

# DESEANDO ENCONTRAR UN “HUECO”

Trabajo, tiempo-vida  
e imaginación

Clara Maseda Juan



Máster de Filosofía para los  
Retos Contemporáneos - UOC  
20 de junio de 2022  
Tutor: Borja Muntadas Figueras

# DESEANDO ENCONTRAR UN “HUECO”

## Trabajo, tiempo-vida e imaginación

Clara Maseda Juan

Máster de Filosofía para los Retos Contemporáneos

Tutor: Borja Muntadas Figueras

20 de junio de 2022

### ABSTRACT

El capitalismo se caracteriza por la sumisión de la vida al trabajo. En el actual contexto de precarización, no-futuro y crisis de la imaginación, que nos ha llevado a una situación de impotencia y clausura vital, esta investigación trata de visibilizar el estado de ánimo actual asociado a la cosmovisión capitalista desde los conceptos de “trabajo” y “tiempo-vida”, identificar qué imaginarios, creencias y automatismos lo sustentan e indagar la posibilidad práctica de vivir sin ellos, desde un “hueco” capaz de acoger imaginarios postcapitalistas que agrieten la cosmovisión hegemónica.

Palabras clave: trabajo, tiempo-vida, imaginación, hueco, postcapitalista.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
METODOLOGÍA Y MARCO TEÓRICO	4
1. EL ESTADO DE ÁNIMO ACTUAL	6
2. CREENCIAS SOCIALES OPERATIVAS LIGADAS AL TRABAJO	12
3. EL "HUECO" DEL IMAGINAR	28
4. ¿QUÉ QUEREMOS CONSERVAR?	32
EPÍLOGO: EL ECO DEL “HUECO”	35
BIBLIOGRAFÍA	37

## INTRODUCCIÓN

¿Cuántas veces decimos y escuchamos eso de “a ver si encuentro un hueco”? ¿A qué nos referimos? Remitidos a un constante “tener que hacer”, nuestro tiempo-vida se ha desligado del presente, del espacio, del aquí. La hiperactividad lo ha colonizado todo: trabajo, ocio y descanso compiten entre sí y la gestión prospectiva del tiempo surge como nueva ciencia controladora del porvenir. Pero ese tiempo por venir es incontrolable, el ritmo es insostenible y el agotamiento se extiende a todas las capas de la vida. Proyectados constantemente sobre un futuro incierto, vivimos un presente ausente y precarizado.

La precarización habita nuestras mentes. Una precarización del ser y del hacer que define la preocupante incapacidad de imaginar una salida. Según el teórico británico Mark Fisher, la esencia de nuestra época puede describirse con la frase: “es más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo” (Fisher, 2009). Esta condición representa quizás la más significativa de todas las crisis que atravesamos: la carencia de un imaginario colectivo transformador. Pero, ¿por qué *es más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo*?

Enmarcada en el contexto actual de precarización, crisis del tiempo-vida, *condición póstuma* y no-futuro, que nos ha llevado a una situación de impotencia y clausura vital, el objetivo de esta investigación es: (1) visibilizar el estado de ánimo actual asociado a la cosmovisión capitalista desde los conceptos de “trabajo” y “tiempo-vida”, (2) identificar qué creencias y automatismos lo sustentan y (3) indagar la posibilidad práctica de vivir sin ellos, desde el “hueco”.

Hablar de “trabajo” y “tiempo-vida” es hablar de economía y de política. Hoy el tiempo-vida está encadenado al trabajo, la política a la economía. El capitalismo ha pasado de ser un sistema económico, a ser “nuestro único mundo posible”, el cual está al borde del colapso, de “morir de éxito”, ¿no sentiremos también su final como el “fin del mundo”? La *condición póstuma* de no-futuro nos precipita a un estado de ánimo deprimente, desligado del vivir, ¿en qué consiste este estado de ánimo actual asociado a la cosmovisión hegemónica capitalista?

Me pregunto, ¿qué es lo que no vemos? ¿qué sustenta ese estado de ánimo? ¿qué creencias y automatismos operan condicionando nuestros pensamientos y emociones y reproduciendo esquemas capitalistas en bucle? Y, ¿basta con identificarlos para salir del bucle? ¿Por qué nos apegamos a estas creencias aún cuando precarizan nuestro vivir?

Soltar creencias o automatismos puede generar “horror vacui”, de ahí la tendencia a buscar el “método infalible”, la “solución definitiva” y preguntarnos obsesivamente por el “cómo”. El cómo, aunque aparentemente nos remite a un hacer, realmente nos conduce a la “teoría o fórmula” del hacer. Para el hacer vivo, el único cómo es “haciendo”. Así, en lugar de preguntarnos “¿cómo vivir sin capitalismo?”, nos preguntamos “¿podemos vivir sin la creencia o automatismo limitante de la cosmovisión capitalista?”, o lo que es lo mismo ¿podemos vivir desde el “hueco”? Esta pregunta invita a la osadía de seguir imaginándonos en un tiempo que aparece muerto, a la re-apropiación de la vida cotidiana, al derecho al tiempo, la serenidad y la contemplación. Vivir desde el “hueco” implica un cambio cultural, una transformación capaz de acoger imaginarios alternativos abiertos, que agrieten la cosmovisión capitalista. Como dice “Pepe” Mujica, expresidente uruguayo, “si no cambia la cultura no cambiará nada, [...] eso no lo veía mi generación, pensábamos inocentemente que cambiando las relaciones de producción y distribución iba a cambiar la sociedad” (Gnutti, 2016).

## METODOLOGÍA Y MARCO TEÓRICO

Se establece una metodología de análisis bibliográfico para situar el estado de ánimo descrito dentro del contexto histórico del capitalismo y sus visiones pre y postcapitalistas, combinada con una metodología de identificación e indagación sobre las creencias operativas que sustentan esas dinámicas capitalistas en nuestro trabajar-vivir-imaginar contemporáneo. Incluyendo: (1) una visión panorámica de la evolución del capitalismo y su “estado de ánimo” desde sus orígenes hasta su versión actual, teniendo en cuenta los imaginarios alternativos existentes que apuntan hacia una resignificación de la relación entre trabajo y tiempo-vida, y de propuestas, modelos y

casos de organización del trabajo y tiempo-vida no-capitalista. (2) Una identificación y análisis crítico de las creencias y supuestos que operan en lo relativo a trabajo, tiempo-vida e imaginación a través de una "metodología intersticial" (de escucha y observación para ver contradicciones internas, rupturas, clausuras, bucles, etc.) que las ponga en evidencia. Para la identificación de las creencias se han realizado una serie de conversaciones informales con amistades y familiares donde se indagó sobre el sentir y el querer en relación a sus trabajos y su manera de afrontar y vivir el mundo laboral. Estas pequeñas entrevistas han permitido contrastar las intuiciones –nacidas de mi experiencia–, las observaciones –de dinámicas sociales– y los materiales estudiados con los sentires de los participantes. (3) Una indagación propositiva personal que apunte o contribuya a la generación de un imaginario alternativo transformador de las actuales condiciones de precariedad del trabajo y el tiempo-vida.

Los marcos conceptuales de partida son: (1) *Trabajo* (volcado a un fin externo), referido a producción, economía, capitalismo. (2) *Tiempo-vida* (como fin en sí mismo), referido a "hacer política", democracia, engendrar común, vivir. (3) *Imaginación*, referido a la creatividad, al *deseo* como potencia de vida –*conatus*–, al *encuentro* no teórico, vivido, que nos abre y nos pone en disposición de salir de las dinámicas capitalistas sin postergar el momento propicio (la necesidad previa de unas condiciones dadas) ni recurrir a proyecciones *fantasmales* futuras. (4) "*Hueco*" o intersticio, entendido como verbo (no como entidad), que implica un vaciamiento y denota lo que no-es, algún poder constituyente no-constituido (como plantea Negri y otras visiones inspiradas en Spinoza), un espacio-tiempo para algún hacer emergente que no se reduce a un cómo se hace (un "tercer paisaje", como diría Gilles Clément).

Esta investigación aborda el concepto del *trabajo* como reflejo de la cosmovisión capitalista, motor de la economía y la producción actual, es decir, el trabajo entendido no como un "hacer", sino como un "producir". "Es el trabajo el que crea al capital, o sea, que crea un mundo de injusticia que está destruyendo la humanidad" (Holloway, 2011). Este "producir" implica un fin extrínseco, un fin otro que no forma parte de su propio "hacer": la reproducción del capital. El hacer está ligado a la potencia que el trabajo aliena. "What the body can do, that is its soul, as Spinoza said." [Lo que el cuerpo puede hacer, eso es su alma, como decía Spinoza.] (Berardi, 2009). Ese alma a la

que se refiere Franco ‘Bifo’ Berardi en su libro *Almas al trabajo*, es el *deseo* como potencia de vida –*conatus*–, la capacidad misma de imaginar. Poner el alma a trabajar es la nueva forma de alienación (Berardi, 2009), implica que todo lo que nuestro “cuerpo puede hacer” –y especialmente nuestro modo de relacionarnos– se base en un fin externo, un objetivo, un beneficio. El ocio es hoy la otra cara del trabajo, imprescindible para la reproducción del capital.

Ese alma que describe ‘Bifo’ es también nuestra fuerza afectiva, nuestra capacidad de entretejer común, de ahí que la política y la democracia –como expresión del querer con-vivir– haya quedado relegada al capital. La democracia –y su mercado de votos– se ha vuelto un producto más. Hoy “la democracia es un fetiche; en lugar de ser una forma de gobierno es un estado que legitima al Estado –como garantía de orden– y al capital. Por eso, el acontecimiento del pensamiento o la filosofía que están al acecho de él son imprescindibles para abrir un agujero en la Realidad desde el que crear nuevas formas de vivir, pensar, desear..., colectivamente en una nueva sociedad de amigos.” (Muntadas Figueras, 2016). El *tiempo-vida* sería pues un tiempo libre de “trabajo” –de relaciones basadas en dinámicas capitalistas– en el que poder “hacer política”; que sería un verbo, un acontecer, un proceso vivo que tiene como único fin el propio proceso de hacer común, de ponerse de acuerdo para poder más todos (Miranda, 2011).

## 1. EL ESTADO DE ÁNIMO ACTUAL

Se dice que lo que mejor define nuestro presente es la sensación de que el futuro ha sido cancelado. El debate arranca de aquí, del horror ante la situación actual de precariedad y crisis eco-social y existencial, unido a la evidencia de que “esto no puede seguir así” y la impotencia colectiva de un “no hay alternativa”, que se pone de relieve en conceptos como los de “condición póstuma”, de Marina Garcés (Garcés, 2020a) o “realismo capitalista”, de Mark Fisher (Fisher, 2009).

Este “querer y no poder” nos condena a una pesadilla, que es una pesadilla que se muerde la cola: vivimos consumidos en la productividad permanente (el “agotamiento” del que nos habla Byung-Chul Han) que nos incapacita para vivir situados desde el

presente (presencia), por lo que sentimos la urgente necesidad de imaginar algún futuro liberador compensatorio. Volcados en un frenesí de trabajo, consumo y autoexplotación (“marca personal”) que de un sentido (sustitutorio) a nuestra vida, nos desapropiamos de todo nuestro tiempo-vida. Sin un tiempo vivo no podemos crear una vida-consentido, con un sentido no-instrumental y no-productivo. Así continuamos alimentando compulsivamente las propias dinámicas que nos impiden imaginar; de ahí que no veamos salida y adoptemos como único futuro el más *distópico* de los futuros: un “no-hay-futuro” paralizante.

Que “hay que ganarse la vida” y que el trabajo es la forma de hacerlo es algo que casi nadie pone hoy en duda, y a quien lo niegue no le será fácil describir alternativas convincentes. ¿Qué significa trabajar y vivir actualmente? Algo tan paradójico como que vivamos referenciados casi exclusivamente al trabajo y que, al mismo tiempo, sea cada vez más frecuente trabajar y ser precario; por lo que Guy Standing identifica el “precariado” como una nueva clase social (Standing, 2014) o Santiago López Petit habla del “malestar social” como la nueva cuestión social (López Petit, 2015).

Como plantea Karl Polanyi en *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico* (2007), obra clásica publicada en 1944, trabajo es el nombre que recibe la actividad humana que acompaña a la propia vida. Y lo que ha pasado es que el capitalismo, que todo lo mercantiliza, ha hecho lo propio con el trabajo, al igual que con la tierra y el dinero (Polanyi, 2007). Mercado, intercambio y trabajo fueron prácticas precapitalistas, que seguirán siéndolo en el postcapitalismo (Wallerstein et al., 2015), sin embargo es la forma de organizar estos elementos –su relación jerárquica, su propósito y sus valores éticos– lo que define al capitalismo y determina su cosmovisión.

El modelo capitalista primero aisló la economía del resto de aspectos de la vida, para luego anteponerla y someter todo a su dictado. La historia del capitalismo es la de la privatización del común, la sumisión de Naturaleza-Vida y de Estado-Política al Mercado, que es el imperio y la religión del Capital, donde el trabajo es su mantra, como nos plantea Federico Campagna en *La última noche* (2015). La Vida en su conjunto y cada una de nuestras vidas particulares aparece colonizada por el capital, que se comporta como un ente insociable e insaciable que devora trabajo y más trabajo en



una orgía desmedida de sobreproducción y sobreconsumo. Un ente con forma de pirámide invertida que habita en el futuro, creando deuda. Como seres espacio-temporales nos vemos vaciados de presente: espacialmente aquí y temporalmente en un futuro endeudado y muerto.

La cuestión de fondo es que el capitalismo consiste en una dinámica finalista donde lo que cuenta es el resultado, la cuenta final, el beneficio. El capital solo es capital si engendra más capital, para lo que utilizará cualquier medio que pueda, incluyendo la desactivación de la vida y su política o su instrumentalización para fines propios. Por contra, la vida (en todas sus dimensiones: biológica, individual y social) no es finalista, sino procesual, el proceso mismo del desenvolvimiento de la convivencia a través de la política que no tiene que servir a ninguna otra cosa. De ahí la incompatibilidad operativa intrínseca entre vida y capitalismo. La dinámica "natural" de autorregulación de los mercados es el gran mito (la gran ficción) del capitalismo. Pero el capitalismo no tiene un motor, no responde a causas eficientes. El interés egoísta no actúa como impulso generativo (el "gen egoísta" de Richard Dawkins), sino como un fin, el de la imposición de un resultado, de una rentabilidad presupuestada, apostada al futuro. Si no tenemos futuro es porque el capitalismo "se lo ha gastado", lo ha convertido en un presente hipotecado, en una garantía de beneficio, en capital. El capitalismo hace lo que quiere en el presente a costa de lo que puede con el futuro. Se apropia del futuro, que desaparece como potencia, para quedar anticipadamente atrapado como propiedad. Vivir del futuro es producir deuda, que a su vez es apostar por la clausura del tiempo. Este tipo de juegos sobre futuros, aunque parecen ser juegos de azar, en realidad son "juegos de fuerza", de competencia y dominación.

En la bacanal del mercado capitalista del trabajo, los trabajos precarios –o lo que David Graeber llama "trabajos de mierda": absurdos e improductivos, pero productivos en tanto a que atrapan el tiempo-vida como fin de productividad (Graeber, 2018)–, han dejado de dar sentido a nuestro hacer. Para este *hacer* cifrado en un trabajo con el que nos damos ("ganamos") la vida, la vida misma se vuelve una "vida de mierda", profundamente innecesaria. Se nos hace entonces apremiante la necesidad de tener una vida, no ya de mantenerla. Aquello "gratuito" por excelencia, la gracia (el misterio o milagro) de la vida, desaparece. Sin tiempo-vida no hay política posible –la vida cívica,

que nos dice Rosario Miranda (Miranda, 2011)– y sin vitalidad hay depresión, que es una especie de “muerte viviente” (un estado *zombi*).

Con la vida atada al trabajo y el trabajo convertido en compraventa –sujeto a las leyes mercantiles–, la vida queda reducida a cuentas, simplificada como hoja de cálculo. Cualquiera sabe, y todos lo consideramos inevitable, que no trabajamos para vivir, sino que vivimos para trabajar. La producción no está determinada por las necesidades vitales (como el alimento o un techo) sino que es la sobreproducción (que alimenta el crecimiento del capital) la que determina la vida, hasta el punto radicalmente desafectado de-terminar con ella si eso es rentable (si lo dicta el mercado). Si el trabajo está modelando (creando/produciendo) la vida de este modo, lo sensato será descondicionar la vida del trabajo. Lo que nos llevará a preguntar: ¿es posible hacer que sea la vida la que integre el trabajo y no al revés? ¿Hay vida después del trabajo?

Liberarnos del trabajo es abrirnos a una etapa en la que la mayor riqueza ya no es productiva, sino social y reproductiva. El mayor bien ahora será el tiempo libre, lo que nos permitirá vivirnos desde una condición iniciática. Rosario Miranda en su reflexión sobre libertad y trabajo, en *Democracia y pobreza* (2011), afirma que para la participación política, como soporte de una democracia sana, es necesario disponer de tiempo libre, un tiempo en que no haya que preocuparse de las necesidades básicas (Miranda, 2011). Un tiempo político. La liberación del tiempo-vida que el trabajo había secuestrado. Es este tiempo de calidad, opuesto al tiempo precarizado, el momento inmejorable para el desarrollo de cualidades esenciales sociales y personales. El resurgir de un sentido cívico sobre el sentido utilitario. Paul Lafargue ya reivindicaba en 1848, en *El Derecho a la Pereza* (2020), la importancia de liberarse del trabajo, no solo de la explotación; discurso que continúa hoy Bob Black en *La abolición del trabajo* (2013).

Son diversas las alternativas que apuntan hacia el desligamiento trabajo-vida. Entre el desencanto y la esperanza, existen algunos –pocos– escenarios y utopías para liberarnos del trabajo (o al menos de sus formas más alienantes), principalmente: la solución tecnológica “que trabajen las máquinas”, la solución social “dinero gratis para todos” y la solución cultural “la gestión de lo común”. La vía de la mecanización del trabajo es un viejo anhelo siempre incumplido y vuelto a resucitar en la actualidad gracias a la

confluencia de redes globales, digitalización de la economía y eclosión de la inteligencia artificial y la robótica; aunque ahora sea percibido más como *distopía* que utopía.

La vía de la Renta Básica Universal, que sería como una forma de “compra colectivizada de tiempo libre para todos”, está cada vez más presente en el debate público. Muchos autores actuales coinciden en que sería una buena forma de separar seguridad y productividad, mantenimiento de la vida y trabajo: como Rutger Bregman en *Utopía para realistas* (2020), Guy Standing en una de sus 29 propuestas planteadas en *Precariado. Una carta de derechos* (2014) o Yannis Varoufakis y el *DiEM25*. Esta renta básica se ve como un instrumento para revertir el proceso de precarización creciente y redimensionar nuestro ser social y político al desvincular vida de trabajo –la ecuación: *menos trabajo = más tiempo libre = más democracia* (Miranda, 2011)–. Es decir, la necesidad de tiempo para el ocio –entendido como contemplación (*skholè*)– que nos plantea Mónica Cavallé en *El arte de ser* (2017) y para el “cuidado de sí”, del que nos habla Michel Foucault en *Tecnologías del yo* (2008).

La vía de lo común nos abre a un reto nuevo que, sin embargo, ha formado parte de nuestro modo de vivir ancestral: vivir sin la propiedad de los bienes y recursos que la vida requiere. Necesitaremos un cambio cultural: nuevas instituciones para nuevas prácticas orientadas a gestionar el uso de bienes colectivos sin su apropiación; es decir, a disponer de ellos sin adquirirlos. Siguiendo a Pierre Dardot y Christian Laval, en *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (2015) y a Federico Aguilera Klink, en su homenaje a Elinor Ostrom (Aguilera Klink, 2012), se nos abre la posibilidad de imaginar la *des-propietarización* del capital y su re-incorporación al común o la re-integración del interés propio en el interés común y a preguntarnos: ¿a qué nuevo escenario de trabajo y tiempo-vida nos llevaría esta vía? Esta tercera vía nos recuerda al trabajo de Peter Gray sobre las sociedades precapitalistas de cazadores-recolectores, donde el trabajo y el juego no son actividades opuestas (Gray, 2020). Felwine Sarr en *Afrotopía* (2018), a propósito de las sociedades precapitalistas, reafirma una economía anclada en la sociedad. En *El Artesano* (2021), Richard Sennett explora la pervivencia actualizada y exitosa –Linux o Wikipedia– de modelos de producción artesanal basados en procesos colectivos de producción colaborativa y en el gusto por “el trabajo bien

hecho”, un trabajo no-especulativo centrado en el hacer más que en el resultado de ese hacer (Sennett, 2021).

Pero, más allá de estos imaginarios alternativos existentes, prevalece la sensación de que si ya imaginar algún otro mundo posible es difícil, materializarlo es imposible. No parece que los acontecimientos apunten en esa dirección, más bien todo lo contrario: aumento de la desigualdad, de la impotencia, del estrés... Nunca antes ha habido tal sobresaturación en la producción y circulación de imágenes como ahora (arte, cine, publicidad, redes sociales...) y tanta falta (o sensación de falta) de imaginación. Al respecto, en *La imaginación simbólica* (1968), Gilbert Durand habla de la cultura occidental como iconoclasta (rechazo a las imágenes), en tanto desvalorización de la imagen como símbolo desbordado de significados y trascendencia –que sería la imaginación como capacidad, evocación de resonancias multisensoriales– frente a las imágenes representacionales –que serían alegorías y modelos naturalistas–. Se pregunta Durand: “¿Y cómo podría ser tachada de iconoclasta una civilización que rebosa imágenes, que inventó la fotografía, el cine, innumerables medios de reproducción iconográfica? (...) A partir del siglo XIII, las artes y la conciencia ya no ambicionan conducir a un sentido, sino «copiar la naturaleza»” (Durand, 1968). Hay carencia de imaginación y por ello necesidad de ella, apelamos insistentemente a la necesidad de crear nuevos imaginarios, pero ¿basta con proponérselo? ¿Qué está fallando?

Quizás ésta invocación constante a la imaginación falla porque se confunde la cuestión teórica con la operativa. La teórica es una “posición” intelectual sobre el ideal, lo que me gustaría o creo que debería ser. El deber es una cuestión de moral religiosa, de fe en una promesa –*paraíso terrenal* o *salvación eterna*– que llegará si consigues méritos suficientes. La operativa es la cuestión sobre lo real, lo que se manifiesta, lo que está operando y, en consecuencia, condicionando (Cavallé, 2017a). Cuando la imaginación funciona en el plano teórico, es transformativamente estéril y se convierte en un elemento añadido de frustración, desencanto y clausura. Cuando funciona en el plano operativo, como imaginación encarnada, la transformación es posible porque el horizonte está abierto. En *Escuela de aprendices* (2020), Marina Garcés dice que “el futuro no es más que un presente bien imaginado” (Garcés, 2020b).

## 2. CREENCIAS SOCIALES OPERATIVAS LIGADAS AL TRABAJO

*“En particular, los seres humanos generamos, en el fluir de nuestro presente cambiante continuo, distintas redes de conversaciones que en su diversidad conceptual y operacional constituyen modos disyuntivos de vivir y convivir, que frecuentemente fracturan la coherencia y armonía de nuestra existencia cultural. Así vivimos un vivir de deberes, valores, exigencias y negaciones que nos ha llevado a modos opuestos de sentir que nos separan en cuerpo y alma, cuerpo y mente, materia y espíritu, fragmentándonos en procesos unidireccionales de búsqueda de la perfección, el éxito, el poder, la gloria, la verdad o lo divino. En esta circunstancia, los nombres que damos a los distintos fragmentos distinguidos como si fuesen entidades legítimas ocultan los distintos procesos que les han dado origen, los que no existen hasta que surgen y se hacen aparentes en un acto poético de nombrarlos en su distinción reflexiva.”*

(Maturana y Dávila, 2015).

La identificación de creencias operativas es un ejercicio de imaginación, no como proyección, sino como capacidad de ver lo invisible –lo que no se ve en el presente, pero que está operando y condicionando–. ¿Cómo operan las creencias operativas? Las creencias operativas surgen de nuestro propio asentimiento o consentimiento, que diría Séneca. Es como si el poder de con-sentir mundos conllevara, como es lógico, el riesgo de convertirnos en víctimas de nuestras propias creaciones. Estas creencias crecen y cristalizan alimentadas por nuestro diálogo interno: un horizonte de afirmaciones y confirmaciones sobre el ser de las cosas y las situaciones que, consciente e inconscientemente, actualizamos como nuestro criterio íntimo de realidad. Así las creencias sociales operativas serían esas creencias que nos decimos de forma compartida, que están cristalizadas en nuestra cosmovisión social y se manifiestan en nuestro operar, en nuestro modo de relacionarnos. Serían aquellas repeticiones que forman el bucle capitalista, nuestro estilo de vivir actual.

La primera de las cuestiones determinantes que aparece en este horizonte de afirmaciones y confirmaciones la podemos expresar con el dicho popular “lo que no son cuentas son cuentos”. Este dicho nos habla de la estrecha relación entre las cuentas y los cuentos y, sobre todo, de la supremacía valorativa de las primeras, de lo cuantificable. Ahora todos los cuentos se traducen en cuentas. Los relatos operativos, que alimentan el

imaginario colectivo, que a su vez conforma nuestra capacidad de imaginar –las “metáforas que nos piensan” de las que nos habla Emmánuel Lizcano (Lizcano Fernández, 2006)– están hechos de cuentas como losas que nos contamos a nosotros mismos. Politizar la vida sería liberar el relato, lo que nos contamos, de la esclavitud de las cifras, de la hegemonía de la rentabilidad, la productividad o el crecimiento del PIB.

Lo segundo que apreciamos es sobre la vivencia del trabajo, que el trabajo “parte” en dos nuestra existencia: una vida laboral o profesional y una vida privada; ruptura acentuada por una tendencia colonizadora de la primera sobre la segunda. Nos divide entre *el pan*, las necesidades materiales –una vida–, y *lo que no es pan o solo pan*, la intangible prolongación o ampliación de esa materialidad –una vida con-sentido–. De manera que divididos entre materialidad y sentido nos vemos obligados a lidiar con conflictos existenciales; endeudándonos en sentido para obtener materialidad.

La tercera cuestión es sobre el balance del intercambio –dar y tomar– en el mercado. ¿Qué me da y qué me quita el trabajo? A primera vista, me quita tiempo y me da dinero, y puede que “otras cosas”, pero ¿cuáles son esas “otras cosas” que creemos que nos da el trabajo para que lo reproduzcamos sin cesar y no seamos capaces de transformarlo a pesar del malestar que nos ocasiona? Precisamente es la veracidad de esos “dones intangibles”, que recibimos en la columna del “haber/tener” de nuestra contabilidad personal, lo que se trata de cuestionar.

La propuesta es tomar estos dones/haberes como las creencias operativas, que reproducimos en nuestros diálogos internos, con el sentido de que cubran, de forma limitada y confusa, nuestros vacíos existenciales. De tal manera que estos dones ficticios o incompletos puedan abrirse a una versión que tenga más que ver con el ser del deseo-*conatus* que con el no-ser del deber, con la expresión de vida que con la deuda vital. ¿Cómo se resignificaría el trabajo desde la perspectiva de estas creencias ampliadas y transformadas? ¿qué “trampas” asociadas al trabajo se desvelarían? ¿qué “huecos” aparecerían al cambiar la mirada?

Se han identificado siete creencias sociales internalizadas. A continuación identificaremos cada creencia, la cuestionaremos y trataremos de transformarla o

encontrarle un “hueco” desde el que acoger posibles estructuras postcapitalistas. Para empezar, vamos a evocar cada creencia mediante un diálogo entre una madre y su hija pequeña, destilado de las entrevistas realizadas durante el proceso de investigación de este trabajo. La madre representa las creencias asumidas y su estructura cristalizada, la niña, desde una imaginación libre de cristalizaciones, las cuestiona. Esa imaginación libre es la posibilidad de ver el intersticio, la contradicción, de criticar o cuestionar lo incuestionable –aquello que supuestamente “es así” y hay que asumir–, es la oportunidad de recobrar la plasticidad de la vida.

### **1. SOBRE LA VIDA: HAY QUE TRABAJAR PARA “GANARSE” LA VIDA.**

- Mama, ¿por qué vas a trabajar?
- Para ganarme la vida.
- ¿Y cuántas veces la has ganado?

Se presupone que el trabajo es necesario para el mantenimiento de la vida y la sociedad, pero ¿de qué tipo de vida y de sociedad –biológica y económica– estamos hablando? Esta creencia operativa nos está diciendo que con la vida que nos ha sido dada, no es suficiente, falta “algún brillo” que debemos añadir con nuestro trabajo. No nos habla de trabajar *con* o *a favor* de la vida, sino de trabajar *para* “ganar, merecer, poseer” la vida. *Ganar* es, por tanto, alterar la vida al sobre imponer alguna finalidad, una intención dirigida hacia un logro estratégico. La vida, esencialmente carente, ha de ser finalmente completada. El trabajo, que completa la vida, se vuelve ahora el fin supremo auto justificado. El tiempo productivo se traga así al tiempo-vida y cualquier cosa que no sea productiva queda fuera del imaginario, del mundo de lo posible.

Pensar el trabajo desde esta creencia operativa, como merecimiento/ganancia de la vida, parece dotarnos de un “derecho” –de un mérito comparativo– para pedir, quejarnos o exigir. Nos sitúa en un victimismo ventajista justificado en el esfuerzo y el sacrificio del que más y mejor trabaja y la responsabilidad y culpabilidad del que no lo hace. Derechos, capacidad, valía, dignidad estarían ligados al trabajo: valgo por lo que tengo o gano. La “ganancia” es el plus, lo añadido, lo que se crea nuevo. Una de las incógnitas que esto plantea es ¿de dónde sale? ¿cómo puede aparecer algo que antes no estaba? ¿quién y cómo se crea? En la película documental *Oeconomia*, de Carmen Losmann, los

directivos financieros de grandes multinacionales, que saben generar grandes beneficios, no saben contestar a estas preguntas esenciales que están en la base del funcionamiento del capitalismo, no tienen ni idea (Losmann, 2020). El documental nos viene a decir que lo único nuevo que se produce es deuda.

Pero, la producción de vida –*conatus*– no se parece en nada a ese proceso de endeudamiento generalizado, por más que el capitalismo se nos presente una y otra vez con la apariencia de “sistema natural”. Creemos que vivimos para producir, pero no para producir más vida, sino para reproducir formas de producir, en un círculo auto referencial. Esta creencia nos impide ver el valor incondicional y la gratuidad de la vida, más allá del tener. No es lo mismo *ganar* que *tener ganas*. Tener que *ganarse la vida*, como si de una competición se tratara (abocada al éxito o el fracaso), o *tener ganas*, como un querer vivir o vivir por el gusto de hacerlo, en cualquiera de sus singularidades.

Ante un panorama de crisis y escasez estructural de trabajo, de “fin del trabajo”, una Renta Básica Universal podría ser una forma efectiva de rescatar las ganas de vivir de la ganancia; de decretar con todas sus consecuencias la “muerte del trabajo” como autoridad, al igual que en su momento la “muerte de dios”. Cabe suponer que nuestro tiempo, una vez liberado de la coacción del trabajo obligatorio, se reintegrará al tiempo-vida; pero también cabe el miedo conservador a que se extienda la vagancia y la desidia conduzca a la descomposición social. Y es razonable, teniendo en cuenta la capacidad de seducción de una industria de ocio y entretenimiento basada en la adicción y enchufada “voluntariamente” a nuestro sistema neuronal.

## **2. SOBRE LA POTENCIA: TRABAJANDO LOGRO SUPERARME CADA DÍA**

- Mama, ¿por qué tengo que sacar buenas notas?
- Para aspirar a ser mejor.
- ¡Pero si solo aspiro, no respiro!

Esta segunda creencia operativa implica vernos a nosotros mismos como un producto que tiene que ser mejorado y fundamenta en el trabajo los mecanismos de *motivación* y *reconocimiento*, mediante los que incrementamos nuestra *potencia*. Sin trabajo, sin



capacidad de hacer, somos impotentes. El trabajo, entonces, no solo se justifica como intercambio en dinero, sino por sí mismo. De acuerdo a esta creencia, una Renta Básica Universal podría cubrirnos las necesidades básicas aunque al precio de incapacitarnos.

“Capital humano” es un término que nos resulta agradable, tiñe de matices humanos el concepto de capital. De alguna manera, parece una mezcla imposible, igual que la de economía y felicidad en el concepto “economía de la felicidad”, con el que se alude al sector del ocio y turismo. Como trabajador *fulltime*, tengo la responsabilidad individual de “trabajarme a mi mismo”, asumo el coste del “capital humano” que represento, aunque no sus beneficios. “Mi integridad como ciudadano, como bomba sexual, como padre de la familia que no tengo, como amigo y amante, dependía de mi eficiencia, y de todo lo que trabajara en mi optimización, a cada momento y en cualquier lugar.” (Valls Boix, 2022). Como en la revolución industrial, el mercado de trabajo sigue consumiendo vidas enteras, aunque sea con otros modales. La tendencia actual del mercado de trabajo avanza hacia que todos seamos “falsos autónomos”. Nos pide que vendamos nuestro tiempo y capacidad en un mismo paquete: un *mix* de vida e imaginación, compromiso y responsabilidad, al servicio del trabajo. Se hace obligada la habilidad primordial de crearnos –creernos y promocionarnos– como un producto de mercado altamente competitivo, como un “yo-marca” en permanente construcción. A fin de poder desarrollar todo nuestro potencial, nos damos a una carrera de fondo de auto-superación a base de adquisición de nuevas capacidades, formaciones complementarias y procesos selectivos continuos. Coaching, mindfulness y otras técnicas de trabajo personal, en la frontera entre la capacitación y la claudicación, son aplicadas hoy a la eficiencia y competitividad: una vieja forma de explotación disfrazada de una nueva forma de motivación y reconocimiento. Del “conócete a ti mismo” socrático, hemos pasado al “trabájate a ti mismo” neoliberal.

De esta forma, vivimos referenciados a un modelo fijo de individualidad, en comparativa con estándares idealizados, que nos niega como singularidades incomparables, únicas e irrepetibles. Ante tanta exigencia y auto-exigencia, la vida pierde el sentido de celebración-sin-pretensión, a cambio de una acumulación de capital humano mejorado (aunque humanamente devaluado). Una obsesiva proyección por “dar la talla”, por alcanzar “lo que debería ser” a costa de “lo que es”, por los resultados, la

meta, el triunfo. Amparados en esta creencia operativa de perfeccionamiento, ponemos la acción posesiva e impositiva, sostenida en el sacrificio, por encima de la acción expresiva, sostenida en la espontaneidad. Ser excelente es ser ya lo que soy, sin pretender ser de ninguna manera particular.

“El sistema-mundo moderno en el que vivimos no puede continuar porque se ha alejado demasiado del punto de equilibrio y a los capitalistas ya no les es posible acumular capital de manera ilimitada” (Wallerstein, 2015). Nos acercamos a un derrumbamiento, pero también a la eclosión de nuevas potencialidades; la máxima del reciclaje y la economía circular nos dice “el residuo es el recurso”. Para Gilles Clément, jardinero y autor de *Manifiesto del tercer paisaje* (2007), el paisaje que no está ni protegido ni explotado, que nace del abandono y el olvido –“tercer paisaje”– representa, sin embargo, una auténtica reserva de biodiversidad y potencial de vida. Masanobu Fukuoka (1913-2008), padre de la agricultura natural e inspirador de la *permacultura*, procedía en base a un “hacer menos”, a través de un experimento empírico continuo que consistía en “¿qué pasa si dejo de...?” hasta alcanzar la expresión mínima del cultivar. Con su *anti-agricultura* (sin arar, sin química, sin quitar malas hierbas, sin podar) mantuvo uno de los campos más productivos del Japón, lo que él presentaba como “una contradicción ante las presunciones de la ciencia moderna.” (Fukuoka, 1978). Su hacer *a favor* de la naturaleza/vida fue un no-hacer contemplativo, como acción no-impositiva.

### **3. SOBRE LA UTILIDAD: TRABAJANDO SOY ÚTIL A LA SOCIEDAD**

- Mamá, ¿qué es un inútil?
- Pues es alguien que no trabaja, que no aporta a la sociedad.
- Entonces yo, que solo juego, salto, dibujo, canto... ¿soy una inútil?

No hay nada que produzca mayor perplejidad en la mentalidad contemporánea que la inutilidad. “¿Para qué vale eso?” Si no hay respuesta, lo descartamos. Nos preocupa no ser productivos porque existe una asociación mental entre lo que no es productivo y lo inútil, residual, desechable. Tenemos miedo al vacío, al no hacer nada. No hacer nada se vuelve el paradigma de la inutilidad, la máxima expresión de lo que es “perder el tiempo”. Si no haces nada útil con tu tiempo te convierte en prescindible, lo que supone

un gran dolor psicosocial. Entre las cosas útiles, las que más apreciamos no lo son por su funcionalidad, por su valor de uso, sino por su simbolismo, por su valor de cambio. Podemos fabricar cualquier aparato que –funcionalmente– no sirva para nada, pero si lo ponemos en el mercado y se vende, servirá para crear riqueza, que es de lo que en última instancia se trata. En el siglo XVII, en Países Bajos, los bulbos de tulipán llegaron a alcanzar precios desorbitados, fue la primera burbuja financiera de la historia. De la misma forma, vivimos y nos alimentamos, quizás inadvertidamente, de muchas cosas y atributos completamente inútiles, que apreciamos altamente. Pero, cuando creemos que con nuestro trabajo somos útiles a la sociedad, ¿de qué valor hablamos: de uso o de cambio?

Hablamos de dar algo a la sociedad, de prestar un servicio, pero ni sabemos ni percibimos con claridad qué es eso tan abstracto, inasible y complejo que llamamos sociedad. ¿No será un mito? Otra cosa distinta es compartir en comunidad o cooperar en tareas comunes. Trabajar, que implica perder el tiempo-vida para ganarse la vida, representa el culmen de la utilidad, hasta el punto que, supuestamente, cuanto más nos falta el tiempo y menos vida tenemos, mejor nos va en el trabajo y más útiles somos socialmente. Una utilidad paradójicamente fundamentada en la inutilidad misma de una pérdida superior de vitalidad. Cuando lo que doy a la sociedad ha de ser restituido, entonces el don se convierte en deuda y el donante en acreedor, el dar se hace productivo y la donación útil; y todo ello ocurrirá regido por algún contrato. Se trata de un intercambio económico y no social. Así es como hoy fundamentalmente nos relacionamos desde la búsqueda de la utilidad, procurando la cercanía de quién nos pueda ser útil y alejándonos del “inútil” (especialmente si no tiene trabajo, nada que ofrecer). La agenda de contactos será la medida de nuestra capacidad extractiva y la utilización del otro una forma de cosificarle, de negarle. En esta tipología de intercambios se incluirán, entre otros, los servicios de obra social y cultural de las fundaciones o el voluntariado. En estos casos, la restitución es simbólica, obteniendo un prestigio o mérito ligado a la “utilidad social”. Precisamente el voluntariado se ha convertido ya en un requisito cada vez más útil y necesario para un buen currículo profesional.

Que duda cabe que aportar, cooperar y compartir es una necesidad humana que se expresa en múltiples ámbitos de la vida, especialmente en el hacer en común. Lo que hacemos lo hacemos para compartir, hasta el poeta que escribe desde su profunda intimidad lo hace para mostrar. En su fondo y origen, histórico y ontológico, el trabajo como “hacer” es un don y la donación es la raíz de toda relación. Pero, como nos plantea Humberto Maturana, el trabajo es una relación contractual, no social –siendo contractual no es incondicional, sino todo lo contrario–, para él, lo social sucede en el amar –que no pone condiciones porque entonces sería un negocio– (Maturana, 2006). Como ya antes mencionamos, Polanyi nos advierte que la mercantilización del trabajo lo saca de lo social (Polanyi, 2007). El dar, aparentemente “inútil e improductivo”, no busca nada a cambio más allá de su propia expresión de ser: cuanto más soy yo mismo, más doy. Hoy vemos la acción –ya sea laboral, política o social– como superior a la quietud. Ser activos lo ligamos únicamente a ser productivos, olvidándonos que, por ejemplo, la contemplación es un estar activo-no-productivo.

En las economías del don, propias de las sociedades arcaicas y de cazadores-recolectores, el software libre o las familias, el regalo es la forma común de intercambio. En ellas, al contrario que en el capitalismo, lo social está por encima de lo económico ya que no se pretende garantizar la restitución del bien donado sino la creación o fortalecimiento del vínculo social (Godbout, 1997). Esa restitución del bien es justamente lo que los contratos pretenden garantizar, un flujo acumulativo del *debe* al *haber*, de lo que quiero a lo que tengo. A día de hoy, Yanis Varoufakis propone un “Dividendo Básico Universal” como “una remuneración que vuelve a cada ciudadano en concepto de su propiedad parcial sobre el capital de toda la sociedad” (Varoufakis, 2021). Plantea así una forma de socializar los rendimientos del capital y financiar un salario básico universal, pero no por medio de impuestos, sino por un dividendo del capital acumulado por empresas como las gigantes tecnológicas, a las que todos contribuimos producido datos; inspira así la posibilidad del Big Data como bien común.

#### **4. SOBRE LA COMUNIDAD: EL TRABAJO ME APORTA RELACIONES**

- Mamá, ¿por qué solo tienes amigos del trabajo?
- Porque paso allí mucho tiempo.
- ¿Y por qué no haces amigos en el parque como yo?

Esta creencia nos habla del trabajo como un espacio de convivencia. Siguiendo a Humberto Maturana y Ximena Dávila, el modo de con-vivir humano es el conversar y existimos en redes de conversaciones (Maturana y Dávila, 2015). Cuando el trabajo se apropia de todo nuestro tiempo, éste se convierte en nuestra principal oportunidad de socialización, donde el “rol especializado” guiará nuestro conversar.

Las amistades que hacemos en el trabajo nos vienen por compartir espacio, tareas y resultados. De estar, hacer y padecer juntos, tanto al ayudarnos mutuamente y tratarnos con cercanía y solidaridad, como al sufrir juntos un mismo cansancio, injusticia o enfado. Muchas iniciativas colectivas surgen de compartir algún problema, desde un “enemigo” común bien señalado. Estos grupos se originan, fundamentan y extinguen así, son comunidades construidas sobre la necesidad; pero, como plantea Simone Weil, la necesidad puede llevarnos a estar “a expensas de otro sin dominio de sí” (Weil, 2020). En estas comunidades confluye un sumatorio de intereses particulares similares, que muchas veces no llegan a especificar ningún interés común, lo que vuelve a las comunidades débiles y transitorias: comunidades “a la defensiva” proyectadas a la obtención de resultados (generalmente binarios: éxito-fracaso). A su vez, la sobreformación cada vez más requerida para conseguir un puesto de trabajo –ligada a la extrema competencia–, nos encierra en mundos aislados cerrados sobre sí mismos. Generalmente no tenemos una visión sistémica de lo que hacemos, no alcanzamos a percibir las consecuencias de nuestras acciones porque no surge un diálogo que nos permita ir modulando y re-encajando sobre la marcha los procedimientos de nuestro hacer (Sennet, 2021). Estamos desconectados de la comprensión sentida de ese hacer, solo somos el fragmento insignificante de una “máquina trascendental” que no nos necesita. La especialización no parece el panorama más adecuado para afrontar la actual crisis eco-social.

Lo que hace que un entorno sea sostenible no es la especialización adaptativa, sino precisamente su “generalismo”: la riqueza de su diversidad y la densidad de su interdependencia –basada en su capacidad *simbiogenética*, en línea con el cambio de mirada que Lynn Margulis introduce en la explicación evolutiva–. El sentido de comunidad se basa en la honestidad de las relaciones y el vínculo de confianza mutua sustentado en el hacer, no en el decir; en la alegría y confianza básica en la vida

(alineada con el *conatus*), no en el enfado (no *a la contra* sino *a favor*). De alguna manera, los lazos de amistad nacidos en el trabajo vienen a llenar el vacío que dejan las comunidades locales allá donde el sentido de comunidad ha sido expulsado por el individualismo utilitarista. Ahora nos preocupamos por recuperar este sentido genuino de comunidad atendiendo a las *actividades reproductivas* y *los cuidados*, lo que al mismo tiempo nos puede estar llevando a normalizarlas y asimilarlas a prácticas de trabajo productivo (puede que sin quererlo, estemos generando algún tipo de "gentrificación").

Como nos dice Máximo Sandín, la Biología y la Economía han estado tan estrechamente unidas "que sus conceptos centrales y su terminología son prácticamente indistinguibles" (Sandín, 2002). Estamos ante dos modelos de relaciones de intercambio: el del ente-capital frente al del organismo-nicho; y sabemos que la eficiencia de los procesos biológicos es infinitamente superior a los procesos capitalistas (3.500 millones de años de vida ininterrumpida en La Tierra lo avalan). Y sin embargo, la vieja biología neodarwinista –llamada "síntesis evolutiva moderna" y creada por matemáticos– sigue siendo el paradigma hegemónico desde el que, en forma de "ingeniería genética", someter la vida al capital. Podemos situar en 1979 –cuando James Lovelock y Lynn Margulis publican la *Hipótesis Gaia*– el comienzo de una "nueva biología", un cambio de paradigma no plegado a la economía. Una biología recuperada para los biólogos que concibe la biosfera como nuestro cuerpo más que nuestra casa. Un cuerpo "simpoiético", como nos dice Donna Haraway en *Seguir con el problema* (2019), en una danza generadora de parentescos, de nuevas relaciones que amplíen nuestro conversar a todos los *otros* humanos y no humanos; se trata de "devenir-con de manera recíproca o no devenir en absoluto" (Haraway, 2019).

## **5. SOBRE EL SENTIDO: MI OCUPACIÓN DA UN RUMBO A MI VIDA**

- Mama, ¿te gusta tu trabajo?
- Bueno, sobre todo me gusta tener trabajo.
- No lo entiendo... ¿entonces no te gusta?

Esta creencia operativa nos habla del sentido –no solo materialidad– que el trabajo imprime en nuestras vidas. Aceptamos el trabajo como un esfuerzo dirigido que nos da

la motivación necesaria para vivir y, a la vez, para seguir esforzándonos. Trabajamos a cambio de dinero, pero también como medio para “auto-realizarnos”. Por medio del trabajo podemos incrementar nuestro prestigio, valor, autoestima. Proyectar mis ideales de vida, desarrollar mi carrera profesional y conseguir el éxito. Desde esta perspectiva, si somos productivos somos felices. Si conseguimos lo que nos gusta no habrá diferencia entre felicidad, utilidad y productividad. Nuestro desarrollo personal y profesional se vuelven lo mismo. Si la ocupación del trabajo nos proporciona salud mental y equilibrio emocional, la tensión y el estrés que trabajar ocasiona, nos la quita. El balance es la promesa de una recompensa, un porvenir de realización personal, de crecimiento ilimitado, a través del trabajo (Campagna, 2015). Todos hemos recibido la promesa de un futuro laboral pleno de posibilidades, pero sabiendo que la cantidad de puestos de trabajo es insuficiente, simplemente habrá que esforzarse más, que sacrificarse más. Un futuro que nunca llegará, porque es un “acto de fe” en un futuro más allá de la muerte (Campagna, 2015). La creencia que está operando es la del modelo de la salvación: esta vida es un sacrificio para “la otra”, que es la buena. Pero este sacrificio no es un acto místico o heroico, sino un negocio ventajoso basado en una recompensa de pago diferido. Se trata de un intercambio mercantil fundamentado en la confianza de que el premio existe y en la esperanza de alcanzarlo. La fe es una mezcla de promesa, confianza y esperanza. Es curioso que siendo eminentemente desconfiados –o quizás por ello– estemos tan inclinados a la fe, que es una forma radical de confianza.

Según Maturana y Dávila, en *El árbol del vivir* (2015), Darwin acepta la idea –influido por los economistas ingleses de la Revolución Industrial– de que “la competencia es la fuerza o presión selectiva que, instante a instante, lleva a la supervivencia de los que tienen ventajas adaptativas para el devenir de la población” (Maturana y Dávila, 2015). Los retos, la presión, el sacrificio o el afán de superación se vuelven entonces los incentivos para sacar lo mejor de nosotros y conseguir lo que nos proponemos. En esta búsqueda constante de sentido y materialidad, nos identificamos con los éxitos y rechazamos los fracasos. Disfrutar del trabajo se nos presenta como la “gran ventaja adaptativa”, aunque pocas veces coinciden gusto y trabajo, el querer con el hacer. El resto de las veces asumimos el trabajo divididos en dos: un lado que tiene que hacer lo que no le gusta y el otro que no puede hacer lo que le gusta. Una parte de nosotros se hace cargo

de lo que "no debería haber sido" y lo cuestiona, mientras la otra sueña con lo que "debería ser" en la esperanza de que un día ocurra y encuentre el "trabajo de sus sueños". No saber lo que se quiere, no tener claro un rumbo en la vida, produce malestar y se considera una desventaja adaptativa. El horizonte deseable será llegar a hacer lo que nos gusta y tener éxito. Si lo conseguimos será mérito propio y si no, un defecto ajeno. De esta forma, el trabajo aparece como un terreno de proyección de las certezas, el lugar de "acto mágico" por excelencia: pedir un deseo y que se cumpla (la promesa), poder conseguir lo que se quiere, "escribir" nuestro futuro. David Graeber, con su concepto de "trabajos de mierda", nos muestra la cantidad de trabajos que carecen de sentido y son, personal y socialmente, totalmente inútiles (Graeber, 2018). Desde esta perspectiva, el trabajo más que un servicio a la sociedad sería un servicio social, una "terapia ocupacional a gran escala" de efecto narcótico, que nos mantendría dependientes y entretenidos.

Proyectarnos en la certeza de lo que "debería ser" niega cualquier espacio a la duda, entendida como capacidad crítica y motor de cambio. Como consecuencia, todo lo que "no debería ser" habrá de ser controlado y la impulsividad de la inmediatez suplantarán a la espontaneidad de la presencia. No es que nuestra vida tome un rumbo, es que el rumbo se adueña de nuestra vida. La inmediatez y la presencia son incompatibles. La ansiedad de la inmediatez, nos aleja de la serenidad de la presencia. El no-tiempo de la inmediatez es querer "ganar tiempo al tiempo", anticipar el futuro que "debería ser" y materializarlo ya. Presencia es situarnos en la "presenciación" del acontecimiento, que solo ocurre en un presente no-pensado pero consciente. A lo que ya estoy viendo no necesito añadirle ningún diálogo interno que me diga "¡lo ves, te das cuenta!". "La verdadera presenciación (*samvid*) es un estado de presenciación pura, sin el menor intento de hacer nada sobre el acontecer presenciado." (Maharaj, 2000).

En su última conferencia Gregory Bateson juega con un "falso" silogismo para llevarnos a concluir que "los hombre son hierba" (Bateson, 1987), haciéndonos ver después que ese tipo de argumentación, al que llamamos metáfora, está en la base misma del conocimiento de *la trama de la vida* (que diría Fritjof Capra). Lo que pasa, siguiendo a Juani Guerra, es que "La Ciencia, a diferencia de la Literatura, nunca ha basado la organización semántica de sus teorías en la distinción entre «significado



literal» y «significado figurado»” (Guerra, 2016). La riqueza de este pensamiento asociativo, analógico, que platea Bateson, el mismo con el que Haraway llama a hacer parentescos, será entonces literario, carente de evidencias científicas. Este divorcio científicista entre belleza y verdad nos está llevando a crear verdades muy feas, incluso terroríficas. En los encuentros del programa *Ensamblajes: contextos para una ecología de saberes* (noviembre de 2021), organizados por la plataforma Grigri en colaboración con Medialab Matadero Madrid, hay una reivindicación del queso como “un producto intelectual, político, social, económico...” (Grigri, 2022). El queso se vuelve metáfora de una red de saberes –y sabores– interconectados, no sometidos al juicio hegemónico de ninguno sobre los demás, cada cual con sus fundamentos, su dominio, su contexto y su campo de aplicación. El pensamiento analógico y sus metáforas son formas de mestizaje para crear sentido, conocer lo desconocido, ver lo que no se ve.

## **6. SOBRE LA PLENITUD: EL TRABAJO ME PERMITE EMANCIPARME**

- Mama, ¿cómo se hace para ser libre?
- Trabajando y ahorrando dinero.
- ¿Para comprar la libertad?

En su sentido más coloquial, por emanciparse entendemos vivir por tu cuenta. Es decir, costearse, al menos, la vivienda y la manutención, para lo que se necesita dinero, una fuente de ingresos suficiente y constante. Salvo contadas excepciones, el medio para ello es el salario, el trabajo. Por lo tanto, emanciparse requiere trabajar. Lo que parece subyacer en el deseo de emancipación es un anhelo de independencia y libertad. Independencia y libertad serán así los atributos del trabajo y su salario. En el “Norte global”, donde se supone que existen buenos trabajos, nos parece que quien no trabaja es porque no quiere, porque renuncia voluntariamente a la emancipación o directamente es un “incapacitado social”. En el “Sur global”, pensamos el trabajo como la vía para salir de la pobreza, para el desarrollo y el progreso económico y social, sin percibir como los nuevos colonialismos nos “gentrifican”: primero engendran la pobreza de la que luego nos salvan. Este proceder –desarraigo– ha recorrido toda la historia del capitalismo, desde sus orígenes hasta hoy.

Pero, ¿cómo es posible que el trabajo –una obligación que de alguna manera nos mantiene cautivos– pueda ser vía de emancipación? La respuesta está en que gracias al trabajo “puedo viajar o ir a cenar a un restaurante si me apetece”. Si no puedo trabajar en lo que me gusta, si que puedo –con lo que el trabajo me proporciona– hacer lo que me gusta; al menos puedo acceder a la mitad de la “promesa”. Esta “ilusión de libertad”, que es una libertad de consumo, parece ser la razón que explica que, por encima o a pesar del cautiverio, el trabajo nos compense: podemos adquirir cosas o disponer de ellas. Una libertad comprada para la que vendemos nuestro tiempo-vida. Pero la libertad cautiva que nos da el trabajo nos hace dependientes de él. Llamamos independencia a lo que en el fondo es dependencia asegurada. ¿Cómo puede la dependencia producir independencia? Solo es posible a través de un tercero interpuesto: el salario; en la confianza de que la dependencia de la vida en el trabajo sea un estado transitorio hacia una independencia que el salario restituye. El salario tendría así un “poder vivificante”. Curiosamente, se reproduce el mismo esquema que en la cesión de la soberanía al Estado a través del contrato social. Esta libertad e independencia encierra un fin productivo: la reproducción del capital, el fin último del sistema social mundial.

Está claro que la independencia económica proporciona libertad de consumo, pero no podemos reducir el sentido de libertad a eso, ni equiparar libertad con independencia. La vida es vida precisamente en la inter-dependencia relacional. La forma más elemental de vida aparece con la membrana permeable que conecta interior-exterior, organismo-medio. Precisamente vivir es conocer un medio en el que el propio organismo autónomo que vive/conoce está incluido, es conocer “mi” interdependencia y vulnerabilidad. En el aislamiento de una entidad “independiente-libre-segura” no es posible la vida ni el conocer. La libertad no consiste en tener –“necesito”–, sino en ser –“deseo”, *conatus*–. Se cuenta que Sócrates cuando paseaba por el mercado exclamaba: “¡cuantas cosas que no necesito!”.

El marketing se basa en generar mercados a partir de crear necesidades, en contra de todo sentido común: el –deseo del– producto crea la necesidad. El “bucle capitalista”, en el que andamos cautivos, consiste en esa comunicación circular: cuando compro un producto (respuesta) estoy reafirmando un mercado (comportamiento) que me persuade/coacciona a seguir comprando (estímulo). Todos lo sufrimos, creamos y

mantenemos con nuestra conducta. Cambiar conductas, deconstruir la asociación “necesidad-deseo” y llamar a la *autocontención* en el consumo (como hace Jorge Riechmann en muchas de sus obras) es difícilmente operativo cuando estamos rodeados de sobre-consumo por todas partes. Rutger Bregman dedica un capítulo de su obra *Utopía para realistas* a la obsolescencia del PIB como vara de medida del bienestar social y plantea la posibilidad de “nuevas cifras que nos orienten” hacia otro estilo de vida que tenga en cuenta otros aspectos del vivir –pero sin perder de vista que “detrás de toda estadística hay un conjunto determinado de sobreentendidos y prejuicios” (Bregman, 2020)–. Se trataría de modificar las reglas del juego, poniendo en valor una ética de la medida, la serenidad y una vida sencilla y austera, al estilo estoico. Quizás así podamos abandonar la cosmovisión del tener y consumir, basada en una versión “barata” del deseo, y comprender el sentido profundo de la acción libre, no atada a la necesidad; y hacer que un estilo de vida centrado en la suficiencia, que tiene que formar parte de un decrecimiento económico global, se extienda y contagie asumido desde la sensibilidad del gusto por hacer las cosas bien hechas (Sennett, 2021). Un reencuentro con la artesanía, en el sentido de que todos somos artesanos de nuestra propia vida, limitada pero potencialmente inmensa.

## **7. SOBRE LA IDENTIDAD: EL TRABAJO DEFINE MI FORMA DE SER**

- Mama, ¿por qué tengo que saber qué quiero ser de mayor?
- Para saber a qué te vas a dedicar.
- ¿Pero no vale con ser yo misma?

Cuando conocemos a alguien es muy común preguntar “¿tú qué eres?” o “¿a qué te dedicas?”; presentarse a través del trabajo –de la formación-profesión-ocupación– parece inevitable. Compartimos la creencia operativa de que somos lo que hacemos y, además, aquello a lo que dedicamos gran parte de nuestro tiempo es lógico que nos deje huella. Los planes educativos, en todos sus niveles, están cada vez más orientados hacia la etapa laboral como su finalidad natural. Como plantea Franco ‘Bifo’ Berardi, una vez que el trabajo intelectual pasa a ser una función directamente productiva, se convierte en parte del proceso autónomo del capital (Berardi, 2009). ¿Hasta qué punto la formación que adquirimos nos conforma (o deforma) como personas?

Es tal el peso que el trabajo tiene sobre la identidad, que cuando no tenemos trabajo o éste no se corresponde con nuestra formación, sufrimos una crisis de identidad que supone una merma de nuestro ser. La desconfianza y el miedo es lo que, según Jiddu Krishnamurti en *La libertad primera y última* (2018), nos lleva a identificarnos con algún sistema de creencias, que llamamos identidad (Krishnamurti, 2018). La identidad así se vuelve la idea o imagen mental *performada* de uno mismo, que tiende a fijarse o cristalizarse a modo de protección. Una forma más o menos definida de: ser, hacer, pensar, sentir... Aprobación, reconocimiento, pertenencia o éxito social reafirman nuestra identidad, especialmente a través del trabajo. El trabajo nos sumerge así en un ambiente permanente de ganancia competitiva que no nos deja mostrarnos tal cual somos –desde nuestra vulnerabilidad vital–, teniendo que aparentar siempre ser una versión superior de nosotros mismos, que niega nuestras dudas, debilidades, dolores o conflictos. Así es como en el centro de nuestra identidad albergamos nuestro propio rechazo, como la negación forma parte indisoluble de la afirmación identitaria. Rechazo-negación que nos lleva a presentir el mal, que haya personas malas –*los otros*– justifica que nos pongamos en lo peor: desconfiar, vigilar, protegernos. Frente a la maldad, la seguridad es preferible a la libertad. Maldad e identidad se retroalimentan. El rechazo a la idea de una Renta Básica Universal, casi siempre se hace poniendo en duda la naturaleza de los demás y alertando sobre sus “malvadas” intenciones (deshumanizando). Con esta misma argumentación, el migrante también será de dudosa naturaleza, lo que justificará nuestro rechazo ya que viene a quitarnos lo “más nuestro”, el tándem trabajo-identidad.

Creemos en la manifestación sustancial del mal porque no lo examinamos como limitación: ignorancia o ausencia de bien (Mónica, 2017a). Pensamos que los comportamientos irracionales no tienen sentido, pero todo tiene sentido bajo el contexto en el que se genera, son las ideas que generan los comportamientos las que son limitadas, no el sentido. Estas identidades limitadas –no malvadas– contienen un “cómo”, una regla; son un modelo prescriptivo basado en órdenes, frente a lo que sería un modelo inspirativo o evocativo. Este último sería un modelo sin modelo, sin instrucciones que asume su propia vulnerabilidad como forma de resistencia (Butler, 2015), sin necesidad de seguridad. Pero el trabajo es el terreno del modelo y la eficiencia, del esfuerzo y el sacrificio, de las obligaciones, los objetivos, la

autodisciplina y las necesidades que nos desconectan de la gratuidad de la vida y de la confianza básica en la bondad profunda del acontecer y el desenvolvimiento pleno de todas sus posibilidades (*conatus*).

La identidad no es como una inversión a plazo fijo o variable de la que extraer una rentabilidad. La identidad se parece más al devenir de una potencia que no queda del todo agotada en su existencia. Un "derecho a cambiar de opinión", que Maturana reclama como nuevo derecho humano universal, ya que sin opción a cambiar de posición no hay posibilidad de abrir ningún espacio dialógico. Sin espacio de diálogo, no habrá participación real, solo confrontación y presión. El aprendizaje que los procesos participativos engendran es la potencia común que hace posible la co-creación y co-gestión de cualquier otro bien o recurso, este aprendizaje forma parte substantiva de esos bienes o recursos comunes. La participación es la acción política por excelencia. Lo que la participación y la política requieren es presencia. La presencia de un observador impersonal, centrado e involucrado, pero vulnerable. La vulnerabilidad, de la que nos habla Judith Butler, es como un "eje del mundo" y una "toma de tierra". Para quien asume su vulnerabilidad con todas sus consecuencias (límites, contradicciones e incertidumbres), no hay necesidad de aparentar todo el tiempo lo que no es, de vivirse como una expectativa incierta, no hay ningún horizonte personal de perfección en que proyectarse; tan solo, una vida en devenir. La aceptación de la propia vulnerabilidad es desidentificación y desposeimiento, lo que permite soltar y volar. Esta vulnerabilidad puede ser un buen criterio de verdad para tiempos de incertidumbre porque lo que nos enseña es a vivir en la incertidumbre.

### 3. EL "HUECO" DEL IMAGINAR

*"La inteligencia de calmos deseos  
se entrega a la pérdida total en la totalidad de lo inmenso"*  
(Hadewijch de Amberes, 1999)

#### LA LIMITACIÓN DE LOS "NUEVOS IMAGINARIOS"

La imaginación que surge de la urgencia del "no hay tiempo que perder" busca desesperadamente una solución, un producto capaz de salvarnos de nuestra *condición*

*póstuma*. Pero el tiempo no puede perderse, o puede hacerlo en el sentido de dejar de habitarse a sí mismo para habitar solo la dinámica capitalista de la inmediatez –donde se nos pierde la capacidad imaginativa–. “La imaginación, convertida así en producción constante de respuestas a situaciones cambiantes, no tiene ni límite ni autonomía. Su límite es su fracaso (no poder más) y su autonomía, un simulacro tras el cual se esconde la explotación de una idea individualista y mercantilizada de la libertad.” (Garcés, 2022). En nuestro modo actual de relacionarnos, volcado en el resultado innovador, la búsqueda de “nuevos imaginarios” –como producto y no como acción– queda atrapada en la operativa productivista del capitalismo; convirtiéndose en proyección de imágenes: un fantasear con aquello que nos gustaría que fuera o pensamos que debería ser. Es importante no confundir la imaginación con lo imaginado: la imaginación no equivale a los contenidos imaginados. “Ni la subordinación de la imaginación a criterios más altos de verdad ni su reducción a fábrica de imágenes nos permiten entrar en relación con la dimensión crítica de la imaginación y su particular manera de elaborar el sentido y el valor de los hechos.” (Garcés, 2022). Cuando se nos llama a crear futuros posibles –nuevos imaginarios– no se llama a la creación de contenidos (ni a tratar de cambiar unos contenidos por otros para que coincidan con lo que creemos que debería ser), sino a la capacidad de crearlos (imaginarlos).

## **LO TEORICO Y LO OPERATIVO**

La reacción inmediata sería preguntarnos ¿cómo crearlos? ¿acaso es posible situarnos en algún punto libre de capitalismo –ajeno– desde el que imaginar más allá del capitalismo? Esta pregunta denota una separación entre individuo y capitalismo, estamos implícitamente diferenciando entre “un algo conocedor” y “un algo conocido”. Pero el individuo no es un ser aislado, sino que habita en el conversar, que diría Maturana. Este conversar, este relacionarnos, es la sociedad misma. Ahora hablamos de sociedad capitalista porque nuestro modo de conversar, de relacionarnos se basa en la productividad y la constante reproducción del capital en una dinámica de deuda y ganancia. No estamos en el capitalismo, somos capitalismo. Por eso necesitamos observar cómo las utopías teóricas pueden volverse imposiciones (fascistas) cuando las tomamos como realidades dadas y trascendentes (una abstracción normativa, que nos dice Campagna) que están ahí fuera y operan como entes independientes (las ontologías trascendentes que “no dejan aparecer”, que diría Maturana) y cómo sus programas de

implementación se vuelven disciplinas violentas. Esa observación ha de ser encarnada, situada desde una mirada operativa; recordemos que “si bien actualmente entendemos por “teoría” una suerte de construcción intelectual, el término griego *theoria* se corresponde con la palabra latina *contemplatio*” (Cavallé, 2017b).

La visión que tenemos del mundo –las creencias operativas que conforman esa visión– están en relación estrecha con la pregunta o preguntas que nos hacemos, es ahí donde está el futuro o los futuros. Son esas creencias las que podemos cuestionar, para lo que, primero hemos de ver (el examinar que decían lo estoicos) qué creencias arraigadas están operando en nuestro comportamiento y en nuestro estado de ánimo actual, es decir, mirar desde dónde estamos mirando, ya que desde la ceguera no hay transformación posible. Para después reconocer, de forma sentida, esas creencias como encarnadas (es por el hecho de estar encarnadas que están operando), lo que Mónica Cavallé llama “comprensión sentida”, que será el activador del cambio de visión (Cavallé, 2017a). Como diría Francisco Varela, esta comprensión no es una acción cognitiva representacional que ocurre en el cerebro, sino una “en-acción” que ocurre en el cuerpo entero (Varela, 2009). Algo que como en el juego, el arte o la contemplación ocurre espontáneamente sin un porqué, sin referencia a ningún propósito –ningún *cómo*, ningún método– de forma gratuita y autojustificada –sin *para qué*, no como medio utilitarista para otra cosa–. Como dice Mónica Cavallé: “Ya en nuestra tradición afirmaba Heráclito —con unas palabra que retomará Heidegger—: *el Ser es un niño que juega*” (Cavallé, 2006).

### **IMAGINAR: VER LO QUE NO SE VE**

Esa capacidad de ver, comprender y transformar es precisamente la capacidad de imaginar, recuperando el sentido de una imaginación encarnada –el *mundo imaginal* de la mística musulmana y cristiana de la Edad Media: Ibn Arabi o las beguinas visionarias–. No es una práctica discursiva, un simple pensar que ocurre en un tiempo que se va construyendo sucesivamente, sino que es un ver lo que no se ve; algo que tendría mucho más que ver con nuestra capacidad de escuchar que de decir, de contemplar que de enunciar. Algo que no es una teoría que se comparte, sino una experiencia que se comparte. Como diría John Holloway, no es un trabajo –un encargo

del tipo “tenemos la necesidad de crear un nuevo imaginario”–, es un hacer (Holloway, 2011).

“La contemplación es indisociable del compromiso [...] La contemplación no solo no es distinta de la acción, sino que es la forma más elevada de acción, la acción por excelencia.” (Cavallé, 2017b). Así, la imaginación quedaría re-significada como un tipo de contemplación crítica y comprometida capaz de ver lo que no se ve: las capas ocultas más allá (acá) de lo asumido, de lo cristalizado socialmente. Capaz de abrir espacio entre ámbitos y moverse entre mundos (entre materialidad y sentido), entre estratos, entre capas de realidad, volviéndolas incluyentes, no excluyentes entre sí. El término griego *theoria* y el latino *contemplatio* eran “a su vez, equivalentes a otro vocablo latino, *intueri* (mirar, cognición inmediata), del que procede el término «intuición».” (Cavallé, 2017b).

### **PRESENCIACIÓN: ESCUCHAR ES ABRIR UN “HUECO”**

El imaginar como forma de habitar –encarnado e intuitivo– es la posibilidad de encontrar un “hueco” en el aquí y ahora presente; de presenciar lo “impresentable”: la nada no presentada que acontece (Muntadas Figueras, 2016), lo posible que no se ve. Imaginar es entonces poder ver los “huecos” o intersticios en el sistema, que son múltiples y variados: los lugares de ocultamiento, de contradicción, de escape, de ficción y también los lugares donde se ocultan las creencias que sostienen al capitalismo. Como David Harvey analiza en *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo* (2014), detectar las contradicciones del capitalismo es detectar los intersticios y posibilidades de salida (Harvey, 2014). El “hueco” remite al vacío, al vaciamiento, el hueco que queda tras la comprensión sentida de las creencias limitantes que se desvanecen. El reto es entonces la posibilidad práctica de vivir desde el “hueco”, aprender a vivir ese “hueco” como un imaginario activo pero vacío de contenido. Más exactamente, en proceso constante de vaciamiento; como decía Isaac, artesano de Santa María de Guía (Gran Canaria): cuanto más me vacío (de conocimientos), más capacidad tengo (más aprendo/conozco). Un “hueco” sin llenar: puro acogimiento (el “dejar aparecer” que dice Maturana).



## UN “HUECO” INTER(INTRA)-RELACIONAL

Llegados a este punto, si se trata de hacer algo (operativamente transformador), la pregunta más inmediata, incluso antes de saber *qué* es lo que hay que hacer y *cómo* hacerlo (o del *por qué* y *para qué*), será por el sujeto de la acción: ¿*quién* es el sujeto de la transformación social y *desde dónde* actúa? El “hueco” del imaginar abre espacio al tiempo-vida –tiempo de “hacer política”, de engendrar común– el cual acoge a la imaginación. Ese “hueco” que surge en la simultaneidad de imaginación y tiempo-vida no es un espacio individual, sino compartido –relacional– que nos permite transformar un sujeto personal individualista, identificado exclusivamente en su interés propio, en algún posible sujeto impersonal relacional, no-identificado y no-disociado de lo social – en línea con el sujeto *posthumano* de Braidotti (Braidotti, 2020)–. La imaginación se vuelve entonces un “modo de elaborar relación con los límites de lo que vemos, sabemos, recordamos y proyectamos acerca del mundo en el que vivimos. [...] No es, por tanto, una facultad independiente, sino una actividad interdependiente.” (Garcés, 2022). El sujeto de la acción, el sujeto que imagina, habita entonces un “hueco” común inter-relacional –o “intra-relacional” siguiendo la “intraacción” de Barad (Barad, 2012)– que va desde lo individual a lo social, y viceversa, como acontecimiento imaginativo continuo encarnado en un tiempo-vida –político– compartido.

## 4. ¿QUÉ QUEREMOS CONSERVAR?

*“«No trabajaremos bajo la autoridad del capital, haremos lo que consideramos necesario o deseable». La grieta es la rebelión del hacer en contra del trabajo.”*

(Holloway, 2011)

El “hueco” del imaginar encarnado no tiene miedo al “no saber”, sino que nos abre a “leer más allá de la literalidad, es decir, a decir y dejar ver lo que hay sin acatar sentencia alguna.” (Garcés, 2022). Es dejar de cancelar el futuro prospectivamente (como prisioneros de lo que probablemente ocurrirá) e imaginar un presente-continuo-cambiante posible (abierto a la vida en constante transformación). “Lo posible es muy distinto a lo probable. Lo probable es el fascismo, que va ganando. Pero lo posible sigue existiendo en el interior de esta realidad catastrófica.” (Berardi, 2018). Para Maturana y

Dávila, transformar no consiste en centrarnos en aquello que queremos cambiar, sino en lo que queremos conservar; alrededor de lo que se conserva todo lo demás cambia (Maturana y Dávila, 2015). Entonces, ¿qué *queremos* conservar? ¿qué está ya presente en nuestro vivir que *queramos* seguir acogiendo, abriendo más “hueco”?

“Poder cuestionar lo que queremos: ahí es donde se encuentran la crítica y la imaginación como dimensiones inseparables de un arte de los límites.” (Garcés, 2022). Quizás también la imaginación se encuentra en el poder cuestionar lo que *creemos*, al fin y al cabo, es difícil querer algo fuera de lo que se cree. Al cuestionar nuestras creencias sobre el trabajo –que implica cuestionarnos la “red de conversaciones” capitalistas en la que estamos atrapados– podemos hacer que los dones limitados a un tiempo-trabajo –que no es social sino mercantil, independientemente de su buena o mala calidad– tomen otro sentido conectado con una producción de vida (crea-ti-vidad) más que de capital. Encontrar un “hueco” relacional que nos permita romper con la lógica de confrontación lineal entre trabajo y tiempo-vida, romper con la ley del péndulo dar-quitar. Al pasar de linealidad a superficie o “hueco”, aparecen límites o membranas, que son los lugares “enriquecidos” de intercambio autorregulado y equilibrio homeostático entre el dar y el recibir.

“Al soltar las certidumbres, es posible preguntarse si se desea seguir en el vivir que se vive y que se dice que se quiere vivir.” (Maturana y Dávila, 2015). Imaginando más allá de las creencias analizadas en el capítulo dos encontramos siete “huecos”: (1) la gratuidad de la vida, (2) el ser ya suficiente y la potencia del propio vivir, (3) la validez de la acción no productiva y el dar sin deuda, (4) la ampliación de nuestro conversar –también más allá de lo humano–, (5) el sentido de la vida como el devenir del propio vivir –sin forzar un rumbo concreto–, (6) la libertad de ser, liberada del tener y (7) nuestra propia vulnerabilidad. Siete “huecos” capaces de acoger un deseo-potencia posible y abierto a un tiempo-vida común, a un vivir común. En las conversaciones y entrevistas mantenidas durante la investigación cada una de las creencias identificadas venía acompañada de un querer relacionado con: hacer amigos, socializar, dar a otros, compartir, aprender... Un querer relacionado con el deseo-potencia subyacente tras la creencia limitante, un querer relacionado con su “hueco”. En su obra *Ser o no ser (un cuerpo)*, Santiago Alba Rico distingue entre dos fuerzas culturales antagónicas, la del

tejer y la del tajo; la del cosido del mundo y la de la separación (Rico, 2017). Se ve que lo que queremos conservar no es el “tajo” (del trabajo), sino el “teje” (del tejer).

Maturana y Varela introdujeron en 1973 el famoso concepto de *autopoiesis* para referirse a la cualidad organizativa diferencial de la vida, como la capacidad de un sistema molecular de auto-mantenerse y auto-producirse. Esta capacidad es sostenida (se conserva) a través de un cambio constante de las estructuras bajo las que esa capacidad se expresa. Lo que introdujeron fue la distinción entre *organización* y *estructura* en la observación del fenómeno de la vida. La organización es lo que se conserva, la estructura, el modo en el que la organización toma forma, lo que cambia (Maturana y Varela, 2004). La organización requiere una estructura para manifestarse, en la que encarnarse. La organización es la *autopoiesis*; la estructura, la diversidad de formas históricamente manifestadas de la vida. Análogamente, en nuestro caso, la organización sería el “hueco” y la estructura sería esos posibles imaginarios postcapitalistas que dan distintas formas a los “huecos” vislumbrados (para cada una de las creencias estudiadas). Lo que queremos conservar es el “hueco”, no el imaginario o la idea del *cómo*; conservar la capacidad de pensar metáforas, no las “metáforas que nos piensan” (Lizcano Fernández, 2006). Por eso, al imaginar no es cuestión de imaginar la estructura –el imaginario postcapitalista o alternativo concreto, el *cómo*–, sino de imaginar el vivir, una manera de ver, cuestionar y transformar las creencias que cubren ese “hueco”. Una imaginación como vaciamiento continuo.

Maturana y Dávila nos dicen que lo que se ha conservado desde la “familia ancestral” hasta nuestros días es el modo de vivir humano, que es en el conversar (Maturana y Dávila, 2015). El conversar es abrir el espacio al otro. El conversar es amar y el amar es conversar. Un conversar que es un común no solo limitado al ámbito humano, sino al vivir. La dinámica *autopoiética* –vista como paradigma de lo común– sería un común *biocéntrico*, al estilo de lo que formula Donna Haraway con su concepto “mestizo” de *simpoiesis* –generar-con– (*autopoiesis* y *simbiogénesis*) (Haraway, 2019). Se trataría, en consecuencia, de conservar el vivir, las dinámicas co-creativas, recurrentes, resonantes, multidireccionales y multidimensionales de los cambios estructurales, no el inmovilismo de un tener acumulativo. El tener o ganar contiene el miedo a perderlo, el miedo al cambio. Las dinámicas de acumulación de capital, aunque ideológicamente

pretenden ser justificadas como *autopoieticas* (naturalizadas), son todo lo contrario. Para Immanuel Wallerstein el sistema capitalista estaría a escasas décadas de su implosión como consecuencia de un fallo estructural interno: su propio éxito es su fracaso (Wallerstein, 2015). Conservar el tener implicaría conservar un “estilo de vida” ligado al modelo productivo, que lleva a tener productos en lugar de vivir, de hacer común. Por lo tanto, no se trata de conservar ninguna estructura de “lo social”; sino “lo común”, el vivir: el *hacer y tejer* política en el presente-continuo-cambiante del tiempo-vida. La grieta –“hueco”– que plantea John Holloway “es la creación perfectamente común de un espacio o momento en el que afirmamos un tipo diferente de hacer” (Holloway, 2011).

## EPÍLOGO: EL ECO DEL “HUECO”

¿Por qué *es más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo*? No decimos que sea más fácil *el fin del mundo que el fin del capitalismo*, sino que es *más fácil imaginarlo*: nos resulta más probable. El paradigma de lo imaginable en el que nos movemos es un paradigma de lo probable. Lo imaginable –como lo probable– queda atrapado en la dinámica capitalista; se vuelve imposible imaginar que la misma dinámica desde la que imaginamos desaparezca. Re-significar la imaginación a través de la dinámica de la contemplación nos permite ver lo posible presente en las capas ampliadas de lo probable. El contemplar nos abre a *la totalidad de lo inmenso*. La total inmensidad no puede ser comprendida por la cosmovisión capitalista, en ella queda reducida a “crecimiento ilimitado”. La inmensidad tiene límites, puede ser tan inmensa como la imaginemos, así puede acontecer, puede ser vista. Por contra, el crecimiento ilimitado es una abstracción imposible de imaginar, limita la inmensidad a una línea infinita estrechando nuestra capacidad de imaginarla. En el crecimiento ilimitado buscamos la apropiación, en la totalidad de la inmensidad nos desprendemos –vaciamos– para ser acogidos y atravesados por ella. Desde el crecimiento ilimitado –que es el capitalismo– es más probable *el fin del mundo que el fin del capitalismo*: el crecimiento ilimitado nunca acaba, pero los recursos del planeta sí. El futuro predecible se vuelve entonces un no-futuro.

Las creencias operativas, que sustentan la dinámica capitalista, son nuestro propio modo de vivir y relacionarnos, que cancela nuestro futuro. Pero el capitalismo es una creencia prescindible. Atrevemos a vivir desde el “hueco” del imaginar, desde el “no saber”, es cuestionar nuestro vivir en un proceso de vaciamiento continuo. ¿Desde dónde vivimos nuestro vivir? En los “huecos” encontrados a lo largo de este texto contemplamos como el vivir es gratuito, pleno y relacional. Los imaginarios postcapitalistas identificados nos abren a posibles estructuras que restituyan el tiempo-vida cancelado por el trabajo. Pero, lo que queremos conservar es la organización misma, el “hueco”, el vaciamiento capaz de acoger *la totalidad de lo inmenso*, el vivir como paradigma de lo común. Sabiendo lo que queremos conservar, todo lo demás puede cambiar. Concluimos de momento, deseando que el eco de este texto encuentre otros “huecos” en los que resonar.

hueco

eco

eco

eco

## **BIBLIOGRAFÍA:**

- Aguilera Klink, F. (2012). Elinor Omstrom, las instituciones y los recursos naturales de propiedad común: pensando con claridad más allá de las panaceas. *Revista de economía crítica*, 14, 340-361.
- Barad, K., & Dolphijn, R. (2012). Interview with Karen Barad. *New materialism: Interviews & cartographies*, 48-70.
- Bateson, G. (1987). Men are grass. Metaphor and the World of Mental Process. En: Altan, H.,
- Bateson, G., Lovelock, J., Margulis, L., Maturana, H., Thompson, W. I., Todd, J. y Varela, F. *GAI A: A Way of Knowing. Political Implications of the New Biology*. (pp. 37-47). Lindisfarne Press
- Berardi, F. B. (2018, 6 mayo). Franco Berardi 'Bifo': "Necesitamos salir de la superstición del trabajo asalariado" / *Entrevistado por Pablo Elorduy. El Salto Diario*.  
<https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/entrevista-franco-berardi-bifo-recuperacion-concepto-comunismo>
- Berardi, F. B. (2009). *The soul at work: from alienation to autonomy*. Semiotext(e)
- Black, B. (2013). *La abolición del trabajo*. Pepitas de calabaza.
- Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Gedisa.
- Bregman, R. (2020). *Utopía para realistas*. Salamandra.
- Butler, J. (2015). *Vulnerabilidad y resistencia*. [Video en línea] YouTube.  
<https://www.youtube.com/watch?v=UE52SC1R-vU>
- Campagna, F. (2015) *La última noche: anti-trabajo, ateísmo, aventura*. Akal.
- Cavallé, M. (2006). Arte de vivir: la propia existencia como obra de arte. *I Campus Guía. Paisaje, identidad y creatividad*, 106-109. Recuperado de:  
<https://issuu.com/espacioguia/docs/i-campus-publicacion>
- Cavallé, M. (2017a) *El arte de ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*. Kairós.
- Cavallé, M. (2017b). Contemplación y compromiso. Una aproximación no-dualista. En: Garzón Melloni, J., Guardans, T., Cavallé, M., et al. *La experiencia contemplativa. En la mística, la filosofía y el arte*. (pp. 69-122). Kairos.
- Clément, G. (2007). *Manifiesto del Tercer Paisaje*. Gustavo Gili.
- Dardot, P. y Laval, C. (2015) *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Amorrortu Editores.
- Fukuoka, M. (1978). *La revolución de una brizna de paja*. Rodale Press.
- Fisher, M. (2009) *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Titivillus.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós.
- Garcés, M. (2020a) *Nueva ilustración radical*. Anagrama.

- Garcés, M. (2020b). *Escuela de aprendices*. Galaxia Gutenberg.
- Garcés, M. (coord.). (2022). *Ecología de la imaginación*. Artnodes, no.29. UOC.
- Graeber, D. (2018). *Trabajos de mierda*. Una teoría. Ariel.
- Gray, P. (2020, abril). ¿Por qué el trabajo de los cazadores-recolectores es juego? Ediciones Extáticas. Recuperado a partir de: <https://edicionesextaticas.noblogs.org/post/general/por-que-el-trabajo-de-los-cazadores-recolectores-es-juego/>
- Grigri. (2022). *Ensamblajes de saberes*. <https://grigriprojects.org/procesos/ensamblajes/>
- Godbout, J. T. (1997). *Espíritu del don*. Siglo XXI Editores Mexico
- Gnutti, R. (2016) *En el mismo barco* [documental]. España: Films 59, Nao Cinematográfica, Ancora Música.
- Guerra, J. (2016). Nueva Poética para una transversalidad realista. *Revista de Occidente: Metáfora y Ciencia*. Cuando dos y dos no son cuatro (Nº 422/423), 32-44.
- Hadewijch de Amberes (1999). *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*. Trotta.
- Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el chthuluceno*. Consonni.
- Harvey, D. (2014) *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Traficantes de sueños.
- Holloway, J. (2011) *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Ediciones Herramienta.
- Krishnamurti, J. (2018) *La libertad primera y última*. Kairós.
- Lafargue, P. (2020) *El derecho a la pereza. Refutación del derecho al trabajo*. Prokomun Libros.
- Lizcano Fernández, E. (2006). *Metáforas que nos piensan*. Ediciones Bajo Cero.
- López Petit, S. (2015). *Breve tratado para atacar la realidad*. Tinta Limón.
- Losmann, C. (2020) *Oeconomia* [documental]. Alemania: Petrolio Film.
- Maharaj, N. (2000). *Yo soy eso*. Sirio
- Maturana, H. R. (2006). Biología del fenómeno social. En: Maturana, H. R. *Desde la biología a la psicología*. (pp. 69-83). Editorial Universitaria.
- Maturana, H. R. y Dávila, X. (2015). *El árbol del vivir*. MVP Editores - Escuela Matriztica.
- Maturana, H. R. y Varela, F, J. (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo (6º Ed.)*. Lumen Humanitas.
- Miranda, R. (2011) Tiempo y libertad. Sobre democracia y pobreza. En: Garzón Valdes, E., Mugerza, J., Murphy, T., et al. *Democracia y pobreza* (pp. 37-55). Fundación Mapfre Guanarteme.
- Muntadas Figueras, B. (2016). *Inmediatez. Capitalismo y vidas aceleradas*. Chiado Editorial.

- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Quipu Editorial.
- Rico, S. A. (2017). *Ser o no ser (un cuerpo)*. Seix Barral.
- Sandín, M. (2002). Una nueva biología para una nueva sociedad. *Política y Sociedad*, 39 (3), 537 - 573. Recuperado de:  
<https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0202330537A>
- Sarr, F. (2018). *Afrotopía*. La Catarata (Asociación Los Libros De La Catarata).
- Sennett, R. (2021) *El artesano*. Anagrama.
- Standing, G. (2014) *Precariado. Una carta de derechos*. Capitán Swing.
- Valls Boix, J. E. (2022). *Metafísica de la pereza*. NED Ediciones.
- Varela, F. J. (2009). *Conocer: las ciencias cognitivas. Tendencias y perspectivas*. Gedisa.
- Varoufakis, Y. (2021) *Otra realidad. ¿Cómo sería un mundo justo y una sociedad igualitaria?* Deusto Ediciones.
- Wallerstein, I., Collins, R., Mann, M., Derluigian, G. y Calhoun, C. (2015). *¿Tiene futuro el capitalismo?* Siglo XXI de España Editores.
- Wallerstein, I. (2015). La crisis estructural, o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo. En: Wallerstein, I., Collins, R., Mann, M., Derluigian, G. y Calhoun, C. *¿Tiene futuro el capitalismo?* (pp. 15-46). Siglo XXI de España Editores.
- Weil, S. (2020). *La amistad*. Hermidia Editores.