

TRABAJO Y ORGANIZACION EN LAS UTOPIAS CLASICAS Y EN LAS CIBERNETICAS (*)

ANTECEDENTES

Es ya un lugar común señalar la actitud negativa hacia el trabajo subyacente en la civilización occidental. En la Biblia, los seres humanos se ven condenados a trabajar como único medio de ganarse el sustento. En contra de todas las teorías posteriores, el trabajo es, desde un principio, esfuerzo y fatiga, y va asociado con la situación en la cual los hombres son ajenos a una vida de felicidad. En la etimología de la palabra, al menos de la que nosotros empleamos, ya se encuentra la base de esta concepción. *Labor* implica algo desagradable que se ha de realizar con el carácter de lo inevitable; y si hoy, en la expresión «sus labores» todavía resuenan los ecos sosegados de una vida recoleta, protegida del mundo violento de lo profesional, ello no ha de ocultarnos que tal vida implica la necesidad sorda de una tarea cotidiana sometida a la inexorabilidad de un quehacer no por hogareño menos fatigoso o estultizante.

La Edad Media tampoco ofrece lugar a dudas respecto a la consideración general del trabajo. A lo largo de aquel período —indescriptiblemente oscuro o brillante, según puntos de vista muy diversos— el trabajo era la línea divisoria clara entre los seres humanos y los seres por debajo de la condición humana. Los primeros eran las personas que, por nacimiento, no estaban precisadas de trabajar y que podían emplear sus energías en hechos guerreros, aventuras lúdico-caballerescas o en sutiles quiebras literarios y amorosos. Las siete *probitates* del caballero, como recuerda Ziegler, eran *equitare, natare, sagittare, certibus certare, aucupari, scasis ludere* y

(*) Este trabajo se ha realizado siendo el autor becario de la Fundación Juan March en la Universidad de Lancaster (Inglaterra).

versificare (1). Probablemente, en la medida en que se ejercitara a cambio de un pago, cualquiera de estas virtudes perdería su carácter nobiliario y pasaría a ser un trabajo. Los segundos seres, aquellos por debajo de la condición humana, eran las gentes nacidas en la necesidad del trabajo como único medio de ganar su sustento y el de sus señores a la vez. Que los señores fueran seculares o eclesiásticos únicamente añade al carácter colorido del vasallaje feudal. Ser un hombre trabajador en aquella época implicaba encontrarse en una posición social degradada. El *Domesday Book*, de Guillermo el Conquistador, mandado componer hacia el siglo XI, muestra la siguiente estructura social en Inglaterra: *Slaves* (25.000; 9 por 100 de la población); *Borders* y *Cotters* (89.000; 32 por 100 de la población); *villains* (106.000; 38 por 100 de la población); *Freemen* (33.000; 12 por 100 de la población) (2), donde los villanos, como se ve, formaban el núcleo de la organización feudal, siendo así que, además, los *Borders* y *Cotters* (propietarios de pequeños pedazos de tierra) incluían una alta proporción de siervos a su vez. Durante la Edad Media, el trabajo, como los sacramentos, confería carácter al individuo. No hay prueba concluyente de que, durante la era medieval, se produjera intento alguno —literario o religioso— de glorificar el trabajo. Ciertamente que las comunidades monásticas, consideradas por diversos autores como precedentes históricos de la racionalidad burguesa, incluían el precepto del *ora et labora* como deber primero del monje cristiano; pero, lejos de ser ello una reivindicación del trabajo, demuestra la concepción universalmente admitida que hacía del trabajo el castigo esencial de los humanos sobre la tierra. Así, en teoría, a fin de buscar la salvación, los hombres habían de cumplir su penitencia —trabajar— y rezar al propio tiempo para dulcificar la ira de Dios y propiciar su voluntad. Una de las pruebas de ello —y no precisamente la menor— es que apenas los monasterios alcanzaron la propiedad de las tierras, por diversos sistemas en distintos países, los monjes pasaron a concentrar sus esfuerzos en la primera parte del precepto latino, descuidando notablemente la segunda.

La aparición de la burguesía en Occidente coincide con el comienzo del cambio de actitud general frente al trabajo, y ello en dos momentos claramente diferenciados en la historia: *a*) como una forma de autodefensa contra la nobleza secular y eclesiástica en los primeros tiempos de la burguesía como clase, y *b*) como medio de autoafirmación frente a la amenaza creciente de revolución proletaria una vez que la burguesía se encontró

(1) THEOBALD ZIEGLER: *Geschichte der Pädagogik*, Munich, 1895.

(2) A. L. MORTON: *A People's History of England*, Lawrence and Wishart, Londres, 1974, pág. 65.

bien establecida en cuanto que grupo social dominante. Si consideramos estos dos momentos veremos cómo en ellos se va perfilando la autoimagen que la burguesía, como clase, produce y consume, a través del cambio en la concepción del trabajo.

En el primer momento, el núcleo originario de las poblaciones urbanas, los hombres libres, artesanos y siervos huidos, así como los siervos liberados, quienes habían conseguido transformar la obligación de prestaciones personales al señor en un pago primero en especie y luego en dinero, articularon el nuevo concepto de libertad frente a la ideología aristocrática, también como una ideología. «Haber nacido libre» ya no significaba haber nacido sin necesidad de trabajar en un contexto donde la vida estaba asegurada a través del trabajo ajeno, sino, por el contrario, haber nacido fuera del alcance del señor y de la Iglesia en un contexto comunitario en que la vida estaba asegurada por la aportación individual a la comunidad. De ahí que el núcleo burgués originario sea urbano y monárquico. La protección ya no es un vínculo personalizado entre el señor y el siervo, sino que va tomando las formas impersonales de la relación entre el monarca y sus vasallos por intermedio del dinero. Así, la libertad de las poblaciones urbanas primeras, en realidad, era la libertad para trabajar, de forma que, en última instancia, quien era libre no era el propio individuo, sino el trabajo; éste ya no era la forma esencial de la relación entre el siervo y el señor, sino una mediación en una relación más amplia entre la comunidad y el poder. El trabajo, libre del consumo inmediato en la vinculación feudal, pasaba a ser mercancía en el sentido marxista y, trocado en dinero, servía para comprar seguridad y protección. En esta nueva situación no podía tardar en darse un cambio esencial en las esferas religiosas de la vida humana; así, íntimamente relacionada con esta nueva confianza del hombre en su trabajo, aparece la idea de una dedicación individual a una tarea que al tiempo que justifica la persona, posibilita su forma de vida. Max Weber nos explica la gran importancia de la idea de vocación en los primeros intentos del reformismo luterano (3); esencial en la vida terrena del hombre es el cumplimiento del deber. La vocación (tan relacionada con invocación, como Weber nos recuerda) pasa a ser actividad secular humana y designio divino. A partir de aquí nada tiene de extraño que aparezca un nuevo sentido de la dignidad de la vida laboriosa y una glorificación del trabajo frente a la existencia en el ocio propia de la aristocracia. Esto es parte del «espíritu del capitalismo» en la concepción weberiana. Que este espíritu sea para

(3) MAX WEBER: *Die Protestantische Ethik*, Siebenstern, Munich y Hamburgo, 1965, págs. 66-77.

Weber causa de la propia evolución capitalista, originada en la racionalidad occidental y, específicamente, en el ascetismo secular calvinista (4) o, a la inversa, que el espíritu empresarial, etc., sea producto de la evolución en las relaciones materiales de existencia, no es esencial aquí; lo importante es que en esta primera etapa de la burguesía el ocio dejó de considerarse como un modo pleno de realización vital en el juego, el amor y la guerra y pasó a configurarse como una forma de existencia pecaminosa, corrupta, degradante y explotadora que había de ser erradicada. Pronto esta concepción del mundo se había de extender a toda la clase burguesa, por encima de sus diferencias confesionales. La glorificación de la vida de duro trabajo, honesta, simple y piadosa del artesano independiente, quien, dentro de los límites de su existencia familiar privada, había de reproducir el orden jerárquico feudal anterior, es el punto de coincidencia de toda la burguesía, ya sea reformista o contrarreformista, en la medida en que realiza actividad productiva. Que esta glorificación en realidad contradice los presupuestos básicos de la cultura tradicional occidental y que además es vehículo de considerable carga ideológica y de justificación de las relaciones materiales existentes, aparece claramente en la evolución de la producción burguesa en el segundo estadio del proceso histórico de ésta. La necesidad de valoración y reproducción del capital llevó a la organización de fuerzas de trabajo cada vez más numerosas y su sujeción a un sistema de explotación sin par en la historia, como ha documentado Marx en *El capital* con todo lujo de detalles relativos a las jornadas laborales, la edad y sexo de los trabajadores y las condiciones de efectuación de los trabajos (5). La burguesía reproducía de este modo, fuera de la esfera privada, las relaciones feudales de dominación de un modo económicamente más eficaz. El trabajo, convertido claramente en una mercancía en el mercado «libre», era la base material que permitió a la burguesía emanciparse del trabajo. Arrebatando a la aristocracia terrateniente sus siervos y encerrándolos en las fábricas, convertidos en proletarios, la burguesía aseguraba su existencia a través del trabajo ajeno, pudiendo emplear sus energías de nuevo en actividades humanas de mayor envergadura, bélicos heroísmos o aventuras literarias, al margen ya de la angostura religiosa del reformismo y de la necesidad de justificar celestialmente los privilegios terrenos. De este modo, la existencia real de la burguesía posterior probaba sin duda alguna la falsedad de la con-

(4) MAX WEBER, *op. cit.*, págs. 165 y sigs.

(5) Cfr. KARL MARX: *Das Kapital*, Band I, Ullstein, Francfort, 1969, especialmente el capítulo 8, sobre la jornada laboral (págs. 196-266).

ciencia de la burguesía anterior. El trabajo ha sido siempre, es y, probablemente, seguirá siendo en el próximo futuro un castigo para quienes han de sufrirlo. Es muy posible que, si se entiende el trabajo como mera «actividad» concreta del hombre y se abstrae aún más el punto de vista a la consideración del hombre como ser genérico (*Gattungswesen*), cual Marx nos invita a hacer en los *Manuscritos económico-filosóficos* (6), quepa establecer un concepto distinto del trabajo como el pivote donde la ontología y la epistemología se hacen una y el hombre, por así decirlo, deviene humano. No obstante, al evolucionar la sociedad, con la aparición del capital, que como el propio Marx avisa, no es sino acumulación del trabajo ajeno (7), todo trabajo realizado en un contexto de relaciones sociales de dominación es, por necesidad, trabajo alienado y sufrimiento. Este trabajo que se vende «honrada» y «libremente» es el que la burguesía glorifica y embellece ideológicamente antes de transmitirlo al proletariado, también en las condiciones de existencia del mercado «libre». El hecho de que el pensamiento revolucionario del siglo pasado, es decir, el marxismo posterior a Marx y el anarquismo acaben aceptando y elaborando el mismo credo laboral contra el que aseguran luchar, únicamente demuestra que la revolución contra la burguesía sigue siendo, en gran medida, una revolución en nombre de ideales burgueses.

Lo que nos interesa aquí, ahora, es examinar más detalladamente estos dos momentos de la evolución histórica de la burguesía a través de la de sus dos formas más típicas de su literatura utópica: la clásica y la cibernética. La justificación para vincular ambas corrientes hoy día es ya evidente. Boguslaw asegura que la única diferencia entre ambas es la relativa a la distinta consideración que los factores humanos alcanzan en ellas (8); por lo demás, ambas corrientes son iguales. En nuestro caso, entendemos que las utopías clásicas responden al primer estadio de la burguesía ascendente y reflejan fielmente los valores e ideología de ésta, en especial la idealización del trabajo; las utopías cibernéticas manifiestan, en cambio, el segundo estadio en esta evolución y reflejan las nuevas ideologías, entre otras el desprecio y el odio al trabajo (las máquinas han de ahorrarnos todo esfuerzo, etc.). Quizá ello pueda dar cuenta de esa diferencia señalada por Bo-

(6) Cfr. KARL MARX: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en MARX-ENGELS: *Studienausgabe*, tomo II, *Politische Ökonomie*, Fischer, Francfort, 1966, pág. 80: «El hombre es un ser genérico».

(7) *Ibid.*, pág. 40.

(8) ROBERT BOGUSLAW: *The New Utopians. A Study of System Design and Social Change*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965, págs. 5-7.

guslaw entre unas y otras utopías: las cibernéticas carecen del carácter «humanoide» de las utópicas y su preocupación se orienta más hacia la maquinaria, los sistemas, etc. (9).

LAS UTOPIAS CLASICAS

Los primeros escritores utópicos son, también, tempranas manifestaciones del pensamiento burgués. No pudiendo imponer su propia concepción racionalista y secular en un mundo aún dominado por la divinidad y sus intérpretes, la burguesía tenía que situar sus aspiraciones más allá del alcance de la Iglesia, en un país de esperanza y deseo, es decir, en ninguna parte, esto es, en utopía. Es ya un lugar común señalar la función programática y de crítica del presente que cumplen las distintas utopías a lo largo del tiempo; en efecto, en ellas, la clase social en pugna con el *ordo* medieval condensa sus agravios actuales y el anhelo de una sociedad futura más «racional», «justa» o «humana». Parte esencial de ambos momentos es la glorificación del trabajo. En *Utopía* se supone que todo el mundo trabaja, evidentemente, con excepción de los filarcas y los sacerdotes, cuyas tareas son de otro orden, y todos los ciudadanos tienen asignado no ya un oficio, sino dos, esto es, agricultura obligatoria para toda la comunidad y algún otro tipo de quehacer artesanal (10). De esta forma, de acuerdo con More, el trabajo y el esfuerzo que se acompaña acaba convertido en una especie de segunda naturaleza humana. Debido a un conjunto de circunstancias, como la buena organización, la tolerancia religiosa, los sabios gobernantes y algunos otros mecanismos más o menos platónicos en su apariencia, *Utopía* resulta ser un paraíso burgués temprano de eficacia y cordura. No obstante, también aquí, de modo implícito, acecha la contradicción que hemos señalado anteriormente y que, en definitiva, estigmatiza la diafanidad de la ideología burguesa. En su tratamiento de las *superfluous riches*, More cree

(9) Curiosamente, y una vez que BOGUSLAW ha señalado esta distinción, elabora una crítica de la concepción de sistemas e ingeniería social que sólo cabe atribuir a la ambigüedad de su propia actitud. En efecto, como culminación a la crítica de la automatización aparece el peligro de la alienación del trabajo, concebida desde una perspectiva empiricista ingenua. Finalmente, al parecer, el mayor perjuicio a que se expone la sociedad es a que todo trabajo «significativo» esté en manos del planificador, del científico, del jefe; mientras que el hombre ordinario, al vivir una vida de pasividad y ocio, se sentirá «alienado» y, en definitiva, frustrado. BOGUSLAW, *op. cit.*, pág. 26.

(10) THOMAS MORE: *Utopia*, Heron Books s/d., Londres, págs. 63-69.

articular el ideal honesto y trabajador de una clase al desechar su valor simbólico —como emblema de prestigio— y real —como medio de cambio—; en *Utopía* el prestigio y la importancia de los individuos se denotan por otros medios y las *riches* se entregan a los niños para que jueguen. Resulta así evidente la manquedad de la crítica de More; manteniendo símbolos externos de distinción, respeto, prestigio y sumisión, por mucho que difieran de los heredados, la expresión *superfluous riches* se hace redundancia. Por otro lado, el trabajo comunitario por aislar específicamente como objetos de desprecio los metales preciosos únicamente podía hacerlos más preciosos. Pero si la contradicción es latente en la obra de More, ésta se configura, por otro lado, con el carácter unitario de un programa. Como resultado de tan oportunos artilugios de la convivencia, la población de *Utopía*, con unanimidad apreciable, muestra un odio intenso hacia la holganza y un amor no menos intenso por el trabajo esforzado, de modo que además de atender a los enfermos, reparar los caminos, limpiar las zanjas, arreglar los puentes, sirven «no sólo en los trabajos comunes, sino también en tareas privadas como trabajadores, criados y hasta siervos» (11).

En la formulación utópica de la planificación total (12), la idealización del trabajo cumple una función clara como mecanismo de integración social. Al menos, tal es la intención que anima las utopías burguesas primeras: la idea de comunidad feliz, pacífica y próspera que se ha de basar en la organización social y política esclarecida, unida al fomento de la ciencia y la actividad manual. Para algunos escritores utópicos, en realidad ciencia y trabajo manual van inseparablemente unidos y ponen al descubierto la inadecuación de las tareas espirituales o especulativas, unidas a una concepción teológica y anticientífica de la existencia. Tal parece ser el mensaje de Francis Bacon, por debajo de la hojarasca rimbombante y de las interminables descripciones de suntuosidades sociales; en esta utopía la función esencial del progreso científico es, por partida doble, legitimar las estructuras políticas y aligerar el trabajo cotidiano de los habitantes (13).

Con el paso del tiempo, sin embargo, fue apareciendo con mayor claridad la contradicción entre la idea utópica del trabajo como una instancia social integradora y la realidad de su configuración cotidiana. La primera arrancaba de un ensueño ideológico y de la experiencia de haber sobrevivido a las condiciones feudales mediante el establecimiento de vínculos co-

(11) *Ibid.*, pág. 123.

(12) Cfr. LEWIS MUMFORD: *The Story of Utopias*, The Viking Press, Nueva York, 1969.

(13) FRANCIS BACON: *New Atlantis and The Advancement of Learning*, Oxford University Press, Londres, 1960.

munitarios cuya duración no podía prolongarse; la segunda se originaba en las condiciones de subsistencia de una clase en relaciones de competencia y explotación. En *Utopía* el trabajo resultaba atractivo porque estaba socialmente organizado. La única forma de organización que la burguesía de los siglos XVIII y XIX estaba dispuesta a aceptar era la de las «fuerzas libres del mercado». A mediados del siglo XIX ya estaba claro lo que las fuerzas libres del mercado suponían para la mayoría de la población. En libertad para hallar «su punto de equilibrio», este capitalismo primitivo mostraba claras tendencias suicidas, especialmente en el modo en que destruía uno de los pilares de su edificio: la población; y ello hasta el punto en que algunos teóricos burgueses ponían de manifiesto lo perjudicial que para el aumento de productividad del trabajo y, por tanto, para los propios beneficios eran las condiciones de miseria en que se mantenía a la población trabajadora. La propia realidad burguesa mostraba la falsedad del credo laboral burgués. Ante las condiciones de miseria intolerable impuestas sobre las masas por la primera industrialización nadie se atrevería a invocar de nuevo la antigua ideología burguesa del trabajo como una actividad auto-realizadora, base de una vida honesta. Las fábricas convertían a los seres humanos en ruinas inaprovechables. Ante tal espectáculo, las artes buscaban consolación en la idealización de un pasado pre-industrial y esta nostalgia primitivista cundió en otras esferas del pensamiento; por todas partes se indagó el origen de las sociedades y las formas de organización vital; el contacto con los pueblos «salvajes» y la necesidad de «entenderlos» como substrato social de la aventura imperial propulsaron las ciencias del hombre. Ante todo ello, y como protegiéndose de la pretendida «inexorabilidad» de las leyes de su propia ciencia, la Economía Política, el pensamiento burgués regresó a la forma de la utopía. Si el mundo real desmentía las ideas, éstas podían validarse en un mundo imaginario y así mostrar su carácter ejemplificador para la organización social ideal. Esta nueva remesa de utopías decimonónicas mantenía la ideología burguesa de glorificación del trabajo, pero sobre todo resaltaba los aspectos organizativos como el único medio posible para devolver al trabajo la función social integradora que se le asignara en un primer momento teórico. Owen, uno de los más destacados representantes del pensamiento utópico burgués en el siglo XIX (quizá, en parte, debido a su posición personal como empresario eficaz y de éxito), propuso un nuevo sistema de organización del trabajo, de modo que los obreros se reconciliarían con su suerte y, así, amén de asegurarse el mantenimiento de la paz social, también los beneficios empresariales aumentarían de modo considerable. Por lo demás, Owen tenía una concepción estrechamente moralista de los problemas sociales; veía el ocio como causa de la

miseria y la delincuencia (14); esto es, el gran problema en sí no es la miseria, sino el ocio. La delincuencia, asimismo, ocupaba un lugar preponderante en sus preocupaciones sociales, apareciéndosele como símbolo claro de la mala organización de la época. En consonancia con esta actitud general, Owen tenía también una concepción mecanicista del carácter humano, sosteniendo la creencia de que era enteramente resultado de la influencia del medio (15). No hay duda de que esta actitud «circunstancialista» ya ofrecía por entonces una mayor fuerza de convicción que las posteriores opiniones «científicas» acerca de la criminalidad innata, pero ello no la absuelve de su carácter explícitamente mecánico e instrumentalista. De igual modo que se puede mejorar la producción aplicando las reformas necesarias, pensaba Owen, ha de ser posible influir para bien en el carácter de los productores por medio de la transformación de sus circunstancias ambientales. Los cambios propuestos por Owen eran, en lo principal, proporcionar trabajo a los adultos y una educación moral consistente a los niños hasta la edad de diez años, en que ocuparían su lugar en la fuerza de trabajo (16). Esto es, gracias a la organización la gente acabaría reconciliándose con su destino, transformaría su carácter y encontraría la felicidad en una vida de esfuerzo intenso. Como se ve, Owen refleja las formas más acabadas de la ideología burguesa tradicional; la diferencia, si por notable no menos amenazadora para los ideales primitivos del liberalismo, radicaba en la necesidad de organizar la existencia de la mano de obra en lugar de habérselas con ella en el contexto ilusorio de la «libertad de contratación».

Esta actitud manifestada por Owen era también la de otro gran escritor utópico del siglo XIX: Saint-Simon creía que todos los seres humanos trabajadores, a los que llamaba *industrialistes*, tenían los mismos intereses en contra de las clases parasitarias, el clero y la nobleza. Este criterio no sería difícil de aceptar si Saint-Simon no hubiera incluido entre los *industrialistes* a los capitalistas, los empresarios y los banqueros, y todos ellos con los mismos intereses que las clases trabajadoras (17). Resulta evidente que estos intereses tan sólo pueden ser ilusiones ideológicas, esto es, esencialmente, el interés en el progreso del «trabajo» entendido como una cualidad ética abstracta ajeno a su configuración concreta en la realidad cotidiana de la producción. La época revolucionaria e inmediatamente posrevolucionaria a

(14) ROBERT OWEN: *A New View of Society*, Dent, Everyman, Londres, 1972, página 27.

(15) *Ibid.*, págs. 42 y sigs.

(16) *Ibid.*, págs. 80 y 87.

(17) CLAUDE HENRI DE SAINT-SIMON: *L'industrie*, vol. II de las *Oeuvres*, Anthropos, París, 1966, págs. 169 y sigs.

que Saint-Simon pertenece aún permite abrigar esas ilusiones acerca de la paz y concordia de clases; identificado el enemigo común, «los trabajadores» reconocerán su posibilidad y función históricas como un estamento unitario. Algunos años después las realidades de la producción industrial harán añicos esta concordia social: los trabajadores descubrirán que los empresarios no tienen sus mismos intereses y los empresarios se percatarán —como lo hace Owen en su día— de las condiciones de criminalidad, depauperación y ociosidad en que vive la mano de obra.

Fourier es el único escritor utópico que evita las incongruencias del espíritu burgués del trabajo (18). Opuesto a la visión moralizante y puritana del mundo, según él la idea de que los seres humanos hayan de reprimir sus pasiones es un error y un resultado de los equívocos casi infinitos de las ciencias inciertas (19). El nuevo orden social que Fourier propone ha de permitir un desarrollo completo de las pasiones humanas e incluso ha de incorporar algunas nuevas al catálogo de las ya existentes (20). El establecimiento de la nueva sociedad, de la cual únicamente poseemos vagos recuerdos bajo la forma de los mitos del paraíso perdido, ha de facilitar el establecimiento de un estado feliz de orgía erótica perpetua (21). Y todo ello no es más que el comienzo de una gran metamorfosis social en la cual la delincuencia quedará por fin abolida; no, como Owen quería, gracias a

(18) Cfr. CHARLES FOURIER: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Jean Jacques Pauvert, París, 1967. Al desconocimiento general de FOURIER han contribuido varias causas. Una de ellas, posiblemente, sea su mala estrella personal. A diferencia de OWEN, el utopista francés se arruinó no una, sino dos veces, teniendo que alquilar sus servicios como oficinista en una existencia oscura. Sus proyectos utópicos relativos al falansterio no alcanzaron éxito alguno por falta de la financiación necesaria. Otro de los motivos que pueden contribuir al desagrado general frente a FOURIER es la sospecha, más que bien fundada, de que ocupaba un cargo importante en la masonería y de que muchos de sus escritos tienen el carácter críptico e iluminista de las comunicaciones a la logia. Por último —y ello quizá sea la razón más importante de todas—, la creencia irritante de que estaba «algo loco» (FOURIER, como transmite un indignado ENGELS el chiste malo de EUGEN DÜHRING) ha ayudado también a pasar por alto un gran número de proposiciones fourieristas que, de ser tomadas en serio, mostrarían un excesivo carácter corrosivo. Esta técnica de «volver loco», y subsecuentemente, desechar como «locuras» las proposiciones del loco, que tan buen resultado ha dado para silenciar a NIETZSCHE, aún ha sido más eficaz en el caso de FOURIER, especialmente en lo relativo a las pasiones de los seres humanos, su influencia social, la educación de los niños, las relaciones sexuales, la función social del juego y el trabajo y también, ¿por qué no se ha de decir?, las especulaciones sobre la inmortalidad, el más allá, etc.

(19) *Ibid.*, págs. 73 y sigs.

(20) *Ibid.*, págs. 77 y sigs.

(21) *Ibid.*, págs. 106-107.

la provisión de trabajo, sino precisamente mediante la abolición del espíritu mercantil (22) y el establecimiento de un estado universal de concordia, armonía y solidaridad entre los seres humanos. La crítica que Fourier hace a la era industrial se enquista como parte de su pintura de la evolución cósmica, en la cual la sagacidad filosófica alterna con los estallidos líricos. Fourier pretendía demostrar que la civilización que estamos a punto de abandonar, la organización fabril e industrial, no es el destino ineluctable de la humanidad, sino una especie de contratiempo temporal que ha afectado a la mayoría de los planetas durante los primeros tiempos de su evolución, una enfermedad temporal, como la dentición en los niños, que, sin embargo, en nuestro planeta ha durado 2.300 años más de la cuenta debido a la falta de cuidados y al orgullo desmesurado de los filósofos, quienes rechazaron u olvidaron el estudio de la asociación y la atracción (23).

LAS UTOPIAS CIBERNETICAS

La excepción de Fourier tan sólo confirma la regla de que los escritores utópicos consideraban el trabajo desde una perspectiva coherente y burguesa. La organización de la función productiva acarrearía la responsabilidad de aminorar los aspectos más condenables de la industrialización temprana y, cual sucedió con casi todas las predicciones utópicas, ésta también pasó a convertirse en realidad. Como ha observado A. Ulam, en nuestra época ya vivimos en un medio de utopía (24). Es decir, la utopía está entre nosotros, particularmente en nuestra forma de organizar la producción y la convivencia sociales. Al menos tal cosa es lo que pensaban aquellos primeros partidarios de la racionalización y la eficacia en el trabajo a principios de siglo. La polémica acerca de los beneficios o inconvenientes de la mecanización o la automatización (25) se ha arrastrado durante tanto tiempo

(22) *Ibid.*, págs. 128-131.

(23) *Ibid.*, pág. 82. Cualquiera puede pensar que todo esto es un conjunto de incongruencias. El propio FOURIER estaba convencido de haber dado, finalmente, con la «verdadera ciencia». Por supuesto, no sabemos de dónde obtenía FOURIER sus conclusiones; sí sabemos, en cambio, de dónde provienen los hallazgos científicos de LOMBROSO ayer y hoy SKINNER. Y puestos a elegir entre todos estos despropósitos, uno se siente inclinado hacia los de FOURIER por razones muy evidentes.

(24) ADAM ULAM: «Socialism and Utopia», en Frank E. Manuel (compilador), *Utopias and Utopian Thought*, Beacon Press, Boston, 1965, pág. 116.

(25) La distinción entre mecanización y automatización, que puede parecer ociosa en un primer momento, no lo es en cuanto a sus consecuencias. Así, GEORGE nos recuerda que «mecanización es la ampliación de la fuerza muscular, mientras que automatización

que extraño sería no estar hoy en situación de hacer algún tipo de resumen. No hay duda de que, en conjunto, la opinión dominante acerca de la automatización ha sido favorable; los autores han señalado particularmente como efectos beneficiosos el aumento de la satisfacción de los trabajadores, la mejora en los salarios y las condiciones de empleo y, sobre todo, una mayor cordialidad en las relaciones entre patronos y mano de obra (26). Pero esto no deja de ser puro material apologético. Es claro que la automatización había de ser vista con buenos ojos por los empresarios desde el momento en que aumentaba la productividad del trabajo, base de la plusvalía relativa, como Marx nos enseña. La verdadera polémica sobre la automatización había de abrirse en el terreno no de sus resultados económicos inmediatos, sino de sus consecuencias sociales laterales, es decir, sería una polémica en torno al empleo y el paro y los problemas de la alienación. Hablando de las máquinas automáticas, Wiener dejaba bien claro que la función de éstas era la realización de trabajo esclavo, lo cual tendría que llevar, inevitablemente, a una situación de paro que, por otro lado, no estaba reñida con el aumento de los beneficios empresariales (27). Siendo, en definitiva, una discusión acerca de intereses económicos y sociales, lo cierto era que las posibilidades de hacerse una idea clara de las ventajas e inconvenientes de la automatización habrían de ser escasas. Como botón de muestra basta considerar el desacuerdo en que se encontraban dos especialistas en la materia al declarar ante un subcomité del Senado norteamericano sobre problemas de mano de obra; según uno, funcionario del Ministerio de Trabajo, la automatización estaba eliminando 187.000 puestos de trabajo anualmente; según el otro, empleado de una empresa de aparatos automáticos, esta cifra era de 2.080.000 (28). Sea como fuere, no puede haber duda hoy día de que la automatización contribuye a eliminar puestos de trabajo en lugar de crearlos, cual se aseguraba en un principio. Es decir, la organización del trabajo, la realización de aquel

es la ampliación de la fuerza cerebral». FRANK H. GEORGE: *Science and the Crisis in Society*, John Wiley and Sons, Londres, 1970, pág. 78.

(26) La enumeración de ventajas está tomada *grosso modo* de MICHAEL MANN: *Consciousness and Action Among the Western Working Class*, MacMillan, Londres, 1973, pág. 57. La actitud de MANN al respecto no es transparente, pero sí puede colegirse de su estudio la conclusión de que, en las condiciones establecidas por el capitalismo avanzado es poco probable que la clase obrera desarrolle una conciencia de clase, es decir, que pase de ser clase «en sí» a ser clase «para sí».

(27) NORBERT WIENER: *The Human Use of Human Beings*, Houghton Mifflin, Boston, 1950, pág. 189.

(28) LESLIE SKLAIR, quien relata el caso, señala también los problemas inherentes a una definición adecuada de la automatización. LESLIE SKLAIR: *Organized Knowledge. A Sociological View of Science and Technology*, Paladin, Suffolk, 1973, pág. 210.

primitivo ideal de los utopistas, en última instancia consigue organizar el propio trabajo prescindiendo del trabajador (29), y si éste se encontraba añtano sometido a condiciones inhumanas de explotación y miseria, aparece hoy en una situación similar, dividido entre la alternativa de aceptar un empleo aburrido o de cadencias agotadoras o malvivir en el paro, cubierto por la seguridad social, siempre que la haya. La automatización y la racionalización de la producción por medio de las máquinas automáticas y la aparición de ordenadores, etc., tan sólo pone más al descubierto el carácter de mercancía de la propia fuerza de trabajo. El factor nuevo en escena, que además requiere algún tipo de explicación y justificación, es la posibilidad abierta de que en un futuro más o menos lejano la mayor parte del trabajo, si no todo, sea realizado por máquinas, convirtiendo con ello en prescindible a la inmensa mayoría de la población trabajadora. Tal es, en principio, el pivote sobre el que oscilan las utopías cibernéticas de nuestra época.

No es nuestra intención abrir una polémica acerca de las repercusiones sociales y políticas de una situación en la cual la inmensa mayoría de la población aparece condenada a contemplar cómo la maquinaria económica «cibernetizada» funciona sin impedimentos, perpetuando las contradicciones sociales entre producción y apropiación. Lo que nos interesa aquí más bien es ver cómo estas nuevas posibilidades se acomodan al final de la larga historia del espíritu laboral burgués. Es decir, los progresos de la ciencia y la técnica parecen permitirnos un atisbo en las promesas paradisiacas de lo que puede ser una vida sin necesidad de trabajo; el problema comienza a ser ahora cómo se reconcilia esta posibilidad con la glorificación de la vida laboriosa y la condena moralizante del ocio. Esta tarea conciliadora resulta tanto más urgente cuanto que la posibilidad de prescindir de la maquinaria y la chatarra en uso no se considera hoy día seriamente en ningún país del mundo. El empleo extensivo de los recursos humanos, que es política recomendada actualmente para los países subdesarrollados, no es algo que los desarrollados estén dispuestos a poner en práctica. Siendo ello así, la única posibilidad visible —y la única que, no extrañamente, comienza a debatirse— es la de la «recuperación» del ocio y su canalización en una forma socialmente constructiva. Así, donde al trabajo incumbía aquella mi-

(29) La automatización, explica COLIN WARD, «es un ahorro de trabajo, no para el trabajador, sino para los propietarios o administradores del capital. Unos pocos afortunados alcanzan los empleos que la automatización crea o permite mantener inalterados. La mayoría, en cambio, condenada desde la niñez a los empleos aburridos, encuentra que, además, o disminuyen o desaparecen debido a la 'racionalización del trabajo'». COLIN WARD: *Anarchy in Action*, George Allen and Unwin, Londres, 1973, pág. 104.

sión socialmente integradora de que hablábamos anteriormente, tal cosa parece haber pasado a ser ámbito y justificación del ocio. La mayoría de los teóricos de la «sociedad industrial» o «posindustrial» conceden gran importancia a la configuración del «tiempo libre» en la civilización científica. Dejando de lado, de momento, algún problema espinoso, como, por ejemplo, la misma consideración de qué sea en realidad este «tiempo libre», si como tal se ha de entender la parte del día no estrictamente consumida por las funciones productivas o si se ha de restar también el tiempo empleado en los traslados personales e incluso gran parte de las actividades sociales más o menos voluntarias, no hay duda de que aceptando como tiempo libre el no empleado directamente en la producción laboral, resulta hoy de la mayor importancia saber cómo se ha de organizar aquél. Roos, por ejemplo, al elaborar una crítica de la planificación capitalista dice que «... es importante saber y programar lo que los obreros hacen durante sus horas no laborables, cómo emplean su famoso 'tiempo libre', qué consumen y a dónde van» (30). No hay duda de que el interés contemporáneo en la organización, planificación y control del «tiempo libre» revela la antigua preocupación burguesa de que, en concordancia con el espíritu de la vida de honesto trabajo, el ocio lleva incorporada una cierta capacidad para subvertir el orden constituido. De ahí la necesidad de articulación socialmente integradora del ocio. Va en ello, en principio, la supervivencia de un sistema de producción y distribución de bienes. Ciertamente que esta necesidad no deja de presentar sus inconvenientes y peligros; pues, como Skinner advierte: «El ocio es uno de los grandes problemas para quienes se preocupan por la supervivencia de una cultura, ya que cualquier intento de fiscalizar lo que hace una persona cuando no necesita hacer nada, probablemente será considerado como una intromisión intolerable» (31), y ello, seguramente, con razón. El truco skinneriano aparece en esas palabras aparentemente inocentes «cuando no necesita hacer nada». Lo que esta frase implica es que mientras las gentes «necesitan» hacer algo, es decir, han de comportarse de un

(30) J. P. ROOS: «Theoretical Problems of Democratic Planning», en *Acta Sociologica*, núm. 17, 3, Copenhague, 1974, págs. 217-235.

(31) B. F. SKINNER: *Beyond Freedom and Dignity*, Penguin, Harmondsworth, 1974, página 176. Y no puede haber duda alguna de que, en realidad, SKINNER es una de las personas que más asegura preocuparse por la supervivencia de la cultura. La cuestión se complica si se pregunta a qué cultura se refiere SKINNER y cuál es el valor intrínseco de una tal, compatible con la fiscalización, predicción y manipulación científica del comportamiento humano. Ni que decir tiene que aquí caben respuestas muy divergentes, algunas de las cuales pondrían en duda el interés cultural de la preocupación skinneriana por la cultura.

cierto modo «por necesidad», todo marchará aceptablemente; los problemas comienzan una vez que, por un motivo u otro, desaparece ese factor de necesidad.

Hoy día, a medida que aumenta la productividad del trabajo y la automación va perfilando un orden social cada vez más inseguro; la planificación y la necesidad de organización de estas estructuras sociales que amenazan con desintegrarse se va convirtiendo en una condición de supervivencia del capitalismo tardío. La perspectiva de que, a través de los huecos abiertos por la riqueza económica y tecnológica sin precedentes, las clases trabajadoras atisben la posibilidad de un orden social no compulsivo y no sometido al imperativo de la necesidad, favorable a una vida de placeres casi fourierianos; obliga a los planificadores del mundo de la producción y la industria a buscar formas de organización que no solamente perpetúen los sistemas de dominación, sino que también incorporen a los dominados en esta tarea de fiscalizar su propia libertad. Claus Offe ve en la necesidad de planificación en las sociedades del capitalismo tardío una forma de legitimación de las estructuras de dominación; según Offe, la planificación puede cumplir tres tareas distintas en las sociedades industriales: a) La planificación participatoria como sistema de alarma de las posibles disfunciones. b) La planificación participatoria como una garantía de la capacidad del sistema de alcanzar la reforma política; y c) La planificación participatoria como gratificación simbólica (32). En realidad esta conclusión tampoco aparece como evidente, en especial si se recuerda que la posibilidad de que la tecnología y el aumento de riqueza en el funcionamiento económico eliminen la necesidad del trabajo para todos es tan sólo un temor ideológico de la burguesía que no puede ver cómo, en realidad, eso que ella llama «tiempo libre» no es libre en absoluto y cómo aquella posibilidad no puede ser nunca producto de ningún proceso tecnológico o automático; sino tan sólo de una reorganización fundamental de las relaciones humanas en la sociedad. Así, Roos, criticando las conclusiones de Offe, sostiene que la planificación, convertida en una necesidad ineludible del capitalismo tardío, en realidad es contradictoria con los principios de éste. Roos distingue, a su vez, tres tipos de planificación: tecnológica, participatoria y utópica (33).

(32) CLAUD OFFE: *Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates*, Suhrkamp, Frankfurt, 1972, págs. 127-130.

(33) J. P. ROOS, *op. cit.* El propio Roos es partidario de una forma de planificación radicalmente democrática, basada en una estructura de consejos de obreros. Resulta evidente que una sociedad cuyo fundamento descansa en un sistema consejista tiene que haber sufrido cambios sustanciales en sus estructuras, cambios de índole política y social. Es claro, asimismo, que la diferencia entre las tres primeras formas

Esta tercera forma de planificación es la que aquí nos interesa, por cuanto ofrece continuidad con las formas utópicas examinadas en el apartado anterior. Hoy día este utopismo planificante se da en forma de los grandes progresos experimentados por la cibernética. Es evidente que la cibernética, no ya como una ciencia, sino como un conjunto de saberes especializados, surgió de la necesidad de planificar y mantener bajo cierta forma de dominio la complejidad creciente de las sociedades industriales. La cibernética, ya definida por Wiener como la ciencia de la comunicación y el control en el animal y la máquina (34), ha tenido un florecimiento sin par en los últimos años, de acuerdo con las nuevas condiciones planteadas en la organización tecnológica de la producción. Parte de este florecimiento inusitado se explica en función de la polémica abierta en torno a las cuestiones intrínsecas a la propia cibernética, como la teoría de los autómatas y los problemas relativos a la «intencionalidad», «memoria» e «inteligencia» de las máquinas automáticas. No son éstas las dificultades que aquí nos interesan, sino más bien las relativas a la aplicación social de la cibernética. En este terreno el saber cibernético se presenta como el conocimiento que ayuda a explicar y generar los mecanismos reguladores de los sistemas y, por tanto, cumple una función principalísima en el mantenimiento de los estados de equilibrio. Como armazón conceptual y técnico para la planificación tecnológica, la cibernética tiene un enorme valor. Por desgracia, al propio tiempo que presenta las nuevas posibilidades de organización y control, la cibernética muestra también los inconvenientes y los límites de tal actividad, siendo uno de ellos, quizá el más importante, el de la articulación de un modelo de control para sociedades cuya complejidad ha pasado de un cierto punto. Como muestra la ley de la variedad requerida, de Ross Ashby (35), este intento ha de resultar siempre fallido. En sus rasgos esenciales la ley dice que únicamente con variedad puede controlarse la variedad. Es claro que éste es un problema que va directamente a la raíz de todo modelo/réplica de la realidad (36). Y aquí es precisamente donde la utopía cibernética

de planificación propiamente capitalistas y la propuesta por Roos ya no es cuantitativa, sino claramente cualitativa.

(34) Cfr. NORBERT WIENER, *op. cit.*

(35) ROSS ASHBY: *An Introduction to Cybernetics*, Methuen, Londres, 1971, páginas 206-210.

(36) Quizá pueda aplicarse aquí, a título de ejemplo, una anécdota que ilustra la insensatez de todo intento artificial que busca reproducir la realidad. Cuentan WOODWARD y BERSTEIN, los dos hurones que rastrearon el escándalo de Watergate, que cuando Kissinger se enteró de que Nixon había hecho grabar en cinta magnetofónica todas sus conversaciones en la Casa Blanca exclamó indignado: «¡Está loco! Ocho años de conversaciones grabadas significan ocho años de audición» (*The Observer*, 4 de abril

se lanza a una aventura sospechosa de planificación del futuro, en la cual los hombres desaparecen detrás del sabihondo comportamiento de las máquinas. Es evidente que el trabajo y su ideología tan sólo pueden mantenerse por medio de la organización; pero siendo hoy día la actividad laboral prácticamente coincidente con la actividad social, la organización, de ser algo, ha de ser de toda la sociedad; el control ha de generalizarse y abarcar todos los aspectos de la vida del hombre. Hasta ahora esta forma de control únicamente se había conseguido, si acaso, mediante dos procedimientos despóticos: uno consistía en eliminar variedad en la sociedad que se buscaba organizar (ello es coincidente con las formas dictatoriales de eliminación física o, de otra forma, de los posibles oponentes); el otro consistía en duplicar la variedad existente (lo que coincide con el sueño de un totalitarismo que dispusiera exactamente de un policía por cada ciudadano). Ninguna de estas dos formas parece compatible *a priori* con los requisitos de un orden relativamente democrático. En la lucha por reconciliar las libertades individuales con una mayor organización y un mayor control de la sociedad, la cibernética únicamente ha dado con la fórmula de los metasistemas. Esta propuesta, que se debe a uno de sus más brillantes teóricos, trata de perfeccionar los procedimientos de control social a través de la construcción de tal supermecanismo metasistémico, cuya peculiaridad reside en ser capaz de hablar el metalenguaje necesario para esta forma de control superior. Por supuesto, Beer trata de reconciliar este metasistema con las formas democráticas más evidentes al asegurar que «la *raison d'être* del sistema es lógica y no tiene nada que ver con una jerarquía de posiciones» (37); de todas formas resulta difícil no ver cómo, en definitiva, el proyecto metasistémico no es más que el intento de manipulación total de los seres humanos con el fin de mantener el equilibrio del orden establecido. Este equilibrio y este control únicamente sellan la bancarrota de la venerable ideología burguesa de idealización del trabajo y condena del ocio. Después de toda la propaganda hecha a favor de las condiciones de autorrealización en una vida de esfuerzo y sacrificio, ha resultado que las máquinas están destinadas a tomar el relevo de actividades tan humanas —o al me-

de 1976). Sin pretender que esta crítica, evidentemente lastrada por el odio algo filisteo al amo caído, sea válida en todos los casos, sí es cierto que retrata con justicia el problema de todo intento de modelar algún tipo de fenómeno complejo.

(37) STAFFORD BEER: *Platform for Change*, John Wiley and Sons, Londres, 1975, página 112. Quizá no sea ocioso relatar aquí que BEER era amigo y/o consejero del desafortunado presidente de Chile Salvador Allende, para quien tenía funcionando uno de esos confusos proyectos semiutópicos, semimágicos, en los que los ordenadores electrónicos suelen ser de importancia esencial.

nos así se dice—, que los hombres, por otro lado, van a recuperar la oportunidad de emplear sus vidas nuevamente en actividades no estrictamente productivas, generando así la potencialidad destructiva de una sociedad con un sistema de valores aproximado al de la aristocracia. Para evitar tal perspectiva, la utopía cibernética ha acuñado el sueño irreal de una organización total de la sociedad.

CONCLUSION

Como hemos visto a lo largo de nuestra exposición, el credo laboral burgués fue estandarte primero de la burguesía ascendente en su lucha contra las clases aristocráticas, pero las realidades de la explotación burguesa industrial destruyeron los últimos restos de esta ideología idílica y simple (a veces fabricando otra no menos simple o ingenua bajo la forma de la fabulación de las condiciones feudales de existencia), poniendo de manifiesto una vez más la desnudez de la miseria del trabajo. Las utopías, en su calidad de formas burguesas de legitimación ideológica, han tratado ya de alimentar la imagen laboral, ya de proponer nuevas formas de «organización» del trabajo. Al florecer la ciencia y la tecnología del modo en que han venido haciéndolo en el último siglo, el capitalismo tardío ha comenzado a habérselas con los problemas del trabajo y la organización de un modo «científico», es decir, a través de los nuevos métodos cibernéticos. Los resultados obtenidos, esto es, las perspectivas de una sociedad de organización y manipulación totales han sido perfectamente caracterizados por Crespi: «La civilización del consumo y el 'tiempo libre' ha acabado por destruir casi completamente el carácter libre del juego y su dimensión social. La organización del juego como una mercancía destinada al consumo, mata la espontaneidad y el carácter de improvisación y participación peculiares de la actividad lúdica. Los medios de comunicación de masas proporcionan un tipo de diversión en el que el individuo toma parte sin establecer comunicación con los otros de un modo pasivo. Se ha perdido el espíritu del 'festival comunitario': salvo ciertas excepciones, los festivales tradicionales se han convertido en atracciones turísticas en las cuales la participación está predeterminada, según funciones exactas, sin ningún tipo de emoción; dentro de este contexto ya no hay significados simbólicos y la dimensión comunitaria ha dejado de existir» (38). En este pasaje vemos, por tanto, que la crítica de lo existente lleva implícita su superación: la conversión

(38) FRANCO CRESPI, «Gioco e libertà», en *Rivista di Sociologia* XI, 1-3, Roma, 1973, págs. 141-148.

—o reconversión, puesto que, si hemos de atender a las conclusiones de las ciencias del hombre y a nuestras vagas memorias, cuajadas en mitos y leyendas, tal debió de ser el estadio primigenio— del trabajo en juego. Esto implica, sin embargo, la desaparición del trabajo como hoy se entiende, es decir, el regreso a una condición vital aristocrática frente al fariseísmo laboral de la burguesía, pero, claro es, un regreso que haga del estilo aristocrático de existencia la condición universal del hombre, situación que únicamente puede vislumbrarse al final de un largo camino que pasa a través de una revolución radical de las necesidades.

RAMÓN GARCÍA COTARELO

R É S U M É

La glorification du travail en tant qu'effort physique productif apparaît avec la première bourgeoisie. Auparavant le travail était considéré comme une fatalité, une obligation ou un desin. Depuis les temps bibliques jusqu'à l'organisation nobiliaire et hiérarchique de l'époque médiévale, les travailleurs apparaissent donc uniquement comme des êtres subhumains ou non pleinement humains.

Avec la naissance de la bourgeoisie, particulièrement pendant la période d'accumulation primitive de capital, on observe un processus de glorification du travail, dont on peut trouver les traces dans les conceptions sous-jacentes dans toute la Réforme des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, surtout dans la conception de Luther de l'«appel» et de la «profession» (Berufung) ou l'«ascétisme mondain» dont parle Max Weber en relation au calvinisme.

Cependant, la propre évolution du système capitaliste de production fait que la bourgeoisie postérieure —à partir du XIX^{ème} siècle— à travers le processus de valoration et reproduction du capitalisme (en supposant que celui-ci n'est pas autre chose que le travail —des autres— objectivisé au moyen de la plus-value, comme le veut Marx), finisse par démontrer que les conceptions bourgeoises primitives de la Réforme articulaient uniquement une idéologie, c'est à dire une pensée justificatrice. Aujourd'hui, de la glorification du travail en tant qu'effort, activité, etc., on en est arrivé à la prolongation de la tradition pré-bourgeoise et aristocratisante antérieure du travail-obligation. La libération humaine s'obtient par une organisation rationnelle de la collectivité qui rend non-nécessaire le travail productif.

Cette différence entre une forme et une autre de pensée de la part de la

bourgeoisie, entre l'idéologie première et la réalité postérieure, peut être clairement appréciée en comparant la structure de deux genres d'utopies, typiques de l'organisation bourgeoise: les utopies classiques et les utopies cybernétiques.

S U M M A R Y

The glorification of work as a productive physical effort appear with the early middle-class. Before that, work was considered as a fatality, a penance or a destiny. So, from the biblical times to the organization of the mediaeval nobility, workers were considered like subhuman beings or not completely human. With the appearance of middle-class, specially in the period of the primitive accumulation of capital, work suffers a process of glorification whose traces can be found in the concepts underlying the Reform in the XVth and XVIth centuries, specially in the luterian concepts of «call» and «profession» (Berufung) and in the «mundane ascetism» of which Max Weber spoke refering to calvinism.

Nevertheless, the natural evolution of the capitalist system of production makes that the subsequent middle-class, from the XIXth century on, through the process of the valuation and the reproduction of the capital (given that this is just alienwork made object through the surplus, as said by Marx) could make evident that the primitive middle-class concepts of the Reform only expressed an ideology, that is, a justificative thought. Actually, from the first glorification of work as an effort, activity, etc., people have come back to the first pre-middle-class tradition condemning work. Human freedom can come through a rational organization of the collectivity, that makes unnecessary the productive work.

This difference between these two ways of thinking of the middle-class, between the first ideology and the later reality, can be clearly appreciated comparing the structure of two types of utopias, which are typical of the middle-class organization: the classic utopias and the cybernetical one.