

Entre Contingencia y Necesidad: La Razón en el riesgo del desempleo

Eric Lecerf

Colegio Internacional de Filosofía

En el rico universo de Tennessee Williams, que los adeptos a la literatura comparada limitan con mucha frecuencia a esa sola figura de una pasión que se pierde en su realización, hay una novela, "*Something by Tolstoi*"¹ que se abre con una situación de desempleo y concluye planteándose la pregunta de la razón.

El narrador, en efecto, después de haber errado por las calles de la ciudad, "en un estado próximo al embotamiento", encuentra un empleo en una pequeña librería en la que asistirá a "un drama tan apasionante (...) como los que (narran) los millares de volúmenes que (llenan) los polvorientos anaqueles". El librero, Jacob Brodsky, vive ahí con su mujer quien no quiere más que forzarlo a vender su tiendecita para llevar una existencia menos triste. Naturalmente ella termina por dejarlo y él queda triste en la desesperación. Luego de este acontecimiento, en definitiva bastante banal, el marido abandonado conoce una metamorfosis de la que el narrador nos dice que le parece "peor que la muerte" que tanto había temido antes.

El (Brodsky) se puso a leer, de igual manera que otro se habría puesto a beber o drogarse. Leía para escapar a la realidad, y esta manera de leer era apropiada exactamente para lo que buscaba, con una temible eficacia

Leyó tanto y tanto que "su conciencia se oscureció" y "su espíritu se volvió cada vez más lento".

Llega el momento del desenlace, marcado aquí por el regreso de la esposa infiel. Brodsky no la reconoce y ella comprendiendo que esos quince años de ausencia en sí mismos no pueden explicar esa amnesia, intenta avivar el recuerdo de su vida común contándole una historia, la historia de ambos. Para esto utiliza un artificio que según ella le permitirá penetrar en el mundo abstracto en el que encontró refugio su marido: "yo quería un libro, pero olvidé el título". Terminado el relato, Jacob Brodsky vacila y luego, incierto, responde a la que toma por una cliente: "hay algo en esa historia que me parece familiar. Creo que leí eso en alguna parte, pienso que en Tolstoi".

El síndrome Brodsky es el título que le hubiéramos podido dar a nuestro trabajo que tiene por objeto la razón, porque nos parece que da una imagen bastante exacta de la relación que mantenemos con ella. ¿No estamos acaso, como el librero de Tennessee Williams, preguntándonos siempre en dónde leímos eso? ¿Tratamos diferentemente esa cosa molesta que tiene por nombre actualidad, aquí el retorno de la esposa, pero que también podríamos llamar crisis? ¿Es la pérdida del ser amado, de esa idea del *día que vendrá*, lo que nos ha conducido a no disfrutar ya más que del día pasado? Esa idea del día que vendrá de la cual nos hemos hecho los más ardientes vigilantes, luego los acusadores, y para terminar escépticos, a decir verdad más indiferentes que realmente determinados a cuestionar nuestra tendencia a asociar todo devenir con una idea. ¿O bien es la crisis misma, la que como nos lo propone otro novelista norteamericano, Sinclair Lewis, conduciría nuestra razón a preocuparse exclusivamente de un día presente que sólo la contingencia llegaría aún así a animar?².

Retendremos por tanto de este síndrome Brodsky una exigencia que hará las veces, si no de método, al menos de doctrina, a saber, la exigencia de reconocer a nuestra esposa de manera diferente a la de un personaje de Tolstoi!. O para retomar una expresión del “afortunado boyardo León”³, nos gustaría que la lectura de Tolstoi (o si se prefiere el estudio del corpus) tendiera a libramos de esa “atmósfera inmóvil”⁴ que nos evita pensar la actualidad (el regreso de la esposa así como la crisis).

Nuestra preocupación será la de plantear la pregunta por la razón, por sus límites, preguntándonos también tanto por el corpus como por la actualidad de nuestro mundo sobre cuya razón efectivamente podemos interrogarnos. Al terminar la serie de programas radiofónicos dedicada a la historia de la razón decía François Chatelet: “La razón no ha alcanzado la edad de la razón. ¿Nunca la alcanzará? Eso depende del hombre y de él solo”⁵ Chatelet demostró, por su obra, que el acontecimiento de esa “edad de la razón” no es independiente de su historia, es decir, del pensamiento que tiene de él mismo, de su origen y de sus fundamentos. De esta manera Chatelet nos recuerda que las etapas de Platón y Aristóteles “una y otra se plantean como una respuesta a la problemática de la Ciudad”. Lo cual, agrega, tiene que ponernos a pensar que “la filosofía toma en préstamo sus objetos de una realidad exterior”⁶. Pensar esa “edad de la razón” como la idea del día que vendrá necesita un movimiento continuo entre la razón y el presente de una humanidad sin la cual ésta evidentemente no podría existir. Un movimiento que se concibe como una experiencia cuyos límites o, más bien, lindes, tienen ellos mismos fuerza de razón, son en sí y por ellos mismos fuente de un cuestionamiento que notifica a nuestra razón para superarlos si no quiere correr el riesgo de renunciación, de la lectura paramnésica de Tolstoi.

Pensar la razón como actualidad, es decir, como voluntad y como incapacidad del sujeto para pensar los límites de su razón, límites de los que a su vez descubre una justificación en la necesidad o en la contingencia, nos conducirá a tratar un tema singularmente contemporáneo, a saber, el desempleo.

La puesta en frente de la razón y el desempleo nos parece bien interesante desde muchos aspectos. En primer lugar, y no es lo esencial, la naturaleza misma de los documentos que tratan estos dos temas es en este punto tan desigual que puede parecer ilusorio, a primera vista, confrontarlos y servirse de uno para iniciar un cuestionamiento del otro. En efecto, si el estudio mismo de la razón se reconoce por su historia, los múltiples estudios del desempleo, fuera de algunas raras excepciones⁷, se construyen como una sola lectura del momento presente y vienen a negar la presencia de un día pasado que en realidad ellos ignoran⁸. No hay ningún riesgo aquí de ser víctima del síndrome Brodsky ya que de todas maneras no se ha leído a Tolstoi. Sea lo que sea, no quiere decir que se reconocerá más fácilmente a la esposa infiel cuando vuelva a atravesar el umbral del domicilio conyugal. En segundo lugar, y es lo que retendrá nuestra atención, el desempleo mantiene con la razón una relación problemática cuya naturaleza vamos a intentar determinar aquí.

En la introducción a "*La famine des temps modernes*"⁹ escribía:

En primer lugar, el desempleo fue un sin-sentido, una negación de la razón. Se había retenido de las Luces que el hombre pronto estaría en condiciones de volverse dueño de esa naturaleza contra la cual no había cesado de resistir. Y entonces surgía una nueva dificultad, ese nuevo desarreglo, tanto más angustiante que no le debía nada a esa naturaleza, en lo venidero, más humanizada que el hombre mismo¹⁰.

Pero luego, al tratar la cuestión del trabajo y de sus eventuales críticas, yo abandonaba esta problemática del desempleo como negación de la razón. De hecho, hoy me parece evidente que limitaba entonces la razón a una sola relación entre la humanidad y la naturaleza y que inscribía a ésta en el proyecto cartesiano que consiste en "hacer al hombre dueño y poseedor de la naturaleza". Al hacer ésto no concebía del desempleo más que esa figura de una regresión colectiva¹¹, ese retorno a la barbarie que se menciona en el Manifiesto¹². Lo que equivalía a olvidar, como precisamente nos lo enseñó Marx, que "en la producción los hombres no actúan sólo sobre la naturaleza sino también unos sobre otros"¹³.

En efecto, si el desempleo se debe considerar como una negación de la razón no lo es tanto por esa relación con la naturaleza sino por esa desarticulación del cuerpo, para retomar la figura empleada por San Pablo, a fin de definir lo que él llama "la utilidad común"¹⁴; cuerpo que contra todas las razones ya no requiere el uso de cada uno de sus miembros. Paradoja del asalariado, de ese

mercenario de los tiempos modernos “que se vende a sí mismo y pedazo por pedazo”¹⁵, pero cuyos pedazos ya no le interesan a nadie, y por este hecho es llevado a interrogarse sobre la razón de su ser-ahí.

Esta figura de la razón nos enviará aquí de nuevo a la definición propuesta por Spinoza, a saber, la de una razón cuyo objeto exclusivo es el de conducir al individuo y a la ciudad a no cometer actos contrarios a la conservación de sí¹⁶. Razón que por tanto el desempleo refuta desde el momento en que ya no le permite al individuo que vive bajo su reino participar de esa “utilidad común”, desde que lo conduce a pensar que la conservación de sí de la ciudad, además de que se aprovecha, se enriquece con su inutilidad y con la exclusión que aquella engendra.

Ese sentimiento de abandono del desempleado, sometido a la apreciación del sociólogo, tiende a convertirse en uno de esos bienes-conocidos de los que Hegel nos dice que “en una indiferencia inmóvil”¹⁷ no tienen otras funciones que las de suscitar “un llamado del corazón”¹⁸, Salirse de esa “charlatanería”¹⁹ nos conducirá a estudiar una segunda paradoja como lugar de confrontación de la razón y la historia.

Paradoja, ya que la introducción del pueblo como actor de la historia va acompañada de la irrupción de esa nueva forma de opresión, de ese desempleo, que pierde desde entonces su significación primera, la celebración de un santo²⁰, para mostrar una exclusión del trabajo. Paradoja sobre todo porque ese desempleado no puede pretender ser actor de la historia.

- Porque por una parte, es víctima del progreso, es decir, de ese principio determinante que se juzga que encarna si no la historia misma, sí al menos su evolución. Él, pertenece al pasado, o más bien es la marca de un pasado que desaparece en el dolor, un pasado que resiste al progreso, de un pasado que se rechaza como pasado.

- Por otra parte, porque el silencio al cual se reduce no le permite participar de la vida de la ciudad. No participa ya de las elecciones efectuadas por ésta (inclusive la participación simbólica del voto), ni tampoco de los eventuales desórdenes²¹ con los que ella tendría que sufrir. Ya no es más actor de rupturas que testimonio de la continuidad.

Su presencia en la historia después de todo no es más que la expresión de una atención bien especial, atención expresada por aquél que todavía encuentra en el asalariado a un usurero de su tiempo, un dueño de su historia.

Como desempleado él pertenece a una historia concluida en la que no es, porque esencialmente es todo lo que ha sido antes²². Ese tiempo incierto, dudoso, que es el suyo, no es en sí un tiempo histórico. La única duración que retendrá la historia será aquella que el trabajo consagró para establecer esa solidaridad

y las únicas horas que serán descontadas, que contarán, serán las que el trabajador consintió en abandonar (por su salario) con el fin de sostener a aquel que fue excluido del trabajo.

El desempleado no participa de la historia más que bajo la forma de un número negativo es decir, menos ese "dato mensual corregido de las variaciones estacionales" que hoy le sirven de pensamiento para el político, como de una sombra, la sombra que ese desempleado proyecta sobre nuestra actualidad que transforma nuestros deseos y ambiciones en otros tantos actos culpables.

Una sombra que según Marx es sin embargo uno de los elementos esenciales a partir del cual se estableció la ley de la oferta y la demanda²³. Estaríamos tentados en llamarla una ley razonable de la oferta y la demanda ya que, en efecto, estamos realmente en presencia de un acto de la razón, de una razón económica que se piensa ella misma como conservación de sí. Es lo que además define Marx exactamente cuando escribe que "la gran industria constantemente tiene necesidad de un ejército de reserva de obreros no ocupados para los momentos de la sobreproducción"²⁴. Efectivamente se trata de una conservación de sí, de un principio con el que no se podría verificar lo que Proudhon llama "el régimen propietario"²⁵, con el fin de aumentar sus bienes, es decir, de conservarse. Un artículo, recientemente aparecido en *Le monde*²⁶ es bien representativo de un uso racional del desempleo, de una razón que instrumentalizaría el desempleo para poder llegar a sus fines. Al criticar la política "del desempleo tranquilo", es decir, una política que se acomoda con el desempleo porque es tal "el voto de una mayoría (...) aplastante", el autor intenta demostrar que ese desempleo (y por consiguiente la exclusión que genera) es el fruto de una "racionalidad", la "voz positiva", le parece que se debe definir no como una negación de esa razón sino más bien como un estudio de la economía tal como ella es, esto es, como racionalmente destructora de los individuos, destrucción que Simonnot llama "aniquilación".

Ciertamente esa voluntad afirmada "de observar la economía tal como es" más que "discurrir sobre la economía tal como debería ser" podría surgir de una aproximación razonable a la cuestión. Razonable en cuanto nos conduciría a no hacer ostentación de quimeras que generalmente nos permiten hacer de la economía un estudio sensato de lo real. Pero de un real que sin embargo no es razonable y no se pliega a la razón sino cuando está en capacidad de dominarlo, es decir, cuando está en capacidad de demostrar a los actores de ese real que éste no es más que temporal, que no es más que lo momentáneo de una evolución que lo supera.

“Racionalidad” o percepción razonable de lo real, que sin embargo no rechaza hacer suyo ese objeto evidente del sociólogo desde cuando ella admite sin discutirlo que “en cuanto a los desempleados, con toda evidencia, ellos no reclaman nada, no desfilan (...) están listos a padecer las peores humillaciones”.

Desde luego podríamos hablar de una nueva paradoja de la razón; de una razón que conduciría a la mayoría, al pueblo de hoy, a esas clases medias de las que ya hablaba Aristóteles,²⁷ a rechazar que se haga de este asunto del desempleo una prioridad y que no obstante conduzca a la minoría de los que tienen que estudiar el fenómeno a pensar un real verdadero y auténtico. Razón que llevaría finalmente a la mayoría, a “la multitud”, retomando a Spinoza, a una ceguera suficientemente legítima y a la minoría a una percepción real de lo verdadero.

Más allá de este asunto de la racionalidad económica, cuya razón queda por demostrar, el desempleo será presentado principalmente como el instrumento de una razón histórica.

A esa razón histórica estará necesariamente asociada la idea de una necesidad, es decir, de un estado de sufrimiento que sería, razonable, engendrado por una razón que nos supera. El desempleo juega en esa escena el papel de un instrumento. En esa representación de la historia que asocia lo real a lo forzosamente razonable, lo necesariamente razonable con lo real es lo que Hegel llama “una experiencia ética del mundo”²⁸. Lo cual debe ser asimilado a la agitación que conducirá (que conduciría) a la ciudad a pensarse de nuevo como un lugar de intercambio; una ciudad que no tendría otro fin que el de establecer una relación casi - extática entre la riqueza y la pobreza. Siendo la riqueza definida en adelante no simplemente por la apropiación privada o pública del capital, sino por ese valor incierto y no capitalizable que tiende a sustituirse por el trabajo, a saber, el empleo²⁹.

El desempleo no sería por consiguiente una deconstrucción del mundo en el sentido de conducir a un abandono de las esperanzas y proyecciones del colectivo en el futuro, sino por el contrario debería ser pensado como una reconstrucción o, más bien, como una refundamentación de un colectivo razonable, es decir, de un colectivo que descubrió de nuevo las virtudes de la solidaridad, de la mirada benévola y fraternal puesta sobre el otro de la miseria.

De ese desempleo que según Olivier Mongin hace visible los desequilibrios de los que sufre nuestro mundo contemporáneo,³⁰ es en realidad - si no tentador, al menos lógico - hacer el instrumento privilegiado de una razón histórica. De una razón histórica que como razón rechazaría que la ciudad pueda satisfacerse con ver una parte de sus miembros excluida de esa riqueza colectiva que tiene por nombre empleo y que como historia se pensaría como movimiento y no como una simple actualidad. De una razón histórica que, por consiguiente, no recurriría a la agitación más que para enseñarnos a descubrir por nosotros

mismos los caminos de eso mal definido que se llama armonía; por una parte, armonía entre intereses particulares y, por otra, armonía también entre las representaciones que cada uno de nosotros se hace del derecho del otro. Una razón histórica por tanto que no produciría la miseria más que para conducirnos a volver a pensar el tema de la riqueza y los límites que convendría definir a fin de determinarle un justo uso³¹.

Se comprende bien por qué Proudhon en su prólogo a *La filosofía de la miseria*³² plantea como previa “la hipótesis de un dios” bajo la forma de un “instrumento dialéctico necesario”³³ pues en realidad, ¿cómo pensar esa razón histórica fuera de un determinismo por esencia divino? Acaso no estamos aquí en presencia de esa puesta a prueba de los hombres que da cuenta Séneca en “*La providencia*” cuando escribe que “la divinidad no deja al hombre de bien hundirse en los disfrutes, ella lo prueba, lo ejercita en las luchas y trabajos para hacerlo digno de ella”³⁴, o cuando más adelante agrega todavía que sólo “el espectáculo del hombre virtuoso discutiendo vivamente las crueldades de la fortuna (...) es capaz de desviar la divinidad de su tarea”³⁵.

El llamado de Séneca es particularmente interesante en cuanto explícitamente nos está indicando que la divinidad mencionada se preocupa más de la humanidad que de los individuos³⁶. En efecto esa razón histórica es ante todo un pensamiento del devenir de la humanidad global, de una humanidad que no llega a pensarse como historia más que negando los derechos elementales de los individuos. Pensamiento religioso, por consiguiente, del que Nietzsche se hace el apoderado cuando afirma que “el hombre no es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de un fin; con él no se ensaya para alcanzar un ideal de humanidad...”³⁷. Sinó pensamiento religioso que se basta a sí mismo, es decir, que puede fácilmente pasarse por encima del creador reduciéndolo a no ser más que un momento de nuestra historia, una etapa necesaria con el fin de que la humanidad tome conciencia de sí misma como sujeto de la historia. Por consiguiente sólo perdurará la idea de ese determinismo a propósito del cual nos parece razonable preguntarnos si no se trata pura y simplemente de un mito.

En efecto, la historia no ha cesado de demostrarnos que lo real no es necesariamente razonable? No solamente la historia no es forzosamente razonable sino que podríamos inclusive pensar con Epicuro que no es más que una sucesión de azares y que por consiguiente la conducción de los asuntos de la ciudad está con mucha frecuencia sugerida por intereses que la razón nos conduciría a despreciar si nosotros mismos fuéramos seres razonables.

La razón histórica, por otra parte, en su versión eclesial y laica, ¿acaso no se niega a ser objeto de una contradicción so pena de volver a la nada de la que salió? ¿No se presenta como indiscutible debiendo acceder a la categoría de las unidades inviolables del pensamiento? El menor desgarrón, la más pequeña falla ¿no arriesga serle fatal? En esta circunstancia tendríamos la tendencia a

pensar que ella no tiene otra alternativa que la de explicar *un todo* que, de hecho, lo hemos aprendido de la historia, tiene por primera función llevarnos a no pensar nada del todo.

En último lugar y es seguramente aquí donde la cuestión del mito parece que se plantea con más agudeza; la razón histórica puede plantearse el fracaso? Se puede considerar que la agitación pueda conducir a algo diferente de la realización de una idea? Ciertamente no ya que nos conduce a no emitir la hipótesis del caos, es decir, de un fin no razonable de nuestra humanidad. Ella reviste entonces plenamente ese valor de mito cuando comienza a ver bajo la forma de una *pedagogía*, es decir, una acumulación de experiencias más o menos afortunadas que nos permiten si nó adquirir un poco más de razón al menos reconocer que es en esa dirección como debe conducirnos nuestra historia.

Si la razón histórica es un mito tenemos que decir que es de naturaleza diferente del que da cuenta Georges Sorel³⁸, y es aquí donde nos parece que debe ser cuestionado el mito de una razón histórica porque a diferencia del mito soreliano no es circunstancia determinante para una toma de conciencia y conduce más bien a la inmovilidad que al movimiento. Otorgarle una razón a esa historia particular del desempleo nos conduce explícitamente o no a aceptar sus consecuencias. Dicho de otra manera, a acomodarnos con esa exclusión. Encontraríamos ahí en cierta manera una legitimidad práctica de nuestra indiferencia, ese no-reconocimiento de la esposa que no le debe nada a una lectura de Tolstoi. Indiferencia que cotidianamente volvemos más presentable al indicar nuestra ligadura con esa solidaridad que hoy tiene solo implicaciones presupuestarias.

En esa representación de un desempleo, instrumento de la razón, volvemos a encontrar la figura pascaliana del “hombre caído” en el caso de un Job que por su miseria se convierte en el igual de Salomón en cuanto a su verdadero conocimiento de la realidad³⁹. Pero una figura que, para retomar a Pascal, haría la economía de ese “pensamiento implícito”⁴⁰ que permite no limitarse a la expresión de opiniones, por otra parte más o menos fundadas.

Pensar que el desempleo sea una negación o un instrumento de la razón parece que limita el campo de nuestras reflexiones, particularmente porque no nos permite *usar* el desempleo como un referente, un negativo; dicho de otra manera, no permite servirnos de él con el fin de interrogar la razón. Es decir, tanto la razón misma como ese movimiento según Nietzsche nos hace “lanzar-nos sobre ella”⁴¹ cuando nuestra actualidad tiende a transformarse: el deseo en angustia, la idea del día que vendrá en quimera.

Un negativo del que Hegel nos dice que es necesario saber “permanecer cerca de él”⁴² con el fin de que el espíritu entre en movimiento y que “la preparación del saber deje de ser una manera contingente de filosofar”.⁴³

Como negativo de la razón, sea un “ser-otro completo”⁴⁴ de la razón, el desempleo tendrá aquí por función producir o más bien reproducir ese “absoluto desgarramiento”⁴⁵, ese momento esencial en el que el ser, aquí la razón, puede pensar en adquirir su verdad, es decir, conocer sus límites.

Para hacer ésto nos será necesario previamente establecer qué tipo de relación mantienen el trabajo y el desempleo para no confundir razón y trabajo. De hecho se trata más bien de la experiencia del trabajo la que podemos comparar con la experiencia del desempleo. Para tratar la experiencia más que la cosa en sí misma le damos a este término las dos definiciones que Hegel nos propone:

- Por una parte la “atención a lo que está presente como tal”⁴⁶ nos parece que participa de esa necesaria lectura de la actualidad a la que hacíamos referencia en la primera parte de este texto.

- Por otra parte, ese “movimiento dialéctico que la conciencia ejerce sobre ella misma en su saber como también en su objeto”⁴⁷ nos parece lo mejor en el caso de cuestionar la razón. En cuanto a su relación emitiremos tres hipótesis:

- La hipótesis de una independencia de los dos fenómenos que parece haber predominado en los estudios contemporáneos, es decir, la idea de que el desempleo puede ser estudiado en sí mismo, que es posible hacer evidente, por una física de lo social, características propias de ese fenómeno. Figura de un vacío al que corresponderían propiedades particulares que la economía no podría pensar y que necesitarían un recurso exclusivo a la moral⁴⁸.

- La hipótesis de una negación de los dos fenómenos, hipótesis de que la institución, “la empresa desempleo”, para retomar el término empleado por Daniel Sibony⁴⁹, prevalece cuando distingue varias categorías de desempleados⁵⁰.

- La hipótesis de una complementaridad de los dos fenómenos que nos llevaría a pensar que el desempleo, su experiencia, pertenece a un todo constituido también por esta última y por la experiencia del trabajo; un todo que no podríamos llamar de otra manera que estado, condición, de asalariado. Representación que nos llevaría a afirmar la incapacidad del sujeto a representarse él mismo como actor de su propia experiencia.⁵¹

Puede parecer difícil además de ilusorio oponer estas tres representaciones. Porque, de una parte, no es raro constatar su presencia conjunta en un mismo discurso y también porque es probable que a cada una corresponda un momento particular y que ellas atestigüen en sí mismas una actualidad que en el caso presente no se puede disociar de la evolución de los modos de producción.

No se tratará por consiguiente de escoger una tesis en lugar de otra, sino de servirnos de cada una de ellas para poder dar un sentido al silencio de los desempleados; a esa incapacidad “de comparecer en política” que pertenece al mundo de la agitación, ese ser-otro de la razón política ya que está marcando una incapacidad de “tomar conciencia de si mismo como miembro de una colectividad”⁵²

Un silencio de los desempleados al cual será asociado ya un fenómeno natural (primera hipótesis / independencia), ya una construcción de lo humano exigida por la defensa de intereses contrarios (segunda hipótesis (negación), ya finalmente una razón anterior a la pérdida de empleo (tercera hipótesis / complementariedad). Un silencio de los desempleados, tan conocido del sociólogo, al que inclusive a veces le será atribuido el valor de un modo de expresión⁵³ que no tiene de universal más que nuestra voluntad de no escuchar. Un silencio que por consiguiente procede de una voluntad de no escuchar a una clase de individuos sobre cuya razón no cesa de interrogarse la institución con la consiguiente producción de lo que podríamos llamar “una rebosadura de palabras”.

El asunto del silencio de los desempleados no nos parece que pueda limitarse a la figura de un “miedo que sigue siendo interior y mudo”⁵⁴ por el hecho de ausencia de coacción. O entonces sería necesario no asociar esa coacción con el trabajo y preferir la definición propuesta por Durkheim: “la lucha misma que es imposible es lo que constituye la coacción propiamente dicha, es que ni siquiera aceptamos combatir”⁵⁵.

Pensar ese silencio nos llevará a estudiar la naturaleza de una coacción que podría, solamente en parte, encontrar una formulación en ese alborozo de palabras. Esto nos lleva a plantearnos la pregunta de ¿por qué hablamos de desempleados, nosotros que no lo somos? Esta pregunta que puede parecer provocadora se plantea como una negación o al menos una puerta entre paréntesis de la idea de una razón histórica ya que ésta le confiere al desempleo el valor de una experiencia ética y con esto tiende a hacernos saber que la presencia del desempleado tendría un sentido sobretodo para nosotros que no lo somos. Pero para cualquiera que no admita como una verdad absoluta que el hombre es naturalmente bueno o que aprende a serlo gracias a la adversidad merece que se plantee la pregunta por ese interés, tanto por su causa como por sus efectos.

Trataremos de determinar, como primera hipótesis, si ese interés no podrá ser el resultado de un temor. Temor, por ejemplo, de ver algún día a esos excluidos rebelarse o incriminarnos a nosotros por no haber sabido o querido ayudarles a encontrar su puesto exacto en nuestro mundo. También el temor de ser algún día víctimas nosotros mismos, víctimas de esa mala suerte y de tener que lamentarnos de nuestra indiferencia pasada.

Evidentemente sería torpe pretender que estos dos sentimientos no tengan ninguna existencia excepto en los numerosos tratados que nos propone la sociología, esa ciencia que según Celestin Bouglé⁵⁶ debía permitirnos hacer la economía de una revolución. Sin embargo así como lo hemos estudiado en relación con el ejército de los sin trabajo⁵⁷, el desempleo jamás ha sido (al menos en Francia) hasta hoy la ocasión de un desorden social de cobertura nacional. Por consiguiente podríamos decir que dicho temor no es razonado, que no tiene otro fundamento diferente de la parte irracional con la que cada uno de nosotros se convierte en el servidor ocasional. De hecho, ese mito de una revuelta de los sin-trabajo ha servido principalmente para legitimar un discurso cuyo objeto es precisamente el de interesar a los no desempleados en la suerte reservada a los desempleados⁵⁸. Así, pues, podemos pensar que ese temor no es espontáneo y que es el resultado de una pedagogía y que no puede explicar la causa de ese interés. En cuanto a este segundo temor, temor de ser nosotros mismos algún día víctimas del desempleo, un simple estudio de los discursos contemporáneos nos permite pensar que si bien es real dicho temor en nada es productor de un interés cualquiera por la suerte de los no-desempleados⁵⁹.

Existe un tercer temor que podría llevarnos, a nosotros que tenemos un empleo, a interesarnos en los desempleados; es el temor de vernos, por la presencia de un desempleo importante, como incapaces de defender nuestros propios intereses económicos⁶⁰.

Más grande es la dificultad para cambiar de empleo cuando se está en situación de conflicto con el patrón o su jerarquía, o simplemente cuando el trabajo que es solicitado no satisface; imposibilidad para resistir a eventuales deslocalizaciones o descalificaciones; incapacidad para defender la idea misma de una evolución positiva de los salarios, es claro ante todo esto que si el desempleo transforma directamente la vida de los que son víctimas de él también modifica la naturaleza de las relaciones sociales al interior de la empresa.

Pero este tercer temor nos conducirá a no desatender los intereses de los desempleados, nada es menos evidente. En efecto, si el tema del desempleo reviste aquí una importancia real incluso para quien no es víctima de él directamente, no lo es menos el desempleado que es un rival potencial. Sigue siendo, retomando a Proudhon ese "obrero del afuera", ese concurrente oscuro que siempre estaría dispuesto a venderse al enemigo primeramente cuando retoma el puesto vacante dejado por aquel que rechaza que el trabajo se convierta en una simple servidumbre. Así escribe Simone Weil, "La presencia de numerosos desempleados, la cruel necesidad de mendigar hacen aparecer el salario como algo menos que una limosna. En cuanto a los mismos desempleados éstos se esfuerzan en vano por ser parásitos involuntarios y además miserables, nada menos que parásitos".⁶¹

Un parásito! la palabra es horrible, destructora. Sin embargo establece de nuevo cómo el asalariado animado por ese tercer temor, percibe a aquel que todavía ayer compartía su suerte. Es un parásito cuyos intereses están en desacuerdo con los suyos desde cuando se abordó el asunto del presente, es decir, la repartición de la riqueza que en tiempos de crisis se emparenta más bien con un sorteo de las miserias. Desde luego cuando se evoca el tema de una supresión del desempleo se concentran ahí todos los intereses. Es bien conocido que cada uno tiene interés en la felicidad generalizada, en la prosperidad del otro y que para todo esto un día, lejano, todo irá lo mejor en el mejor de los mundos. Pero ¿es necesario precisar que este discurso nada le debe a la razón?

No, en realidad ese tercer temor y los dos precedentes de ninguna manera nos conducirá a hablar de desempleados, a nosotros que no lo somos o que todavía no lo somos y que solamente tenemos la preocupación por no llegar a serlo de ningún modo.

De hecho, este rápido estudio de los tres temores nos enseña que cada uno de ellos se fundamenta en una defensa de intereses particulares. Que se trate de proteger su seguridad o su empleo o aún más de no encontrarse de nuevo en la incapacidad de defender sus derechos o su salario, se trata siempre de eso: de una defensa altruicida de su presente, es decir, de una defensa de sí mismo que no se molestará por el otro, sobre todo de un otro que en cuanto a él se refiere no está en capacidad de defender sus propios intereses.

Pensar que uno u otro de estos temores pudiera generar un sentimiento de preocupación especial por ese otro de la miseria que es el desempleado equivaldría, por consiguiente: ya a conferir a nuestros intereses particulares un valor diferente, a presentarlos claramente a la colectividad como la expresión de un interés general,⁶² o volviendo a Spinoza, como una “salvación común”, - ya a pensar que esa defensa egoista, egoista más no ilegítima (no nos situamos aquí en el terreno de la moral) pertenecería a una razón histórica de la que hemos destacado su carácter artificial y sobre todo quizás fuera de la razón.

Por tanto si la defensa de nuestros intereses particulares no nos lleva a interesarnos en los desempleados, a nosotros que no lo somos, ¿acaso podemos pensar que el actor privilegiado de esa historia sería un interés general? Responder a esta pregunta nos exigirá primeramente atribuirle a ese interés general un valor, si nó concreto al menos legible. Por consiguiente partiremos de la hipótesis de que el interés general es sinónimo de conservación de la ciudad y que por consiguiente la ciudadanía, es decir, la adhesión voluntaria de cada uno a la ciudad es su mejor expresión⁶³. Y adhesión particularmente de los más desprovistos, de aquellos que según Spinoza no tienen intereses reales por defender la ciudad⁶⁴. Adhesión que el desempleo hará más difícil todavía.

Encontraremos de nuevo aquí esa paradoja de un desempleo salido de la libertad, de un desempleo consecuencia perversa de las libertades adquiridas por un político que habría omitido o se habría negado a plantear la pregunta por la economía⁶⁵. Supuesto olvido del que da testimonio Ledru-Rollin cuando en la tribuna de la Asamblea⁶⁶ al defender la inscripción del derecho al trabajo en la constitución declara que no, que ese sin-trabajo que “se va al rincón de una calle, furtivamente, para escapar a la ley que lo castiga”⁶⁷, “no es un miembro del pueblo soberano”. Filipica que hará levantarse de su banco a un Etienne Arago quien le responderá: “Es religioso pero no político”.

Podemos preguntarnos ¿en dónde se encuentra aquí la razón, en esa simple respuesta de Arago o en la demostración de Ledru-Rollin? Nos parece, en efecto, que en la noción misma de interés general se tiene algo que se emparenta más con lo religioso que con lo político, algo que no pertenece al mundo de la razón, es decir, que la razón no podría explicar.

Esta misma acusación la encontraremos de nuevo cuando sea debatido, a fines del último siglo, el tema de la solidaridad⁶⁸. En esto lo religioso de Arago toma toda su sustancia, un religioso que no se relaciona exclusivamente con la percepción que los hombres tienen de un Dios sino que debemos entender como lo que no es objeto de una demostración. Se trata en verdad de esa parte de sin razón que nos lleva a interesarnos en la suerte reservada a los excluidos inclusive cuando nuestros intereses no nos conducen a ello; es esa parte de sin razón de la que tenemos necesidad para vivir razonablemente, es decir, para poder llegar a entender al otro. Una parte de sin razón que tiene que ver más con ese desprecio amoroso del que se sirve Stefan Zweig para insuflar en sus personajes la necesidad de la mirada sobre un otro de miseria⁶⁹ y de una grandeza cualquiera del alma o la fé, esa fé de la que inclusive Diderot nos dice que es una creación de la razón⁷⁰.

De hecho, por esta demostración de un interés general, encarnado aquí por la ciudadanía, podemos preguntarnos si no estamos enfrentados a una de esas “mentiras necesarias”⁷¹ de las que da cuenta Platón en la República, mentira destinada aquí no a hacerles creer que existe entre ellos un interés común sino más bien a explicarles, que ese interés común brota de la razón y de ella sola. “Mentira” que Lujó Brentano aplica directamente al desempleo cuando a propósito de los seguros sindicales destinados a los sin-trabajo escribe: “en efecto, la experiencia ha demostrado que para desviar al obrero de las utopías y para inspirarle el amor y el espíritu de sacrificio hacia la patria, es necesario sobretodo hacerlo participar de los derechos y deberes del ciudadano así como de la transformación política y social exigida por la situación actual”⁷².

Es interesante anotar que al escribir esto Brentano se siente obligado a refutar a Aristóteles y aquellos que todavía se refieren al pensamiento político del filósofo del Liceo. Interesante porque precisamente una lectura de Aristóteles, también de Platón o de Jenofonte nos recuerda que la ciudadanía no es en sí un instrumento destinado a combatir las exclusiones sino que a la inversa ella admite y, además, suscita una exclusión política ejercida en llevar la contraria de aquellos que hoy conocen el desempleo, a saber, los mercenarios de la industria⁷³.

El desempleo, negativo de la razón, nos llevará entonces a pensar de nuevo una razón política que en primer lugar no niega esa parte de sin razón o más bien que acepta nombrarla como tal, y en segundo lugar, no se atiene a esa mentira, necesaria o no de la ciudadanía.

Una razón política de la que Spinoza nos explica los fundamentos cuando señala que los contratos hechos entre las ciudades o entre las diversas clases que las componen no proceden de la razón sino de una “afección común como la esperanza, el temor, o el deseo de vengarse de un daño sufrido”.⁷⁴ Lo cual le permite afirmar de ese contrato o tratado que no fue hecho en vista del futuro ni incluso de una idea de futuro sino únicamente “teniendo en cuenta las circunstancias presentes”,⁷⁵ que su ruptura es legítima desde cuando éstas sean transformadas, desde cuando la contingencia original haya cedido el lugar a otra forma de contingencia⁷⁶. “La fé que la sana razón y la religión prescriben observar”, agrega, “no se cuestiona aquí porque ni la razón ni la Escritura ordenan que sea observado todo compromiso tomado”⁷⁷.

Esa contingencia que hace y deshace los contratos nos llevará a plantear de manera diferente la pregunta por el interés general. En efecto, este no podrá ser más que un valor fluctuante, es decir, que no existirá realmente más que en un marco histórico y deberá ser repensado regularmente, redefinido, según las contingencias del momento. Preferiremos el calificativo de común al de general porque la idea de un interés general deja entender que ese interés une entre sí tanto a los hombres de un momento dado como a los de distintas generaciones⁷⁸, mientras que la idea de interés común limita a éste a una comunidad particular, marcada por el momento en que ella se pronuncia como tal. Lo común más bien que lo general porque lo común es lo que se comparte y tiene un fin, mientras que lo general adquiere el valor de un en-sí que se supone define lo que pertenece a todos y ese todos tiende a devenir uno solo. De hecho, entre el interés común y el interés general está el problema de los límites, siendo definido lo común precisamente por los límites mientras que lo general, por definición, no acepta ninguno.

Pensar esa contingencia que no responde ni por la razón ni por la fé, pero que las conduce a ambas a adaptar sus discursos nos llevará a limitar la razón política a una percepción voluntaria y auténtica del contrato entre el individuo o el grupo de individuos y la ciudad. Voluntaria porque no se le puede esconder al

contratante quien conserva el derecho de retirarse cuando sus intereses son atacados; auténtica porque estará fuera de consideración el transformar uno u otro de esos intereses particulares en un interés común principalmente al pretender que ellos tienen un dueño diferente al de la contingencia, un dueño que buscaría hacerse llamar necesidad. Una necesidad que en relación con el desempleo se podrá leer de dos maneras:

- Ya como la necesidad del trabajo o más bien del empleo, que de hecho en la actualidad por la presencia del desempleo es más contingente que necesario. Dicho de otra manera, reviste ese valor de necesidad sólo para el individuo y no para la ciudad moderna que tiende a hacer del sueño de Aristóteles (las lanzaderas que tejen por sí mismas⁷⁹) una realidad.

- Ya como necesidad del desempleo mismo, esa adversidad que está constriñendo a la misma ciudad moderna a inventar nuevos modos de funcionamiento.

Doble lectura que no está lejos de recordarnos las dos referencias ante todo contradictorias que encontramos a propósito en Epicuro cuando por una parte afirma que “la necesidad es un mal pero que no hay ninguna necesidad de vivir bajo el imperio de la necesidad”⁸⁰, y por otra parte escribe que esa misma necesidad permite “a la naturaleza humana (adquirir) numerosos y variados conocimientos”⁸¹. Una necesidad que por consiguiente se podría confundir en el primer caso con la contingencia o más bien se podría definir por la idea que nos hacemos de la contingencia y de su lugar en nuestra historia, y en el segundo caso tomaría más bien el valor de una experiencia. Distinción que encontramos en Hegel cuando anota que entre “la necesidad exterior” (que podríamos asociar con esa primera figura en la que predomina el trabajo real) y “la necesidad interior” (que podríamos asociar con la segunda figura donde la necesidad es entendida como un trabajo sobre sí efectuado tanto por el individuo como por la sociedad) lo que hay es “la contingencia de la persona”⁸².

Refutar la necesidad, es decir afirmar con Kierkegaard que “todo devenir se hace libremente, no por necesidad”⁸³, o dicho de otra manera, cuando se le reconoce a la experiencia un valor real solo en el momento en que ella pertenece a una determinación que nos es propia, nos lleva previamente a definir de qué necesidad se trata y qué relación mantiene con “la contingencia de la persona”, lo cual nos llevará, en relación con el desempleo, a determinar qué parte le atribuimos a cada una (contingencia y necesidad) cuando intentamos pensar nuestra relación con el trabajo y tomar en consideración la experiencia que suscita. De esta manera al tratar de distinguir las nos proponemos pensar que no es ni una ni otra, a saber, ese acto de la razón al que le damos la forma o el nombre de voluntad.

Ese acto de la razón que precisamente nos impide aceptar la idea de una ciudad “en la que la paz es un efecto de la inercia de los sujetos guiados como un rebaño y formados únicamente en la servidumbre”. Una ciudad, agrega Spinoza, que “merece el nombre de soledad más que de ciudad”⁸⁴. Acto de la razón que acepta correr el riesgo del desempleo, es decir, porque piensa que éste no es más que una contingencia y que la única necesidad que puede prevalecer es tratarlo como tal. Una razón que podría recordarse después de haberlo leído en Tolstoi: “Si el hombre pudiera encontrar un estado en el que pudiera permanecer enteramente ocioso sentiría que es útil y que cumple su deber, y descubriría así una de las condiciones de la felicidad primitiva”.⁸⁵

Traducción de Victor Florián
Universidad Nacional de Colombia

NOTAS

¹ Escrita en 1930, publicada en la edición completa y cronológica de las novelas de Tennessee Williams, éditions R. Laffont, 1989, páginas 40 a 47.

² “Durante toda la crisis e incluso desde 1929, Doremus había sentido como todos sus conciudadanos la vanidad de querer hacer algo más durable que afeitarse y comer. Le parecía fuera de razón hacer proyectos sobre el futuro tanto para él mismo como para su familia». «Impossible ici”, éditions Gallimard 1937, p.71.

³ Sobrenombre dado por Máximo Gorki a Tolstoi.

⁴ *Guerre et paix* éditions du Livre de poche, t.2, p.127.

⁵ *Une histoire de la raison*, Seuil, 1992, p.225.

⁶ Ibid, p.73.

⁷ Como *L'invention du Chômage* de Robert Salais, Nicolás Baverez et Bénédicte Reynaud, PUF, 1986.

⁸ Una anécdota merece ser contada. En un programa de televisión dedicado al desempleo (difundido con ocasión del 1o. de mayo) yo le indicaba a la productora que me había especializado sobre todo en los finales del siglo XIX. A lo cual se me respondió que no se trataba de remontarse tan lejos y que el programa solamente esperaba presentar una historia del desempleo que comenzara en los años 60.

⁹ Ensayo publicado en ediciones L'Harmattan, colección “la philosophie en commun”.

¹⁰ P. 15.

¹¹ El primer seminario que tuve en el CIPH en 1985 titulaba: “la hipótesis de un retorno a lo primitivo, función del desempleo”.

¹² “La sociedad se encuentra súbitamente retrotraída a un estado de barbarie momentánea”, Ediciones en lenguas extranjeras, p.40.

¹³ *Trabajo asalariado y capital*. Ediciones de Pekin, p.28.

¹⁴ En la primera epístola a los Corintios retoma la clásica comparación de la sociedad con el cuerpo para explicar que cada parte del cuerpo es indispensable y conoce un estado de sufrimiento desde cuando la otra parte sufre (12/12-26), lo que lo llevará a atribuirle a la caridad el valor del más grande de los dones (13/1-13).

¹⁵ *Marx, Trabajo asalariado y capital*, p.19.

¹⁶ *Tratado político*, capítulo 4, parágrafo 4.

¹⁷ *La phénoménologie de l'esprit*. Aubier, t.1, p.28.

¹⁸ *Ibid.*, t.1, p.319.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Para la historia del nombre "chomage" (desempleo), véase *La famine des temps modernes*, p.24/26.

²¹ Para el tema del mito de la rebelión de los desempleados, véase *La famine des temps modernes*, capítulo 6. *l'armée des sans-travail*.

²² Así escriben P.H. Chombart de Lawe y M. Combe: "Todas las preguntas que se le plantean están relacionadas con lo que conoció en el trabajo y en una vida considerada como normal, "Nous travailleurs licenciés", 1976.

²³ "Según la ley económica general no puede haber dos precios del mercado. De 1000 obreros de la misma capacidad no son los 950 que trabajan los que determinan el salario sino los 50 desocupados". *Travail salarié et capital*, 63.

²⁴ *Ibid.*, p.79.

²⁵ En "Le droit au travail et le droit de propriété" escribe Proudhon: "En tanto subsista el régimen de propiedad siempre habrá demasiada población, sobreabundancia de brazos, siempre habrá desempleo para una parte de los trabajadores", p.7.

²⁶ Artículo de Philippe Simonnot publicado en el suplemento economía del 8 de junio último.

²⁷ En *La Política*, Lib. IV escribe: "Los Estados más sometidos a disturbios son aquellos en los que no hay sino ricos y pobres, extremos y no término medio".

²⁸ *Op. Cit.* p.294.

²⁹ Un empleo del que Nietzsche deja ver tanto el modo de empleo como su finalidad cuando escribe: "Desde el presente se tiene vergüenza del reposo, la larga reflexión casi que provoca remordimientos. Se vive como alguien que continuamente teme fallar en algo. Hacer no importa qué, en lugar de no hacer nada hé ahí el principio que también es una cuerda que sirve para estrangular a toda cultura y a todo gusto superior".

³⁰ En un artículo titulado "le contrat social menacé" publicado por *Esprit* en junio de 1992.

³¹ Pensamos particularmente en Lacordaire quien en "De l'influence de la société catholique quant à la propriété" plantea el problema de un Dios, mal matemático, porque no fijó el límite más allá del cual el uso de la propiedad se vuelve un abuso. Cuestión a la que responde por la negativa, considerando que esa falta es una marca del respeto por nuestra libertad. Libertad que sin embargo debe inspirarse en el mensaje evangélico y reconocer que "allí -donde expira el uso legítimo de la propiedad" se debería encontrar "el patrimonio del pobre como justicia y caridad".

³² *O Sistema de las contradicciones económicas*, publicado en 1844.

³³ p. 1-2.

³⁴ p. 13, éditions Arléa, 1991.

³⁵ Ibid, p.17.

³⁶ En efecto indica que la prueba (p.21) permite al “hombre de bien” adquirir conciencia de sí, que esa adversidad es “aprovechable para la humanidad entera”, p. 19, que “el hombre de bien está en el mundo para servir de modelo” (p.45) y que de todos modos “los dioses se preocupan más de la humanidad que de los individuos” (p.19).

³⁷ Op. Cit. p.57

³⁸ Especialmente en *Las reflexiones sobre la violencia*, cap. 4 consagrado a “la huelga proletaria”.

³⁹ *Les Pensées*, éditions classiques Garnier, p. 160.

⁴⁰ Ibid, p. 196-197.

⁴¹ *Le crepuscule des idoles*, Denöel, p.25.

⁴² Op. Cit. p. 29.

⁴³ Ibid. p. 31.

⁴⁴ Ibid. p. 35.

⁴⁵ Ibid. p.29.

⁴⁶ Ibid. p. 11

⁴⁷ Ibid. p.75.

⁴⁸ ¿Por qué la moral más que la economía? Porque las causas del desempleo, en sí mismas, aquí no tienen importancia. Pertenecen a ése en otra parte, ese pasado revuelto que se llama empleo. En realidad el desempleo toma aquí la figura de un fenómeno natural, de un en sí contra el cual sería vano llevar a cabo una oposición cualquiera. El desempleo se convierte incluso en una ocasión inesperada de encuentro entre pares sociales ya que la difícil cuestión salarial no es tratada ahí. Así Leon Bourgeois al concluir la conferencia internacional por la lucha contra el desempleo (París Septiembre 1910) asigna a la asociación que acaba de ser creada un método de trabajo “el más fecundo, el único que conviene a nuestro siglo de realización, el método que es llamado experimental”.

Discurso reactualizado estos últimos años por Jean Baptiste de Foucauld (Secretario general en el Plan) que le da como finalidad a ése «método experimental» la constitución de un «contrato colectivo» que seguramente no habrían rechazado los solidaristas de Leon Bourgeois.

⁴⁹ En un artículo de “Le Monde”, 15 nov./88, titulado “Pensar el desempleo”.

⁵⁰ Se trata de las cuatro categorías establecidas por la ANPE:

- Los que pueden inmediatamente retomar su puesto en una empresa.
- Los que tienen necesidad de una formación profesional específica.
- Los que no están en capacidad de seguir una formación y que deben orientarse a una empresa de inserción o empresa «intermediaria»
- Los que son decretados no-adaptados y para los que hay que hacerles un seguimiento social particular.

Se trata de un estudio de las capacidades y no de las disponibilidades para lo cual la ANPE establece cinco nuevas categorías:

- Personas sin empleo, inmediatamente disponible para un empleo de duración indeterminada y de tiempo completo.
- Persona sin empleo inmediatamente disponible para un empleo de duración indeterminada, de tiempo parcial.

- Persona sin empleo, inmediatamente disponible para un empleo de duración determinada (temporal o estacionario).
- Persona sin empleo, no inmediatamente disponible en busca de un empleo.
- Personas con empleo en busca de otro empleo.

Un cuadro de dos entradas que combina esas dos series de categorías nos muestra que sólo un caso de veinte corresponde a la norma de lo que el lenguaje común atribuye como significación al término desempleado, a saber, aquel que busca un empleo a título definitivo está inmediatamente disponible y sobre todo puede inmediatamente retomar su puesto en el mundo de la empresa. Lo cual quiere decir que la norma es:

- Aquel que todavía no ha sido marcado por la experiencia del desempleo.
- Aquel que tuvo la capacidad de resistir a sus efectos, de conservar la identidad del asalariado.

⁵¹ Así dice Jacques Freycinet en el artículo "desempleo, hasta dónde" publicado por Etudes en febrero de 1986: "la pasividad del cuerpo social frente a la subida del desempleo no es o no sería más que una deficiencia de solidaridad de quien participa de la acción colectiva para con un hermano cualquiera desafortunado, para con el otro, pero procedería también de una incapacidad fundamental para representarse por sí mismo, y por esto su propia experiencia de asalariado participa de esa nueva forma de opresión".

Nueva forma de opresión de la que Simone Weil en 1933 indica su naturaleza: "Abreviando, podemos decir que la humanidad ha conocido hasta ahora dos formas de opresión, la esclavitud o servidumbre ejercida en nombre de la fuerza armada, y aquella en nombre de la riqueza transformada en capital; se trata de saber si no les está sucediendo ahora una opresión de nueva especie, la opresión ejercida en nombre de la función" *Opresión et liberté*, Gallimard, p.21.

⁵² Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Editions du monde libertaire, p. 51-54.

⁵³ Especialmente Pierre Bourdieu quien habla del "inmenso silencio de los desempleados y la desesperación que expresa dicho silencio" (p. 12) en la introducción a *chomeurs* de Marienthal, Minuit.

⁵⁴ *La Phénoménologie*, op. cit., p.166.

⁵⁵ *De la división du travail social*, PUF, p.371.

⁵⁶ *La revue socialiste*, julio 1907, p.91.

⁵⁷ Véase *La famine des temps modernes*, capítulo 6.

⁵⁸ Sobre este punto es particularmente representativo el caso de Edouard Vaillant y Keir Hardie que prepararon un texto sobre el desempleo, para el congreso de la Internacional Socialista en Viena 1914.

⁵⁹ Un debate actual opone a quienes piden una flexibilidad más grande en eventuales licenciamientos, flexibilidad que haría posible un retorno al ajuste del obrero, y aquellos que dan por sentada una estabilización del desempleo y piensan que habría que hacer más difíciles los licenciamientos. Es interesante notar que la gran mayoría de los que tienen un empleo prefieren esta segunda opción. Obviamente no se trata aquí de juzgar si este debate está bien fundamentado sino simplemente de resaltar que el temor al desempleo cuando es real no es forzosamente ocasión de un interés prestado a los desempleados, sino a la inversa, es más bien el temor el que tendría que llevarnos a no plantearnos el problema de su exclusión. Es al menos como la razón nos llevaría a actuar si el asunto del desempleo se limitara solo a ese temor por los devenires.

⁶⁰ Temor cuán fundamentado está porque las estadísticas del Ministerio del Trabajo están ahí para probarnos que la 1. consecuencia de la crisis ha sido una reducción regular del número de días no trabajados a causa de la huelga.

⁶¹ *Oppression et liberté*. Gallimard, p. 154.

⁶² Evidentemente hoy no se concibe que un grupo social o profesional se atreva a reivindicar lo que sea en nombre solamente de sus propios intereses mientras que más del 10% de la población en edad de trabajar ve impedido su acceso a un empleo. Se trata de una consecuencia de la crisis o más bien de un discurso que participa del marcaje de las fronteras de la crisis. El menor interés particular no puede existir sin participar de una u otra manera en el establecimiento del interés general, es decir, si concurre a la salvación común. Inversión del interés general que por lo demás deja libre curso a todas las fantasías. Podríamos citar a un secretario general de una central sindical quien se cree fuerte al demostrar que el aumento de los salarios de los no-desempleados es el único medio de reducir el desempleo y por tanto, una vez más, de servir al interés general. Extraordinaria palabra de un gestor de la UNEDIC quien aceptó sin escrúpulos que los ingresos de los desempleados fueran regularmente revisados en descenso.

⁶³ Se trata todavía de una hipótesis y no de una verdad absoluta cualquiera. Podríamos examinar otras expresiones del interés general que se podrían definir, por ejemplo, por la conservación del o de un pueblo, por la conservación de la cultura, de una o de las culturas, por la perennidad o la grandeza de la Nación. Si nos pareció más interesante retomar esta hipótesis es porque actualmente prevalece cuando se aborda el tema del desempleo. Pero necesariamente ¿hay que retomar como hipótesis la que parece que retiene como verdad la mayoría? No necesariamente. Sin embargo en la medida en que se ha establecido claramente que no se trata más que de una hipótesis (a lo cual se cuestiona su carácter apodictico) es claro también que esto nos permitirá comprender al menos en parte, los fundamentos del discurso contemporáneo, es decir, sus límites.

⁶⁴ Op. Cit. cap.3.

⁶⁵ Como el tonelero Jovin que en 1790, en un folleto titulado “El gran medio de curar todos los males de Francia y ocupar a más de 500.000 obreros sin cobrar impuestos» ataca «las morales de los filósofos» que al privilegiar la libertad omitieron el tema del trabajo.

⁶⁶ Debate del 13 de septiembre de 1848.

⁶⁷ Ley sobre la represión de la mendicidad.

⁶⁸ Así mientras el reformista Celestin Bouglé como el revolucionario Elisée Reclus acuden a la fundación de una “religión de la solidaridad” encontramos bajo la pluma de Georges Sorel (*Revue Philosophique*, 1896, p.652-655) una crítica muy firme de Leon Bourgeois “ese gran sacerdote de la solidaridad” cuando éste último, para legitimar su propósito, busca establecer un recurso en la razón y acude a Kant.

⁶⁹ Por ejemplo, en *La Peur, Première expérience, La nuit fantastique*.

⁷⁰ Pensamientos filosóficos, LVI y LVII.

⁷¹ Op. Cit. t.1, p.175.

⁷² *La question ouvrière*, publicado en Francia en 1885, p.269.

⁷³ Platón en la República habla de “los indignos seguidores de la filosofía que tienen a la vez el cuerpo deformado y mutilado y el alma degradada” por los trabajos manuales (libro 6), o la figura del zapatero estudiada por J. Ranciére (*Le philosophe et ses pauvres*).

Jenofonte en *L'economique* habla de “defensores sin valor de la patria que tienen un alma débil porque sus cuerpos son afeminados” (libro 4,3)

Aristóteles en *La Política*: "Los ciudadanos no deben ejercer ni las artes mecánicas ni las profesiones mercantiles porque ese género de vida tiene algo de vil" (libro IV, 8).

⁷⁴ Op. Cit. cap. 3, 14.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ "Ese tratado subsiste tanto tiempo cuanto la causa que determinó el establecimiento, es decir, el temor o la esperanza de una utilidad, subsista ella misma".

⁷⁷ Ibid. 17.

⁷⁸ Tesis defendida especialmente por Leon Bourgeois o Emile Boutroux concerniente al fundamento de la solidaridad.

⁷⁹ Op. Cit. libro I, Cap. II.

⁸⁰ *Paroles d'Epicure*, Hermann, p.120.

⁸¹ Lettre a Herodote (Ibid).

⁸² Op. cit. p. 8

⁸³ *Riens philosophiques*, Gallimard, p. 156.

⁸⁴ Op. Cit. cap. 5.

⁸⁵ Op. Cit., t. 1, p.627.