

## Epílogo. Una vida más allá del trabajo \*

### Epilogue. A Life Beyond Work

Kathi Weeks

La cuestión del derecho a una vida plena debe divorciarse por completo de la cuestión del trabajo

James Boggs, *La revolución americana*.

Quisiera terminar con dos breves aclaraciones de mi argumentación general y un apéndice final. En este último, se conciben las demandas de renta básica y reducción de jornada como elementos de un proyecto político más amplio. Pero antes de que lleguemos hasta ahí, hay dos aspectos del análisis que requieren una mayor explicación: primero, la prescripción de una política (una política más allá del trabajo) que contrarreste el poder de una ética (la ética del trabajo); y, segundo, la defensa de demandas limitadas como herramientas para un cambio radical. El primer aspecto requiere atender a la distinción entre política y ética que hasta ahora ha presupuesto el análisis; el otro aspecto se refiere a la comprensión específica de la relación entre reforma y revolución que influye en la argumentación.

### ● Política y cambio

Comenzaré por aquí: ¿por qué contrarrestar el poder de la ética del trabajo con una política más allá del trabajo y no con una ética más allá del trabajo? Al fin y al cabo, alguien podría imaginar una ética más allá del trabajo distinta de una moralidad más allá del trabajo que, por citar la formulación de Virno, se refiere a «prácticas, usos y costumbres comunes, no a la dimensión del deber ser» (2004: 49). Deleuze señala la distinción de esta manera: las éticas son inmanentes a diferentes modos de existencia, mientras que las morales se imponen desde arriba (1988: 23). Pero a pesar de la útil distinción de una ética respecto a la moralidad tradicional, estoy más interesada en la construcción de una política que en la de una contraética. La relación entre ética y política es ciertamente estrecha, ya que ambos modos de pensar y actuar se centran en la cuestión de cómo podemos vivir juntos, ambos operan en las esferas privada y pública y a la vez se ocupan de las estructuras y las subjetividades. De hecho, una política más allá del trabajo y una ética más allá del trabajo son mutuamente constituyentes, cada parte de lo que una produce sostiene a la otra. Sin embargo, debido a que la ética está más ligada que la política a la exploración de las creencias y elecciones individuales, mi argumentación prioriza la política, entendida en términos de la acción colectiva y de los campos de cambio institucional, sobre la ética que se centra en las prácticas del yo y el encuentro con el otro. Mi preferencia por las soluciones políticas más que éticas podría entenderse entonces en el marco de una defensa polémica de cierto tipo de impulso estructuralista, como una manera de mantener nuestro enfoque adiestrado en la acción colectiva más que

individual, y en la tarea de cambiar las instituciones y discursos que enmarcan las relaciones y las vidas individuales.

Mientras que la distinción entre política y ética para mí sigue teniendo sentido para los propósitos de este proyecto, la distinción entre reforma y revolución -que parecería mezclarse en mi apuesta por las visiones utópicas y mi defensa de demandas restringidas- es más problemática. Por supuesto, la división entre reforma y revolución tiene una larga y dilatada historia dentro del marxismo, escenificada tradicionalmente en el estatus de las demandas salariales. La elección entre reforma y revolución a día de hoy sigue rondando algunos de los conflictos entre anticapitalistas pragmáticos y radicales, a pesar de que los términos de tales debates no se planteen tan audazmente como en el periodo de la Segunda Internacional. Desde una perspectiva muy extendida, la idea de revolución es en el mejor de los casos una distracción y, en el peor, una desviación de la lucha por el cambio; desde la otra perspectiva, comprometerse con las reformas representa una capitulación a los términos existentes de esa lucha. Mientras que una supuestamente traiciona el presente por un futuro lejano, a la otra se le acusa de sacrificar el futuro por las exigencias de un presente concebido estrechamente.

La demanda utópica pretende romper con estas fórmulas. No es que la demanda utópica sea una alternativa reformista al programa revolucionario del manifiesto, sino que la demanda rechaza esta tradicional dicotomía. El potencial radical de estas demandas relativamente modestas reside en dos cualidades que revisamos en el capítulo anterior: su direccionalidad y performatividad.

\*Reedición del Epílogo del libro *El problema del trabajo* de la misma autora, Kathi Weeks, editado por Traficantes de Sueños en 2020. Agradecimiento especial a la autora y a la editorial Traficantes de Sueños.

Selma James evoca la direccionalidad en términos de la diferencia entre prepararse para perder la lucha contra el capital pero con la esperanza de salvar algunas concesiones en el naufragio de esa derrota, y esforzarse por tener éxito: «Al luchar por vencer, se puede ganar mucho en el camino» (Dalla Costa y James, 1973: 1). Las demandas que tienen en cuenta la performatividad probablemente sean demandas utópicas, demandas que, en el mejor de los casos, simultáneamente nos hablan y dirigen más allá de los confines del presente. Antonio Negri alude a esta segunda cualidad en su afirmación sobre la potencialidad generativa de las reformas. Según explica, la distinción entre las temporalidades utópicas y reformistas se rompe bajo las condiciones de la producción biopolítica: «Hoy en día, todas y cada una de las reformas son radicalmente transformadoras porque vivimos en un terreno ontológico, porque nuestras vidas están construidas inmediatamente en un nivel ontológico» (Casarino y Negri, 2008: 109). En tanto proyectos reformistas con aspiraciones revolucionarias, las demandas utópicas pueden apuntar hacia horizontes de cambio más amplios, abrir nuevas vías para el pensamiento crítico y la imaginación social, y ayudar a la construcción de sujetos políticos más capaces de pensar y desear algo distinto. Aunque las demandas de renta básica y reducción de jornada pudiesen ser propuestas para una reforma concreta en vez de para una transformación sistémica, concebir estas demandas en relación con sus trayectorias aspiracionales y efectos ontológicos trastoca las distinciones fáciles entre el cambio reformista y el revolucionario.

### ● **Politizar y hacer pública la reproducción social**

Como señalé antes, una manera de entender los análisis y el movimiento de un salario para el trabajo doméstico es como parte de un esfuerzo mayor tanto para mapear como para problematizar la discutida relación entre la reproducción social y la acumulación de capital. En el caso del salario para el trabajo doméstico, la reproducción social se identificó con las labores domésticas no asalariadas necesarias para reproducir el trabajo asalariado. Un problema con esta formulación era que, debido a que el trabajo doméstico estaba tan estrechamente identificado con la institución de la familia y se asociaba a una gama limitada de tareas domésticas, el lugar del conflicto estaba demasiado delimitado y las soluciones que podían ofrecerse y se ofrecieron para el problema, y que sus defensoras hicieron públicas y politizaron, han servido más para sostener el sistema existente que para apuntar hacia algo nuevo - con las iniciativas de conciliación trabajo-familia y los servicios domésticos mercantilizados-. Una formulación alternativa necesitaría ampliar el concepto de reproducción social para capturar con mayor precisión y plantear de manera más efectiva los términos del conflicto entre los procesos de valorización y la reproducción de los sujetos y socialidades de los cuales dependen.

Para encontrar otra manera de politizar y hacer pública esta contradicción y apelar a sus potenciales antagonistas, permítanme revisar la demanda de renta básica y dos explicaciones diferentes de su legitimidad. Una posible razón para la renta básica se presenta como pago por nuestra participa-

ción en la producción de valor por encima y más allá de lo que los salarios pueden medir y recompensar. Esta contabilidad sigue de cerca una clásica estrategia marxista: nos podemos organizar juntos como productores para demandar nuestra recompensa en cuanto tales. La ventaja de esta formulación es su legibilidad, los conocidos términos familiares respecto a los cuales reclama un beneficio para los miembros de la sociedad; una desventaja, al menos desde la perspectiva de este proyecto, es que continúa basándose en los mandatos productivistas, al insistir en que tenemos derecho a la renta sobre la base de nuestras contribuciones a la producción. Quisiera considerar por ello una alternativa: ¿qué pasaría si la renta básica fuera vista no como una renta por la producción común de valor sino por la reproducción común de la vida? Aquí hay dos cambios que se basan en diferentes fuentes. En primer lugar, el giro de la producción a la reproducción como el campo relevante al que contribuir se basa en un análisis feminista marxista que prioriza la reproducción como el punto de entrada al terreno de la producción social. En segundo lugar, el desplazamiento del valor a la vida como su elemento primario se basa en una lógica antiproductivista de intervención; en este caso, una lógica que afirma que es algo más que el trabajo doméstico no asalariado lo que hace posible la acumulación de capital, que esta acumulación basa sus condiciones de posibilidad en muchas más cosas y que, además, tiene efectos mucho más amplios. Mientras que el primer razonamiento se construye sobre la propia lógica del capital, al plantear que la renta básica es una recompensa por nuestra productividad, el segundo representa una mayor ruptura, al no demandar renta para la producción necesaria para sostener los

mundos sociales, sino renta para sostener los mundos sociales necesarios, entre otras cosas, para la producción. La virtud de este último enfoque es que alude a una noción más amplia de reproducción social que el análisis ofrecido normalmente en el enfoque de un salario para el trabajo doméstico. Siguiendo la línea de esta segunda explicación, quiero considerar «la vida» como posible contrapunto al trabajo. Más concretamente, me gustaría explorar el proyecto político de «la vida contra el trabajo» como una rúbrica general dentro de la cual enmarcar las distintas críticas al trabajo y de imaginarios más allá del trabajo aquí representados por las demandas de renta básica y reducción de jornada. Como modo de politizar y hacer pública la relación entre la reproducción social y la acumulación de capital, la vida contra el trabajo ofrece una formulación potencialmente poderosa que amplía el terreno del conflicto.

Pero, ¿puede la categoría de vida y la yuxtaposición de la vida contra el trabajo presentar un antagonismo lo suficientemente fuerte a la existente organización de la producción y la reproducción social? Antes de continuar, quiero señalar dos potenciales limitaciones de esta formulación. La primera es una advertencia sobre la posibilidad de que la idea de «la vida contra el trabajo» sea recuperada dentro de la lógica de la cultura de la mercancía. Su uso estaría muy limitado de hecho si, por ejemplo, esta «vida» - a pesar de haber insistido en sus connotaciones más expansivas fuera algo cuyo contenido nos contentaríamos con comprar en el tiempo que nos queda después del trabajo y disfrutar en la privacidad de nuestros hogares. Un segundo posible inconveniente tiene que ver con la manera en la que «la vida fuera del trabajo» ya fi-

gura en lo que Peter Fleming llama los discursos gerenciales del «simplemente sé tú mismo» que, al pretender basarse y sacar provecho del yo del «auténtico» trabajador, trata de «devolver algo de vida al trabajo apropiándose de la vida misma» (2009: 40). A la luz de tales estrategias corporativas, el peligro es que organizarse en torno a la noción de vida pueda ser fácilmente cooptado por iniciativas de gestión empresarial y subordinado a sus propósitos, en cuyo caso «la vida» funcionaría más como una base adicional para la hegemonía del trabajo, que en su contra<sup>1</sup>.

### ● Tener una vida

Ciertamente, estos siguen siendo algunos riesgos para un proyecto que plantee el antagonismo a través de líneas que son muy amplias y a la vez difíciles de discernir. Pero, para seguir explorando las posibilidades de la vida contra del trabajo, quiero volver aquí a una articulación más específica de esta rúbrica que podría arrojar una luz diferente sobre sus ventajas y desventajas. El proyecto político de la vida contra del trabajo también puede plantearse en términos coloquiales familiares, en este caso, como el mandato de «tener una vida»<sup>2</sup>. Como declaran los autores de El manifiesto post-trabajo, «ya es hora de tener una vida» (Aronowitz et al., 1998: 40), y en la breve discusión que sigue, quisiera especular acerca de cómo esta popular directriz podría servir para enmarcar un proyecto político amplio y creciente.

Permítanme explicarlo analizando brevemente los tres términos de este mandato en orden inverso, comenzando con el concepto de vida. El primer punto a enfatizar es que la noción de vida a la que se hace referencia en el eslogan no es inocente y, por lo tanto, es muy distinta de la que se utiliza en el discurso antiabortista. En dos sentidos. En primer lugar, más que una vida biológica pura, esta vida es el objeto y el objetivo del biopoder; de hecho, el proyecto de «la vida contra el trabajo» consiste en un modo de establecer los términos de una disputa biopolítica, no en recuperar alguna inocencia perdida o en peligro. En segundo lugar, la vida que podríamos poner en contra del trabajo no plantea una oposición simple desde una posición de exterioridad: la vida es parte del trabajo y el trabajo es parte de la vida. La vida como alternativa al trabajo no pretende ser algo más auténtico y verdaero que podríamos encontrar en algún lugar fuera del trabajo. En realidad, debe inventarse continuamente en la lucha por marcar distinciones entre campos de experiencia que, sin embargo, están entrelazados.

La idea de «una vida» tampoco está adecuadamente recogida en el concepto de vida más típico de las filosofías vitalistas, una cuestión que puede ilustrarse al considerar el artículo «una»: no es la vida lo que se nos anima a tener, no es la vida como un común denominador esencial, sino *una* vida. No se invoca la vida desnuda sino, más bien «una vida plena [a full life]», tal como James Boggs lo describe en la cita del inicio de este epílogo (1963: 47); a lo que se nos urge es a una

vida llena de atributos. Esto no quiere decir que sea una vida individual. Más bien, por aprovechar la descripción de Deleuze, es una vida de singularidades más que de individualidades (1997: 4), una vida que es común y compartida con otros a la vez que distinta<sup>3</sup>. Por último, el mandato no es conseguir *esta o aquella* vida; se entiende, en mi lectura de esa frase, que hay diferentes vidas susceptibles de desarrollarse. Por tomar otra formulación de Deleuze, el artículo indefinido sirve aquí como «el índice de una multiplicidad» (ibídem: 5); decir que deberíamos tener una vida no es decir cuál podría ser su contenido.

En cuanto a la tercera parte del desafío popular, «tener» [getting] introduce una temporalidad en este mandato que apunta hacia otro futuro distinto. No es un llamamiento a abrazar la vida que tenemos, la vida que nos ha sido fabricada - la vida de un consumidor o un trabajador, por recordar las advertencias anteriores sobre lo que podría ser suficiente como una vida-, sino aquella que podríamos desear. Deleuze evoca algo que puede ser conparable a esto a través de la distinción entre lo virtual y lo real: «Una vida», explica, «solo contiene virtuales»; este virtual, sin embargo, «no es algo que carece de realidad, sino algo que entra en un proceso de actualización siguiendo un plano que le da su realidad propia» (1997: 5). Para adaptar esa idea a mi propósito, que aquí es algo distinto, una vida es lo que cada uno de nosotros necesita tener; no se puede tener una vida si sus términos se dictan solo desde el exterior. Dicho esto, tener una vida es también, y necesari-

amente, un esfuerzo colectivo; uno no puede tener por su cuenta algo tan grande como una vida. Y, además, aunque sea una vida que fuera nuestra, como una vida y no como una mercancía, como una red de relaciones y atributos de la experiencia y no como una posesión, no es algo de lo que precisamente se pueda ser dueño ni tampoco coger. Este tipo de «tener» implica un modo de apropiación fundamentalmente diferente. El concepto de vida no es expansivo solo en este sentido, también es excesivo. Para Weber, es la riqueza de posibilidades que encorseta la ética del trabajo; para Nietzsche, es lo que repudian los ideales ascéticos, pero también lo que potencialmente puede alterar los modos ascéticos de contención. En esta medida, una vida siempre excede lo que tenemos y así su «tener» es necesariamente un proceso incompleto. En resumen, en lugar de cargar a la vida con un contenido fijo - esto es, con demasiadas asunciones respecto a qué podría considerarse una vida más allá del trabajo- la potencia de la interpelación a tener una vida radica en su capacidad para plantear un proyecto político que no estipule sino que abra un horizonte especulativo más allá del trabajo que no puede fijarse de antemano. Mi tesis es que estos vínculos con la diferencia, la futuridad y el exceso podrían hacer que el proyecto político de tener una vida sea menos susceptible a las fuerzas que la reducirían, la contendrían o se la apropiarían.

Quizás lo que es más importante desde el punto de vista de mi argumentación es que el esfuerzo colectivo por tener una vida

<sup>1</sup>Este es un peligro que Peter Fleming investiga de una manera interesante en relación con los diferentes modos en los que podríamos tratar de asegurarnos «una vida» al «reclamarla respecto al trabajo para lograr así una identidad propia (o autenticidad personal)» (2009: 149), algunos de los cuales tienen más potencial que otros; él defiende una estrategia asociada con el rechazo del trabajo que lucha por «la libertad respecto al trabajo» (ibídem: 164).

<sup>2</sup>En otro lugar exploré brevemente el mandato de tener una vida en relación con otras preocupaciones diferentes (Weeks, 2007). Estoy agradecida al coloquio con estudiantes graduados en *Women Studies* de Duke y, especialmente, a Piona Bamett y Michelle Koemer, por una estimulante discusión sobre el ensayo y por ayudarme a pensar más acerca de qué podría significar tener una vida.

<sup>3</sup>John Rajchman conecta el concepto de vida de Deleuze con una concepción de la sociedad «en la que lo que tenemos en común son nuestras singularidades y no nuestras individualidades, donde lo que es común es "impersonal" y lo que es "impersonal" es común» (2001: 14).

puede servir tanto para disputar los términos existentes de la sociedad del trabajo como para luchar por construir algo nuevo. Visto desde esta luz, el proyecto político de tener una vida es a la vez deconstructivo y reconstructivo, al desplegar a la vez la negación y la afirmación, simultáneamente crítico y utópico, al generar distanciamiento del presente y al invocar un futuro distinto. O por ponerlo en los términos de los conceptos que han organizado este libro, se trata de un proyecto que rechaza el existente mundo del trabajo que nos viene dado y además demanda otras alternativas.