

Guy Standing

La política del tiempo

Tomar el control en la era
de la incertidumbre



PAIDÓS Estado y Sociedad

Guy Standing

La política del tiempo

Tomar el control en la era de la incertidumbre

Traducción de Albino Santos

PAIDÓS Estado y Sociedad

Título original: *The Politics of Time*, de Guy Standing
Publicado por primera vez por Penguin Books Ltd, que forma
parte del grupo de empresas Penguin Random House.

1ª edición, octubre de 2024

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor.
La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene
el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.

Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y
en crecimiento.

En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa
de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.
Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar
o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la
web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Guy Standing, 2023

© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2024

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2024

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-4289-9

Depósito legal: B. 14.115-2024

Impresión y encuadernación en Huertas Industrias Gráficas, S. A.

Impreso en España – *Printed in Spain*



SUMARIO

Prefacio.	7
1. El tiempo en la Antigüedad	13
2. La era del tiempo agrario	37
3. El tiempo industrial: el triunfo del laboralismo.	61
4. El tiempo terciario: el laboralismo en sus etapas finales.	107
5. Reacciones al tiempo terciario	163
6. El tiempo en el ojo del huracán COVID.	207
7. Opciones de empleo: ¿el desenlace del laboralismo?	255
8. La emancipación del tiempo.	285
Epílogo.	349
Notas	351
Índice onomástico y de materias.	391

Capítulo 1

EL TIEMPO EN LA ANTIGÜEDAD

No es que tengamos escaso tiempo en la vida, es que malgastamos mucho.

SÉNECA, *Sobre la brevedad de la vida*, c. 49 d. C.

Tanto las palabras como las imágenes a ellas asociadas modelan y, al mismo tiempo, reflejan la imaginación política. Rara vez son neutras. El tiempo ha sido caracterizado de diversas formas a lo largo de la historia por representantes de unos intereses que tenían algo que ganar interpretándolo de ese modo particular. A grandes rasgos, la distribución y asignación de tiempo a actividades varias ha ido cambiando en función de cuáles eran las formas de producción dominantes, y también ha sido sistemáticamente diferente según la clase social.

El *Homo sapiens* comprendió seguramente desde muy al principio de la evolución humana que el tiempo es valioso. Hay un periodo limitado de luz diurna cada día, como limitada es la temporada de condiciones meteorológicas propicias cada año, o el tiempo en que hombres y mujeres pueden crecer, adaptarse, engendrar descendencia y envejecer hasta que mueren, y eso si son lo bastante afortunados de conseguir todo eso. Cada cultura ha dispuesto de algún sistema con el que llevar cuenta del paso del tiempo, y hoy se conservan registros de algunos de ellos de hace miles de años.

Los antiguos egipcios basaban su calendario en los ciclos de la luna y en las estaciones y las temporadas agrícolas. Ya en el 2450 a. C. se regían por un día de veinticuatro horas y por un calendario civil de doce meses de treinta días cada uno. Un año de su calendario se subdividía en tres

estaciones de cuatro meses a las que, al final de cada periodo anual, se añadían cinco días no incluidos en ninguno de los meses regulares.¹ Aunque ese modelo de medición temporal se ha modificado luego en diversas partes del mundo, ha seguido siendo el más ampliamente adoptado desde hace más de cinco mil años.

Entretanto, también los conceptos de *día* y de *semana* han evolucionado. La idea de una semana de siete días que concluye en una jornada de descanso (el *sabbat*) forma parte del mito de la creación que aparece en el Antiguo Testamento bíblico y fue adoptada por la sociedad judía temprana, que fijó el *sabbat* en el día que hoy llamamos *sábado*. No obstante, la semana de siete días no comenzó a extenderse realmente por el mundo hasta el siglo iv d. C., cuando el Imperio romano tardío cambió su anterior ciclo de ocho días por el sistema de origen judío. Los romanos pusieron a los días de la semana nombres de cuerpos celestes, como el Sol, la Luna y los planetas conocidos, que recibían a su vez los nombres de dioses del panteón romano.

En inglés, los nombres romanos de los días de la semana perviven en los del sábado (*Saturday*, día de Saturno), el domingo (*Sunday*, día del Sol) y el lunes (*Monday*, día de la Luna), aunque la posterior ocupación vikinga de buena parte de Gran Bretaña explica que otros días terminasen recibiendo los nombres de dioses nórdicos, como el martes (*Tuesday*, día de Tyr), el miércoles (*Wednesday*, día de Odín), el jueves (*Thursday*, día de Thor) y el viernes (*Friday*, día de Frigg).

La primera ley que convirtió el domingo en día festivo fue un edicto publicado por el emperador romano Constantino el Grande en el 321 d. C., en el que se establecía que «magistrados, ciudadanos y artesanos» debían descansar de su labor «en el venerable día del sol». Así pues, la civilización humana ha venido reservando desde época muy temprana un día para no realizar actividad laboral alguna, aun cuando, desde siempre, ese derecho efectivo a descansar haya venido determinado por la clase social. Con el transcurrir del tiempo, las jornadas festivas terminaron mezclándose con las celebraciones religiosas.² Pero no sería hasta el desarrollo del capitalismo industrial, muchos siglos después, cuando los días de la semana quedarían firmemente ligados a la actividad (o inactividad) laboral.

EL TIEMPO EN LA ANTIGUA GRECIA

Comenzaremos con la antigua Grecia o, mejor dicho, con los atenienses. Su noción de la vida buena dependía del modo en que las personas usaran su tiempo, y su idea del tiempo era muy diferente de la actual. Hoy estamos peor en ese sentido, y haríamos bien en recuperar la manera de concebir el tiempo y sus usos que tenía la sociedad ateniense (dejando a un lado, eso sí, sus fuertes estratificaciones por clase y género).

En Atenas, en esencia, se tenían tres conceptos distintos del tiempo, representados cada uno por un dios diferente. Cronos era el dios del tiempo lineal —pasado, presente y futuro— y personificaba el carácter destructivo del tiempo, sus estragos. Siglos después pasaría a ser retratado, guadaña en mano, como el Padre Tiempo, y desde esa perspectiva lo podemos contemplar en numerosas obras de arte y poesía. Pensemos, por ejemplo, en *La violación de Lucrecia*, de Shakespeare (estrofa 133):

¡Tiempo deforme, compinche de la fea noche,
ligero y sutil correo, portador de horribles cuidados,
voraz de juventud, de falsas delicias falso esclavo,
bajo guardián de los dolores, caballo de carga del pecado!
¡Tú que alimentas todo y lo asesinas todo,
oh, escúchame, injurioso y cambiante tiempo!
Sé culpable de mi muerte, ya que lo eres de mi crimen.

Sí, el tiempo personificado por Cronos es cruel. No obstante, un segundo dios más bondadoso, Eón, encarnaba el tiempo eterno; la eternidad se asociaba a la vida después de la muerte, pero también a los ciclos temporales reproductivos, como los marcados por las estaciones. Siglos después, convencidos en su arrogancia de que serían los dominadores permanentes del mundo, los romanos hicieron de Eón un símbolo de su propio imperio, si bien, al desmoronarse este, todas las esperanzas que hubiesen cifrado en aquella deidad terminarían por verse defraudadas.

El tercer dios del tiempo era Kairós, que representaba el oportunismo entendido en sentido positivo, es decir, el saber aprovechar las ocasiones que nos llaman a emprender una acción decidida para alcanzar un objetivo. *Carpe diem!* ¡Aprovecha el día! Se trata de una exhortación a estar lis-

tos, a prepararse, a permitirse el tiempo suficiente para poder responder ante la oportunidad. Kairós es la personificación de esta última, de los momentos fugaces, de ahí que haya sido retratado a menudo con alas en los pies. Nuevamente fue Shakespeare quien supo captar ese sentido a la perfección:

En los asuntos humanos hay una marea
que, tomada a favor, trae ventura.
Déjala pasar, y el viaje de la vida
va de infortunio en infortunio.³

Es muy posible que, en esta época actual, a la que algunos llaman Antropoceno y en la que el afán humano por dominar la naturaleza supone una amenaza existencial tanto para la naturaleza como para la propia humanidad, nos encontremos en un nuevo momento de Kairós. Hay quien lo ha definido como «un instante pasajero en el que se abre un resquicio que hay que atravesar con decisión si se quiere lograr el éxito».⁴ Desde la perspectiva actual, todo parece indicar que la ventana de oportunidad para frenar el cambio climático desbocado y la destrucción medioambiental consiguiente se cerrará sin que se hayan tomado las decididas medidas necesarias.

Guiada por los tres dioses del tiempo, la ciudadanía de la antigua Grecia dividía el uso del tiempo en cinco tipos de actividad: la laboral (*labour*, en inglés), la del trabajo en un sentido más general o independiente (*work*, en inglés), la del ocio, la del juego y la de la *ergía* (o contemplación). Los ciudadanos consideraban inapropiada para ellos —por inferior a su condición— la primera de todas: de las labores que servían para asegurar la subsistencia ya se encargaban los *banausoi* (los trabajadores manuales y los artesanos), los metecos (los extranjeros residentes) y los esclavos. En aquella sociedad tan meticulosamente estructurada, los esclavos realizaban labores para sus amos, mientras que los *banausoi* producían bienes y servicios para la sociedad. Platón y Aristóteles pensaban que la actividad laboral manual a la que se dedicaban los *banausoi* deformaba tanto el cuerpo como la mente e incapacitaba a tales personas para las funciones militares o políticas.

Para ser un ciudadano había que poseer *areté*, es decir, excelencia o «virtud moral». La actividad laboral manual no solo deformaba la mente,

sino que ocupaba demasiado tiempo y no dejaba margen para la autoeducación de la persona. Era una actividad que acostumbraba la mente de un hombre a ideas de bajo nivel y lo absorbía en la producción de los medios básicos de vida. Y como quienes se ocupaban de esas labores no disponían de tiempo para aprender o saber lo suficiente para tener voz en los asuntos políticos, se les negaban la ciudadanía y los derechos asociados a esta.

El origen del vocablo que los griegos usaban para designar la «actividad laboral» ya es muy indicativo de hasta qué punto consideraban que era algo que se debía evitar. *Ponos*, como se la llamaba en griego antiguo, significa ‘dolor’ y ‘esfuerzo’, y tenía una raíz etimológica similar a la de la palabra que designaba la pobreza, *penia*. Así pues, realizar una actividad laboral significaba hacer algo penoso, oneroso, propio de los pobres: algo que difícilmente podía idealizarse. De hecho, como se nos revela en uno de los diálogos de Sócrates, un hombre pobre libre prefería estar en una situación de dependencia laboral discontinua, desempeñando solamente trabajos eventuales, antes que gozar de estabilidad laboral a largo plazo, pues esto último se juzgaba restrictivo de la libertad y muy próximo a la *douleia* (servidumbre). Lo mejor, en definitiva, era no tener que ejercer actividad laboral alguna, pero, en caso de que fuese necesario desempeñar un trabajo de ese tipo, siempre era preferible que fuese discontinuo u ocasional.

Esta concepción de la actividad laboral terminaría teniendo un largo recorrido histórico. El sustantivo *labor* (igual que la palabra inglesa *labour*) deriva del latín *labor*, que significa ‘trabajo duro’, ‘penalidad’ y ‘dificultad’. El verbo *laborare* significaba ‘realizar tareas pesadas y onerosas’. El origen de la palabra *trabajar* presenta connotaciones similares, pues deriva del latín *tripaliare*, que significaba torturar, de *tripalium*, un cruel instrumento de tortura compuesto por tres estacas.

Aunque los ciudadanos griegos no *laboreaban*, lo que sí hacían era *trabajar* en un sentido más general, *ergon*, palabra que englobaba la actividad que se realizaba en el hogar o en torno a él, la ayuda o la colaboración entre parientes y amigos, o la participación en el espacio cívico. Así entendido, el trabajo (*work*, en inglés) incluía el cuidado de los familiares, el estudio y la educación, la formación militar, las actividades creativas (poesía, teatro, música) y la participación en los jurados y en los rituales religiosos. Su esencia se sintetiza en la idea de *praxis*, la puesta en práctica de

los principios, que incluía el trabajo «reproductivo» dirigido a mantener y desarrollar tanto las estructuras sociales y los vínculos comunitarios como las cualidades físicas, intelectuales y emocionales del individuo. El trabajo de ayuda o colaboración entre parientes y amigos era esencial para fortalecer la amistad cívica, o *philia*. Era una actividad reproductiva, regenerativa y civilizadora.

La distinción entre trabajo y actividad laboral terminaría por determinar la política del tiempo a lo largo de nuestra historia. Cada era ha tenido sus peculiaridades en cuanto a qué se considera trabajo y qué no. El sinsentido final llegaría en el siglo XX, cuando todo trabajo no remunerado pasó a considerarse «no trabajo». Pero la distinción entre trabajo y actividad laboral tiene mucha importancia.

No todos los idiomas tienen palabras separadas para esos dos conceptos, pero hay muchos que sí las tienen. En inglés, la palabra *work* comparte raíz con la griega *ergon* en su significado de «acto, acción u ocupación», lo que la distingue claramente de *labour*. En alemán, se hace una diferenciación parecida entre *Werk* y *Arbeit*, igual que en neerlandés entre *werk* y *arbeid*. El ruso tiene *trud* y *rabota*. En francés, sin embargo, el equivalente más cercano lo encontraríamos en la diferencia entre *activité* y *travail*. En mandarín, una distinción aproximada sería la existente entre *gongzuo* (equivalente al inglés *work*) y *laodong* (equivalente a *labour*). Muchos comentaristas continúan ignorando esa diferencia, pero debemos insistir en ella.

EL OCIO COMO *SKHOLÉ*

Como bien explicó la teórica política Hannah Arendt (1906-1975) en su inspirador libro *La condición humana* (1958), los griegos antiguos establecieron otra distinción crucial que la economía moderna ha contribuido en gran medida a erradicar: me refiero a la diferencia entre recreo (o juego) y ocio. Los griegos reconocían la necesidad de que todos los ciudadanos dispusieran de abundante tiempo para recrearse, incluidas las actividades necesarias para reponer la capacidad de trabajar: recuperarse, entretenerse, comer, beber y comprar, hacer ejercicio, etcétera. De hecho, la encarnación máxima de esta idea de recreo eran las Olimpiadas.

No obstante, los griegos entendían el *recreo* y el consumo como algo separado del *ocio*, concebido este último como *skholé* (σχολή), un término que condensaba las ideas de educación y de participación pública (y del que derivan las palabras *escuela* o, en inglés, *scholar*, ‘académico’). La *skholé* abarcaba actividades como la asistencia a representaciones teatrales públicas, pues se consideraba que esta era una vía de aprendizaje y fortalecimiento de los valores de la empatía y la compasión. Las grandes tragedias y comedias griegas no eran una mera forma de entretenimiento: eran una actividad socialmente productiva. El ideal de la *skholé* era el uso del tiempo para la demostración de aquellas virtudes consideradas superiores, como la bondad y el respeto por la verdad y el conocimiento. El objetivo primordial del ciudadano era maximizar su tiempo dedicado a la *skholé*.

Para los atenienses, esto significaba, a su vez, la maximización del espacio, el tiempo y la aptitud para participar en la vida de la polis, en el ágora (el espacio o la plaza públicos), llevando a la práctica la idea del *thórybos*, la participación bulliciosa y de viva voz en la discusión y el debate colectivos. Sócrates desconfiaba de la palabra escrita porque creía que siempre había que recurrir a la discusión para explicarla a fin de evitar tergiversaciones. Según la filósofa Onora O'Neill, «lo que Platón nos cuenta es que Sócrates estaba tan preocupado por la perturbación de la comunicación en la lengua escrita que recurrió por entero a la hablada [...]. A Sócrates le preocupaba que sus palabras se difundieran huérfanas por el mundo y llegaran a toda clase de lectores sin que hubiera nadie presente para explicar lo que querían decir ni para despejar dudas sobre su interpretación».⁵

Uno de los principios de la *skholé* era la utilización del tiempo para el intercambio colectivo de ideas como base de la acción ética y política. En cierto sentido, el progreso personal de los ciudadanos atenienses se medía en función de cuánto tiempo podían dedicar a la *skholé* y, en particular, a la acción pública en el ágora. El estatus dependía del desempeño en la plaza pública. Y para que tal desempeño fuera bueno se necesitaba reservar tiempo para la deliberación y el aprendizaje.

No solo se esperaba del ciudadano que dedicase mucho tiempo a la participación pública, sino que también se le recompensaba por hacerlo. En el 451 a. C., Pericles fue el primero que introdujo las compensaciones económicas por participar en los jurados. Lo justificó diciendo que, si no, un ciudadano pobre no se podría permitir dedicarle tiempo a este trabajo,

lo que iría en detrimento de la democracia deliberativa y dejaría la impartición de justicia exclusivamente en manos de los ricos. Llegó incluso a instituir una pequeña paga regular como retribución por participar en las deliberaciones de la polis.

Hace unos años, me invitaron a dar la conferencia inaugural de un festival de arte y literatura en Barcelona. Justo antes de empezar, un productor de televisión me introdujo en un plató y, sin previo aviso, me pidió que le respondiera a una pregunta que todos los años se hacía a los conferenciantes invitados a abrir el festival: «Aparte de Barcelona, ¿cuál es tu ciudad europea favorita?». Tuve el tiempo justo de decidirme por una que resumía muy bien el mensaje que deseaba transmitir en la charla que daría a continuación. «Paestum», dije ante la mirada de perplejidad de los presentes en el estudio. Cuando me preguntaron por qué, respondí que porque era allí donde todavía podían verse de primera mano las pruebas de la democracia deliberativa antigua.

Allá por el 600 a. C., Paestum era una ciudad griega ubicada en la actual Italia meridional. Tras ser abandonada, permaneció olvidada durante cientos de años, cubierta por la vegetación, hasta su redescubrimiento en el siglo XVIII (Goethe fue uno de sus famosos visitantes en aquel entonces). Aparte de sus tres majestuosos y bien conservados templos, las ruinas incluyen un anfiteatro en el que cabían unas quinientas personas y que podía ser el *ekklesiasterion* (lugar de reunión de la asamblea popular) de la ciudad, o, más probablemente, su *bouleuterion* (lugar de reunión de un consejo de ciudadanos que, en la antigua Grecia, se encargaba de gestionar los asuntos cotidianos de la ciudad). Antes de tomar decisiones judiciales o políticas, los quinientos ciudadanos de aquel consejo, seleccionados aleatoriamente gracias al uso de un *kleroterion*, debían escuchar todos los puntos de vista. Aunque la civilización helena tenía muy poco de igualitaria —ni las mujeres ni los *banausoi* podían ser ciudadanos—, el *ekklesiasterion* o el *bouleuterion* eran verdaderos símbolos de democracia deliberativa.

De hecho, combinaban muy bien con el ya mencionado quinto uso del tiempo que los griegos reconocían y valoraban como parte de la condición humana. Aristóteles, por ejemplo, atribuyó una importancia especial a la *ergía* —es decir, a la pereza o la ociosidad—, considerada vital para la contemplación y la deliberación requeridas para la *skholé*. Tal como señaló Arendt en su análisis clásico sobre el pensamiento griego, abstenerse

de ciertas actividades era algo que se juzgaba necesario para dejar tiempo para una vida política valiosa.⁶ De hecho, Catón acuñaría tiempo después el aforismo: «Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada».⁷

El concepto hermano del anterior es el *aburrimiento*. Es una sensación que no gusta a la mayoría de las personas. Sin embargo, no son pocos los pensadores que, como Arquímedes, Isaac Newton, René Descartes o Albert Einstein, han atribuido algunas de sus ideas más profundas a momentos o periodos de aburrimiento.⁸ Friedrich Nietzsche (1844-1900) también era de esa opinión, y escribió que «para el pensador, y todos los espíritus sensibles, el aburrimiento es esa desagradable “calma” del alma que precede al viaje feliz y a los vientos briosos».⁹ Varios psicólogos han coincidido en señalar que el aburrimiento aguza más el ingenio que la necesidad.¹⁰ El filósofo Bertrand Russell (1872-1970) consideraba esencial que los niños se aburriesen de vez en cuando. Pero solo los antiguos griegos hicieron de la *ergía* una virtud social.

Más adelante, la idea de ocio pronto se entremezclaría con la de recreo. Para los poderosos romanos, el ocio era *otium*, un uso del tiempo que la aristocracia se podía permitir gracias al trabajo de los esclavos. Fue un retroceso con respecto al concepto ateniense de la *skholé*. *Otium* significaba el puro lujo del ocio y se asociaba al hedonismo, a los placeres de la carne y a la ociosidad y el esparcimiento institucionalizados. Y, sin duda, contenía también elementos propios de la *skholé*, de implicación política, pero lejos de la separación entre la vertiente lúdica y la participativa tal como la establecieron los antiguos griegos, que hoy haríamos bien en recuperar.

Los estoicos, distanciados tanto de las exhibiciones ostentosas de riquezas y posesiones como del autoengrandecimiento político, marcaron un tono diferente, más contemplativo. Séneca, el más conocido de los filósofos del estoicismo, supo plasmar los valores del verdadero ocio en sus escritos reflexivos, especialmente en un ensayo moral en forma de epístola dirigida a un amigo, Paulino, que ocupaba el alto cargo de superintendente del abastecimiento de cereales de Roma y que quizá estaba valorando la posibilidad de dimitir.

Escrito hacia el 49 d. C., cuando Séneca tenía cuarenta y cuatro años, el texto nos ha llegado con el título de *Sobre la brevedad de la vida*. Hoy, casi dos mil años después, continúa sonándonos muy cercano. En él se burla

de quienes prometen tomarse tiempo para el ocio más adelante, cuando ya sea demasiado tarde, y también de aquellos que están constantemente ocupados, perdidos en un mar de actividad incesante. «La vida de los atareados es la más corta», escribió.¹¹

Sin embargo, Séneca también reconocía que el ocio era un aprendizaje. De ahí que aconsejara que la mejor manera de conquistar tiempo para la *skholé* fuese estudiando a todos los grandes filósofos y pensadores del pasado: «Son hombres ociosos solo quienes están libres para la sabiduría, solo ellos están vivos; pues no conservan tan solo su vida: cualquier tiempo lo añaden al suyo; todos los años que se han desarrollado antes que ellos están adquiridos para ellos».¹²

Este sentido del ocio como algo diferenciado del simple recreo y el entretenimiento difiere radicalmente de la forma en que el capitalismo moldearía ese concepto, y es coherente con el supremo respeto de los antiguos griegos por aquello que los estoicos llamaron la *vita contemplativa*. Si de verdad aspiramos a conseguir una «buena sociedad», debemos insistir una vez más en establecer una nítida distinción entre el ocio y el recreo.

PHILIA: LA AMISTAD CÍVICA Y LOS CUIDADOS

Conciudadanos, ¿por qué escarbáis y removéis hasta la última piedra para acopiar riquezas y, sin embargo, tenéis tan poco cuidado de vuestros propios hijos, a quienes algún día deberéis cedérselo todo?

Frase atribuida a Sócrates¹³

Una buena sociedad, tal como subrayó Aristóteles, debe incluir el trabajo «reproductivo», que, además de la crianza y los cuidados, comprende aquellos actos regulares y voluntarios que contribuyen a mantener la comunidad y reforzar la empatía, fortaleciendo con ello la *philia* (o amistad cívica). Los ciudadanos deberían reservarse el tiempo adecuado para dedicarse a actos de compasión, queriendo el bien para el prójimo y poniéndose «en la piel del otro».

Los conceptos de *amistad cívica* y de *ciudadanía* se solapaban con la idea de comunidad, una palabra derivada del griego antiguo que impli-

caba «una compartición». La comunidad era *koinonía*, del verbo *koinoneo*, ‘compartir’. La comunidad surge en grupos que realizan una serie de actividades parecidas, de las que derivan un sentido de interés común.

El mercado laboral y la sociedad de mercado modernos no requieren de ninguna amistad cívica ni comunidad. De hecho, las actividades necesarias para construir, sostener y fortalecer una comunidad, al consumir tiempo, entorpecen la actividad laboral. No se percibe en ellas valor alguno. Sin embargo, la división del tiempo establecida por los antiguos griegos continúa siendo muy relevante para reflexionar sobre el trabajo, la actividad laboral y el ocio incluso en pleno siglo XXI.

LA CAZA-RECOLECCIÓN Y EL TRABAJO PROCOMUNAL

Hay otra perspectiva histórica sobre el tiempo que data de una época muy anterior a la de los antiguos atenienses. Miles de años atrás, las personas de las sociedades de cazadores-recolectores gozaban de lo que se ha dado en llamar una opulencia primitiva. Obviamente, la vida en la larga era de los cazadores-recolectores distaba mucho de ser idílica; a menudo resultaba desagradable, embrutecida y breve, y comportaba luchas violentas por una comida que podía costar mucho conseguir.¹⁴ Pero la cantidad de tiempo dedicada al trabajo era mínima. Nuestros antepasados lejanos hacían lo necesario para garantizarse la subsistencia y muy poco más. No vivían con miedo a una escasez constante.

Disponían de mucho más tiempo libre que los trabajadores de sociedades inmensamente más ricas en lo material, como han sido las de los dos últimos siglos. Antropólogos como Marshall Sahlins, en su libro *Economía de la Edad de Piedra* (1972), o James Scott en *The Moral Economy of the Peasant* (1976), o, antes de ellos, Karl Polanyi en el tantas veces inadvertido apéndice de su clásico *La gran transformación* (1944), nos mostraron que aquellos tiempos se caracterizaban por la ausencia de un deseo estimulado de posesiones materiales y, por ende, de presión externa alguna sobre las personas para que realizasen una actividad laboral con el solo objetivo de satisfacer unas necesidades meramente percibidas como tales.

Las sociedades cazadoras-recolectoras practicaban también la compartición de la demanda (*demand sharing*).¹⁵ En las sociedades tempranas (un adjetivo más apropiado que el condescendiente *primitivas*), lo normal era que quienes podían recolectar más compartiesen su botín con quienes no eran tan capaces. Esto limitaba la tendencia a que surgieran desigualdades. Solo tras miles de años y la formación de una sociedad de clases, el «individualismo posesivo» terminó por desplazar al «igualitarismo natural».

No podemos saber con certeza si la compartición de la demanda surgió principalmente de las peticiones de los receptores necesitados de esa ayuda o de los ofrecimientos de los afortunados donantes. En algún momento debió de aparecer un tono más moralista, caracterizado por ciertas nociones de caridad y por unas imágenes y un vocabulario relacionados que los donantes potenciales hicieron suyos. La compartición de la demanda como mecanismo entre individuos (más o menos) iguales requiere de una reciprocidad equilibrada que se entienda, formalizada o implícitamente, como una parte integral del estilo de vida. Quizá fuese un simple principio distributivo que funcionaba a su vez como un tipo de seguro comunitario: una estrategia de supervivencia basada en la reciprocidad entre generaciones, idónea para comunidades compactas, cerradas y relativamente pequeñas como aquellas. Fuera como fuese, cuando se da un contexto así, las personas trabajan para ganar más a fin de compartir más, por si en algún momento futuro son ellas quienes necesitan recibir de los demás.

Esta motivación para trabajar se debilita cuando la reciprocidad estructurada resulta inviable o arriesgada. Así, si damos un gran salto adelante en el tiempo hasta el siglo XXI, veremos que la compartición informal de la demanda y las formas personalizadas de reciprocidad tienen hoy menos probabilidades de pervivir en coexistencia con las economías abiertas de mercado, los mercados laborales flexibles, las relaciones familiares frágiles y las desigualdades de renta y riqueza, y deben ser generadas por iniciativa social, o bien reemplazadas por un conjunto de mecanismos impulsados por el Estado.

Una característica de los sistemas de compartición de la demanda es que, en ellos, los activos también se comparten. En esos contextos, es más probable que los regalos se hagan con un motivo distinto del de inducir una mera acumulación de riquezas o posesiones. En concreto, si

lo que persigue el obsequio de un bien es que se le dé un uso práctico y no que se acumule simplemente como una propiedad más del patrimonio particular, es más fácil que el receptor pase luego el regalo a otra persona. Con ello, tiende a reducirse el precio o el valor de mercado de ese regalo, lo que incrementa su uso y reduce la presión sobre los individuos de recurrir a la actividad laboral para obtener más ingresos para gastar en regalos. Yo diría que, en ciertas zonas de África, esa forma de reciclaje de los regalos está vinculada con el *ubuntu*, una noción autóctona de la generosidad que se define por una propensión a compartir tiempo y regalos, y que nace de la creencia de que la humanidad de la persona se desarrolla a través de su relación con los demás.

El adjetivo que mejor define ese trabajo que se realiza en un contexto de compartición de la demanda es *procomunal*. En las sociedades tradicionales de cazadores-recolectores, a quienes poseen un activo (o un medio de producción) potencialmente escaso se les pide que lo compartan si no tienen una necesidad inmediata de usarlo. Esto se hace extensivo también a objetos como joyas o prendas que se regalan a otros y luego se vuelven a obsequiar en el contexto de unas «redes de afecto mutuo».¹⁶ Compartir y reciclar son elementos definitorios del arquetipo del procomún.

Cuando hablamos del procomún, nos referimos a un entorno que, en acto o en potencia, proporciona servicios y recursos accesibles a los miembros de una comunidad determinada que estos utilizan y, sobre todo, conservan y reproducen dentro de unas reglas de gobernanza acordadas y a través de unas actividades compartidas (un trabajo procomunal). El concepto combina una parte de individualismo —un derecho individual a usar unos activos compartidos, conocido como *derecho de usufructo*— y una parte de reciprocidad estructurada y altruismo. Eso tiende a limitar el grado y la permanencia de las desigualdades. Todas las sociedades dignas de llamarse así tienen algún tipo de actividad procomunal, pero, como veremos, con el paso de los siglos, el uso del tiempo para tales fines terminó siendo denigrado y convertido en algo meramente residual.

Hasta la Edad Media, la producción de alimentos y de medios para cubrir las necesidades vitales básicas dependió sobre todo de los medios de producción compartidos y del uso en común de los activos dentro de cada comunidad. Con la transición hacia las economías agrarias, los agricultores

y los terratenientes adquirieron derechos de propiedad, pero el trabajo procomunal no perdió su importancia, ni siquiera aunque creciera la cantidad de trabajo individualizado o familiar y aumentara también el número de personas que proporcionaban su mano de obra para la realización de actividad laboral, ya fuera como siervos o como hombres libres.

La cada vez más extensa variedad de relaciones de trabajo se vio correspondida por una mayor diversidad de formas de propiedad. No obstante, el por entonces emergente sistema del derecho consuetudinario anglosajón descansaba (y continúa haciéndolo) sobre las cuatro categorías distinguidas en el *Codex Iustinianus* (Código de Justiniano, 529-534 d. C.) del periodo romano tardío: cosas privadas (*res privatae*), cosas públicas (*res publicae*), cosas de nadie (*res nullius*) y cosas comunales (*res communis*).

En el *Codex* se dejaba muy claro que los derechos de propiedad privada eran algo que había que restringir. Las «cosas de nadie» se definían como aquellas sobre las que todavía no se habían generado derechos, bien porque quizá nadie se había apropiado de ellas aún, bien porque tal vez habían sido abandonadas. Las «cosas comunales» eran las que, por derecho o por herencia naturales, estaban bajo la posesión colectiva de la humanidad en general, e incluían la tierra, el aire, el agua, el mar y el litoral. Eran el procomún, la *res publica* o *common wealth*.

La mezcla del trabajo independiente, la actividad laboral y el trabajo procomunal —las tres formas de actividad productiva— ha variado históricamente según el modo de producción predominante o el régimen temporal prevalente. Podemos inferir de lo anterior que, en la Antigüedad, para quienes no fuesen esclavos ni siervos, la cantidad de tiempo asignado al trabajo independiente y al procomunal era mucho mayor que la dedicada a la actividad laboral. Pero al desarrollarse la sociedad de clases, el peso proporcional de la actividad laboral se fue incrementando para gran parte de la población a costa del resto de las formas de trabajo.

DEUDA, TIEMPO Y JUBILEOS

Ya en tiempos de la Edad de Bronce, la deuda interpersonal, vinculada por lo general con las cosechas, las enfermedades y las fluctuaciones de la fortuna, se normalizó y se convirtió así en el gran aglutinante social. Desde

entonces, y a lo largo de la historia, ha tenido una profunda repercusión en la manera en que las personas distribuyen el tiempo.

La deuda entrañó unas nuevas reglas de reciprocidad, diferenciadas de las de la compartición. Si una deuda no podía devolverse, uno (o más) de los familiares del deudor se convertía en esclavo o esclava del acreedor hasta que aquel saldase el adeudo pendiente. Como esto resultaba imposible en muchos casos, lo normal era que uno o más miembros de la familia del deudor se vieran forzados a realizar actividades laborales no retribuidas, y que él mismo tuviera que trabajar más. Desde el punto de vista social, fue una fórmula que garantizó que un pequeño número de acreedores acumularan poder económico al tener a muchas personas en deuda con ellos, y que, consiguientemente, adquirieran poder político al convertir a sus deudores en ejércitos a su disposición con los que derrocar a los gobernantes de turno.

El economista Michael Hudson ha trazado el historial de la deuda desde tiempos antiguos y ha mostrado que los gobernantes declaraban periódicamente un jubileo (o condonación o perdón general) de las deudas, movidos por el temor a que un reducido número de acreedores pudiese erigirse en oligarquía independiente.¹⁷ Los jubileos de la deuda fueron un fenómeno regular desde aproximadamente el año 2400 a. C. hasta el 1100 d. C. Los antiguos conocían muy bien los peligros de la acumulación de deudas. Como recordaba Aristóteles, «muchas ciudades tienen constituciones que parecen democráticas, pero se rigen más bien como oligarquías». ¹⁸ Él decía que todas las democracias se transformaban progresivamente en oligarquías, pues las élites acaudaladas se convertían en aristocracias hereditarias que se enseñoreaban del resto de la sociedad.

Ya desde aquellas épocas tempranas, el Estado se convirtió en un escenario donde acreedores, gobernantes y terratenientes se disputaban el control. Los gobernantes necesitaban que el campesinado fuese libre de dedicar tiempo a servir en el ejército, ayudar en la construcción de infraestructuras o, simplemente, trabajar para pagar impuestos. Pero el endeudamiento forzaba a los campesinos a ceder el control de su tiempo a sus acreedores oligarcas. Así que los jubileos periódicos de la deuda liberaban a los pobres de ese yugo.

De hecho, Jesús fue visto inicialmente como un mensajero del perdón de las deudas, pues expulsó a los cambistas del templo, un gesto que le

granjeó el odio de los fariseos y que, en última instancia, conduciría a su crucifixión. Pero el cristianismo temprano perdió poco a poco su carácter de movimiento defensor de los pobres-deudores. Un cambio muy concreto simbolizó esa pérdida como ningún otro: la traducción original inglesa de una de las líneas del padrenuestro, oración común a todos los cristianos, era «y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores». En la actualidad, sin embargo, esa parte de la plegaria es: «Y perdónanos nuestras ofensas» (o *pecados*, en algunas variantes del cristianismo). La primera versión escrita del padrenuestro estaba en arameo, en el que se usaba la misma palabra para ‘deuda’ (incluyendo formas no financieras de obligación) y para ‘pecado’. Sin embargo, hoy se ha perdido ya esa alusión que englobaba también el perdón de las deudas económicas.

¿Qué lección cabe extraer de la historia de la deuda para lo que aquí nos ocupa? Pues que, cuando las cancelaciones de deudas eran habituales, los deudores individuales podían esperar que, tarde o temprano, recuperarían el control sobre su tiempo; los gobernantes sabían que, si una oligarquía de acreedores se hacía con el dominio del Estado, el control de los pobres sobre su propio tiempo podía perderse para siempre. Pero esa realidad política tiene un reverso de muy amplia relevancia actual, y es que ningún Gobierno ni monarquía ha sobrevivido mucho en cuanto una oligarquía financiera de acreedores adquiere la suficiente preponderancia.

EN RETROSPECTIVA

Si queremos entender el uso que damos actualmente al tiempo, debemos recuperar las distinciones que ya establecieran los atenienses entre actividad laboral y trabajo, y entre recreo y ocio (*skholê*). Como argumento general, podríamos decir que la actividad laboral se realiza por un valor de cambio, por un salario, retribuido en dinero o en especie. La actividad laboral es, pues, fundamentalmente instrumental y se hace para obtener unos ingresos.

El trabajo independiente, por su parte, no implica solo la dedicación de un tiempo a una actividad específica, sino también las pausas, las re-

flexiones y las ineficiencias inherentes a esa actividad, así como la utilidad personal del hecho de trabajar cuando la presión y la motivación para hacerlo vienen de nosotros mismos. No hay espacio para nada de eso en la actividad laboral (en un puesto de trabajo o empleo),* donde lo que prevalecen son los imperativos económicos de la productividad y la eficiencia. La dignidad en ese caso es, a lo sumo, un efecto secundario no intrínseco a la actividad en sí (da igual lo bueno que sea nuestro jefe). Poco sentido tiene entonces loar «la dignidad del *trabajo*» (léase *actividad laboral*)¹⁹ como han hecho los socialdemócratas y los comunistas al identificarse con los obreros y con la lucha de estos por su emancipación y contra su explotación y su opresión. De hecho, como es lógico, los defensores del capitalismo han estado siempre muy dispuestos a alabar ese «trabajo» entendido como actividad laboral.

La Carta Magna inglesa y su documento acompañante, la Carta del Bosque, sancionadas conjuntamente en Londres el 6 de noviembre de 1217, reconocieron claramente la distinción entre el trabajo independiente (*work*) y la actividad laboral (*labour*) con vistas a restituir y proteger los derechos de acceso de los comuneros libres a las tierras comunales y a los recursos de estas para que pudiesen trabajarlas a fin de ganarse el sustento por su cuenta, algo que contrastaba con la actividad laboral dependiente que se les exigía a los siervos y a los arrendatarios en las tierras de los señores feudales. La Carta del Bosque fue el primero —y posiblemente el único— de los documentos constitucionales en dar un sentido adecuado al derecho a trabajar. En muchos sentidos, era mucho más radical y subversivo que el Manifiesto Comunista de 1848 o que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 de la ONU, pues en la Carta se entendía que el elemento crucial de un verdadero derecho al trabajo era la existencia de un derecho previo de acceso a los recursos (las materias primas) y a los medios de producción (las herramientas, la maquinaria, etcétera). Este derecho primario constituía el núcleo de la mencionada carta.²⁰ E implícito en él estaba el derecho —y el poder— de negarse a realizar una actividad laboral, porque, *in extremis*, un hombre

* En esta traducción, puestos de trabajo o empleos son aquellas ocupaciones en las que el trabajador desempeña una actividad laboral, es decir, que el «trabajo» de esos puestos no es *work*, sino *labour*. [N. del T.].

libre podía sobrevivir en las tierras comunales sin tener que someterse como siervo o laborador dependiente.

Desde entonces y durante mucho tiempo —al menos en Inglaterra— tuvo sentido diferenciar entre el trabajo (*work*), entendido como actividad para atender necesidades personales, familiares y comunales, y la actividad laboral (*labour*), entendida como un conjunto de labores y obligaciones al servicio de las necesidades percibidas de quienes ocupan posiciones de poder. Para los comuneros (*commoners*) del pueblo llano libre de entonces, la situación óptima consistía en gozar de independencia suficiente para no tener que ser laboradores dependientes. De hecho, fueron numerosos los enfrentamientos y las luchas locales por evitar o minimizar esa situación de dependencia laboral.

Lo que se consideraba trabajo independiente o actividad laboral evolucionó al hacerlo la naturaleza de la producción. También la división social de ambos tipos de trabajo sufrió una evolución: hombres y mujeres terminaron dedicándose a actividades diferentes en ese sentido, y lo mismo les ocurrió a los jóvenes, tanto mujeres como hombres, con respecto a los adultos y los ancianos. Mientras se producían estas transformaciones estructurales, los pensadores sociales se encontraban lidiando con otros onerosos asuntos, como el de decidir qué actividades podían clasificarse como productivas o útiles.

Para los fisiócratas del siglo XVIII —un grupo de pensadores principalmente franceses que publicaron sus trabajos sobre todo en la década de 1760—, solo la actividad laboral agrícola contaba como trabajo productivo, ya que, a su entender, la riqueza de un país se basaba exclusivamente en aquello que se produjera en sus tierras de cultivo. No muy distinta era la opinión del gran filósofo prusiano Immanuel Kant, contemporáneo de los fisiócratas (1724-1804), quien creía que cualquier persona que trabajara proporcionando lo que hoy llamamos *servicios* no era apta para ser ciudadano, pues este era un estatus, según él, que debía reservarse a quienes producían bienes.

Adam Smith (1723-1790), considerado generalmente como el padre de la economía moderna, escribió en su gran obra magna (publicada en 1776) que los servicios en general eran improductivos, como improductivo era el trabajo realizado en todas aquellas ocupaciones relacionadas con la actividad ética y reproductiva, incluidas las de los «sirvientes» y los

«sacerdotes, abogados, médicos, hombres de letras de todas las clases; actores, bufones, músicos, cantantes de ópera, bailarines, etcétera». Eso significa que Adam Smith consideraría a muchos de sus admiradores modernos como personas no productivas. Según Smith, los proveedores de servicios realizaban un trabajo que «perece en el mismo instante de su producción».²¹

La tortuosa relación conceptual entre actividad laboral y ciudadanía tuvo su particular reflejo también al otro lado del Atlántico. En los primeros años de existencia de Estados Unidos, a los trabajadores dependientes se les negaba el derecho al voto y a la plena ciudadanía precisamente porque no tenían propiedades, y el Gobierno era el defensor de la propiedad privada. La actividad laboral no pasó a ser el tipo normativo y deseable de trabajo hasta la llegada y el desarrollo del capitalismo industrial; hoy, demócratas y republicanos la elogian por igual y, como si de un ritual obligado se tratara, siempre prometen crear más en forma de nuevos empleos. Aun así, algunos notables economistas neoliberales —entre los que destacó el premio Nobel James Buchanan (1920-2013)— han seguido apoyando la idea de un sistema de gobierno restringido a los dueños de propiedades, y han considerado a quienes dependen de su propia actividad laboral para subsistir como no aptos más que para ser gobernados.

Al empezar el siglo xx, el canon de lo que se consideraba trabajo había alcanzado ya nuevas cotas de necedad. Solo la actividad laboral remunerada se consideraba propiamente «trabajo». También se entendía que era la única actividad que potenciaba el crecimiento económico, variable esta última que pasó a tomarse como la vara de medir del progreso. Así, el trabajo del que se encargan en su mayor parte las mujeres, como es el del cuidado de sus hijos y de otros parientes, dejó de considerarse como tal. A los antiguos griegos eso les habría parecido muy extraño. Pero no solo a ellos. De hecho, es bien conocido el ejemplo que puso en su día el economista Arthur Pigou en su libro *La economía del bienestar* (1920): si un hombre contrata a una mujer como ama de llaves, subirán tanto el crecimiento económico como el empleo. Pero si luego se casa con ella, aunque esta siga realizando el mismo trabajo, el crecimiento económico y el número de empleos habrán disminuido porque ella ya no estará contratada para realizarlo. Pues bien, nuestras estadísticas sobre la renta nacional siguen perpetuando ese sinsentido aún hoy en día.

Esa idealización de la actividad laboral está muy ligada al moderno fetichismo del empleo y de los puestos de trabajo. Los socialdemócratas, los comunistas y la mayoría de los marxistas han apoyado la idea de que toda persona adulta no discapacitada debe realizar una actividad laboral (ocupar un puesto de trabajo) y han suscrito también el principio de que la sociedad debe aspirar al llamado *pleno empleo*. Sin embargo, al propio Karl Marx (1818-1883) todo eso le parecía absurdo. Para él, el «trabajo» entendido como actividad laboral (*labour*) era «enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación», porque las personas realizan esa labor para ganarse su subsistencia, pero no tienen interés intrínseco en lo que están produciendo con ella.²²

Actualmente, la idea de «enajenación» (o alienación) aplicada al contexto laboral ha pasado de moda. Pero para la mayoría de personas que ocupan puestos de trabajo sigue siendo tan real como siempre. Realizar una actividad laboral (tener empleo) es estar en una posición de subordinación. De ahí que el desarrollo del derecho laboral en pleno siglo xx se basase en uno de los supuestos de la relación amo-sirviente, y de ahí también que esa sea la única rama del derecho que presupone una relación desigual de partida.

EL FETICHISMO DEL EMPLEO

Dos conceptos representativos del tiempo y del trabajo fueron cobrando forma a medida que evolucionaba el capitalismo: la idea de las ocupaciones (profesiones, oficios) y el lenguaje de los puestos de trabajo o del empleo. Desde fecha muy temprana en la historia de la humanidad, la mayoría de las personas se han autodefinido en función de lo que hacen con su tiempo, que, por lo general, las ha remitido a autodefinirse en función de su ocupación. Incluso en la antigua Roma, tanto el trabajo como la actividad laboral se organizaban conforme a unos oficios u ocupaciones claramente definidos.²³

En Inglaterra, son muchos los apellidos frecuentes hoy en día que provienen de la identificación de las personas con sus ocupaciones —Smith (herrero), Carpenter (carpintero), Taylor (sastre), Farmer (granjero), etcétera—, y, hasta bien entrado el siglo xix, los censos de población clasifica-

ban a los habitantes del país según su profesión habitual y no según su estatus laboral. La esencia histórica del concepto de ocupación u oficio era un proceso, un relato del desarrollo personal: un aprendizaje, una adquisición de competencias valoradas socialmente, una mejora del estatus del profesional dentro de una comunidad y, sobre todo, un aumento progresivo del control propio sobre el uso del tiempo. Esto tiene muy poco que ver con el hecho de definirse a uno mismo o una misma en función de una relación laboral. Sin embargo, en el siglo xx, fue el lenguaje de los empleos el que adquirió todo el protagonismo. Resulta significativo en ese sentido que los censos de población, esos registros sociales de quiénes (y de qué) somos en un momento dado, dejaran de mostrar el perfil ocupacional de la población y ahora ofrezcan solamente su empleo y su estatus laboral.

En la economía y el discurso político modernos, el número de empleos existentes en cada momento y el número de los que se han añadido o se han restado en el pasado reciente se toman como señales del éxito económico de un país. A la gente se le dice que estar empleados aporta felicidad e integración social. Varios socialdemócratas y liberales de centroizquierda contemporáneos han llegado incluso a proponer que el Estado implante un sistema de empleo garantizado (del que hablaremos en el capítulo 7).

Sin embargo, durante miles de años —y, desde luego, durante la mayor parte de la historia británica—, estar empleado fue algo que convenía evitar en la medida de lo posible. Históricamente, el término inglés *job* (equivalente al español *empleo* o *puesto de trabajo*) tenía una connotación negativa. Las expresiones *jobbing* y *job work* se utilizaban para referirse a un tipo de actividad laboral fragmentaria y con una relevancia secundaria en la vida de la persona. En realidad, lo que se espera de quien desempeña un empleo o un puesto de trabajo es que lleve a cabo un conjunto predeterminado de tareas y actividades. Un empleo es un concepto teleológico: su fin viene definido en su principio mismo.

Sin embargo, una ocupación o profesión es ontológica: una persona está en evolución constante. Una ocupación sugiere una carrera, un ámbito de especialidad que «ocupa» un espacio que se percibe como algo que está enriqueciéndose y en expansión. La palabra *ocupación* proviene del latín *occupare*, ‘ocupar’, y su acepción de ‘ocupar la mente’ data ya de me-

diados del siglo xvi. Alguien que desempeña un empleo se dedica mayormente a realizar una actividad laboral, un trabajo dependiente; alguien que desempeña una ocupación o una profesión terminará haciendo mucho trabajo independiente no remunerado, aunque parte de ese trabajo tenga como objetivo mejorar el rendimiento de la actividad laboral que ejerza en un empleo asalariado o en una tarea o proyecto delimitado en el tiempo.

En una sociedad de «empleados», los lazos relacionales que los interconectan son débiles: sus relaciones en ese sentido son predominantemente instrumentales. En una sociedad basada en una «ciudadanía ocupacional», por así llamarla, en la que los derechos sociales, culturales, civiles y económicos están fundados en unas comunidades profesionales, existen unos vínculos mucho más fuertes que proporcionan un sentido federado de solidaridad social. Esos dos modelos representan formas profundamente diferentes de entender la vida y los patrones temporales en los que esta se enmarca.

LA ALIENACIÓN DEL OCIO

Lo ocurrido con la idea de ocio durante la historia humana no es menos extraño que lo acontecido con la de trabajo. Hoy se ha perdido la antigua diferenciación entre recreo y ocio. Ambos son elementos necesarios para una vida buena, siempre y cuando se respete la vital distinción entre el uno y el otro. Igualmente, equiparar la actividad laboral con el trabajo en general hace que caigamos fácilmente en trampas lingüísticas y conceptuales que bloquean el pensamiento radical. Un ejemplo es el estilizado dato aportado por el periodista Paul Mason en su artículo «Time for postcapitalism», de 2019:

En el Reino Unido, el promedio anual de horas trabajadas por trabajador ha caído desde las 2.200 hasta las 1.700 desde 1950. En un año hay 8.760 horas. Si les restamos 2.920 horas de sueño, eso significa que el trabajador medio disfruta de 4.140 horas anuales de ocio (teniendo en cuenta también sus vacaciones de cinco semanas, los fines de semana, los festivos y otros permisos y días de asuntos propios).²⁴

La derecha política podría hacer suyas muy complacida esas mismas palabras, que vienen a abundar en la idea de que el capitalismo genera menos trabajo y mucho más tiempo de ocio. Pero si Mason hubiese usado los conceptos griegos antiguos, no habría llegado a la misma deducción. Es verdad que hoy muchas más personas son remuneradas por realizar menos horas de actividad laboral que antes. Pero eso no significa que estén haciendo mucho menos trabajo. Como comentaré más adelante, muchos y muchas deben hacer hoy más trabajo no remunerado para su actividad laboral (tanto en el lugar de trabajo como fuera de él), más trabajo reproductivo (como cursos de reciclaje) y más trabajo para el Estado (rellenando formularios, por ejemplo), y nada de eso figura en las estadísticas oficiales.

En algún momento de la historia, la idea de ocio perdió su antiguo sentido emancipador. En pleno cambio del siglo XIX al XX, Thorstein Veblen (1857-1929) supo captar el espíritu de su tiempo en su clásica *Teoría de la clase ociosa* (1899). Para él, la clase ociosa estaba formada básicamente por la burguesía. Y nada encarnaba mejor el ocio que el uso del tiempo por parte de la esposa burguesa, de la que no se esperaba tanto que realizara trabajo ni actividad laboral alguna como que se entregara al consumo ostentoso. Este deslizamiento conceptual ya habría dejado perplejos y alarmados a los griegos antiguos y a los estoicos romanos. Pero, como veremos, en las décadas siguientes no hizo más que generalizarse y es el que ha terminado por definir el malestar existencial del siglo XXI.

Hay otra reflexión importante que hacer a propósito de la idea del ocio como *skholé* vinculada al enfoque del tiempo en la Antigüedad. Según el concepto de *ciudadanía* de los antiguos griegos, que es el que ha influido directamente en las ideas del republicanismo, la libertad comienza cuando se dispone del tiempo, la energía, el conocimiento y las oportunidades para participar en la vida política más allá del hogar familiar. Exista o no, la libertad no es algo estático. Evoluciona mediante la acción pública. Para los griegos, un ciudadano tenía que disponer de capacidad para abstenerse de trabajar en «ocupaciones esclavizantes», y la libertad solo podía desarrollarse trabajando en compañía de otros. Establecían una distinción entre la felicidad hedónica y la eudemónica: la primera estaba ligada al consumo y a la búsqueda de placer, mientras que la segunda era la relacionada con la capacidad de evitar la actividad laboral, ya que era dicha capacidad la que otorgaba a un individuo la facultad de ser una persona pública.

Hannah Arendt llevaría esta perspectiva un paso más allá en *La condición humana*. Para ella, la libertad se revela en esa unión de las personas que deliberan y actúan en sintonía. Deploraba esa sociedad de empleados que Jürgen Habermas denominaría años después *privatismo cívico*.²⁵ Si el Estado no promueve y apoya la acción colectiva, los ciudadanos se convierten en meros consumidores y trabajadores dependientes. Los griegos y los romanos se equivocaron con su sexismo y su esclavitud. Pero el objetivo de conquistar más ocio entendido como *skholé* no ha perdido desde entonces su crucial vigencia para una buena política del tiempo.