que actualiza una potencia (*causa sui*).

En el mundo de hoy, que ha concebido hasta ahora el trabajo como un obligar una cosa a convertirse en otra más útil (tecnología), la utilidad misma del trabajo para el hombre es lo que se comienza a poner en duda. Volveremos quizás, en un bucle más grande que ninguno, a una situación original en la que el trabajo como *poíesis* no resulta propio de lo humano (¿nos fascina tanto por eso la humanidad arcaica?). Pero como el retorno a lo mismo es imposible, en nuestro horizonte no tiene ya validez la *virtus* (masculina por su propia etimología) que arroja a los que son menos al papel de trabajadores, ni tampoco la *virtus* posterior que ve en el trabajo (masculino) una fuente de dignidad. Ahora las que trabajan son las máquinas (también los niños-esclavos y los emigrantes desarraigados que carecen de la dignidad de lo humano, de *humanitas*, y que son por ello la nueva frontera con los bárbaros, el nuevo límite en el horizonte de la muerte que transfigura nuestra cultura).

Esto no es pura retórica. Recientemente, P. Sloterdijk ha reclamado una nueva ética que reúna la humana y la de las máquinas (también la de los hombres máquina nacidos de la ingeniería genética y que tensan hasta el extremo el carácter mismo de lo *geworfen*, de lo parido). No basta ya, pues, con hacer con arreglo a una deontología. La deontología es casi cuestión de sentarse a redactarla, porque corresponde al ámbito de la *tekhne*. Lo difícil es dar con una *frónesis* adecuada a la virtud (*ethos*) de un trabajo que ya no es sólo humano. Al estar el valor implicado en la virtud, es necesario obtener un nuevo cuadro de valores cuyos límites se nos presentan aún muy difusos, pues parece que se amplían para abarcar el tipo de entrega a la vida que está implícita en la *Geworfenheit* de las que paren, y no sólo en la clase de entrega a la muerte propia de la *praxis* tradicional o cultura de los hombres (masculinos).

Bibliografía

- Borkenau, F. (1984): *Ende und Anfang: von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*, Stuttgart.
- Bueno, G. (1996): *El mito de la cultura*, Barcelona.
- Caccamo Caltabiano, M. y Radici Colace, P. (1992): *Dalla premoneta alla moneta : lessico monetale greco tra semantica e ideologia*, Pisa.
- Freud, S. (2001): *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid.
- Gadamer, H. G. (1998): “Subjetividad, intersubjetividad, sujeto y persona”, en *El giro hermenéutico*, Madrid: 11-25.
- Gadamer, H. G. (1994): “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid: 125-146.
- Gadamer, H. G. (2002): “Existencialismo y filosofía existencial”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: 67-72.
- Heidegger, M. (2000): *Carta sobre el Humanismo*, Madrid.

- Jaspers, K. (1958): *Filosofía* (Madrid).
- Jaspers, K. (1969): *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid.
- Sloterdijk, P. (2000): *Normas para el parque humano*, Madrid.
- Sloterdijk, P. (2003): *Esferas I. Burbujas. Microsferología*, Madrid.
- Sloterdijk, P. (2004): *Esferas II. Globos, Macrosferología*, Madrid
- Sloterdijk, P. (2006): *Esferas III. Espumas. Esferología*, Madrid.
- Sloterdijk, P. (2006): *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, Buenos Aires.
- Spinoza, B. (1975): *Ética*, Madrid.