



UNAM IZTACALA

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

"El trabajo y sus sentidos. Política y subjetividad"

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A (N)

Esaú Segura Herrera

Director: Lic. Carlos Alejandro Arámbula Martínez
Dictaminadores: Mtro. César Avendaño Amador
Mtro. José Antonio Mejía Coria



Los Reyes Iztacala, Edo. de México, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICADO:

A Caleb, motor fundamental de cualquiera que sea mi trabajo por luchar, por vivir, por sonreír.

A mis padres, porque nos dieron mucho más que la vida. Todavía hay un enorme legado del cual apropiarse.

A mis hermanos, con quienes sigo compartiendo el cariño aún desde rutas distintas.

A Tania, por el tiempo compartido, sin el cual esta tesis quizá aún no sería posible.

A Jehová, de quien seguiré esperando su llamado todos los días de mi trabajo obligatorio.

A Carlos, hermano de clase, de pensamiento, de subversiones, un muy querido hermano.

A mis amigas de 17, IEC: Ana Luisa, Amalia, Cynthia, Etel, quienes conocen muchos de los afectos detrás de mi máscara robótica y que en cada oportunidad no dejaron de instarme a concluir este paso.

A mi extrañado amigo Alex Cheirif (QEPD), a Ana Patto, cuyas lecturas también hicieron posible la reformulación de algunas de las ideas aquí presentadas.

A Elvia Taracena, con quien comencé este trabajo y quien sé que se alegraría de por fin verlo terminado.

ÍNDICE

RESUMEN	1
INTRODUCCIÓN	2
CAPÍTULO 1. ECONOMÍA, POLÍTICA Y TRABAJO	6
1.1 La general precarización del trabajo	15
1.2 Contexto socioeconómico de México	23
1.3 Los jóvenes y el trabajo: entre lo deseado y lo posible	27
CAPÍTULO 2. EL TRABAJO: CONCEPTOS Y PRÁCTICAS	32
2.1 El trabajo: ¿sobrevivencia?	37
2.2 El trabajo en el feudalismo y la época industrial	50
2.3 Sobre el trabajo como concepto	59
CAPÍTULO 3. SUJETOS DEL Y TRABAJO. SUBJETIVIDAD, CUERPO Y SOCIEDAD	70
3.1 Subjetividad: sujet(ad)o social	77
3.2 Cuerpo y subjetividad: disciplina modulada	88
3.3 La desmesura del mundo y el valor del trabajo	107
CONCLUSIONES	114
REFERENCIAS	117

RESUMEN

La pregunta por el trabajo no es una entre otras. En nuestro país, México, dedicamos casi todos los años de la infancia más los de la adolescencia en “prepararnos para la vida”, como suele decirse. Esos años que transcurren la mayor parte del tiempo dentro de la aulas se destinan a la hora en que haya que comenzar a habitar “la vida real”, entendiendo por esta la vida en el trabajo. No cabe duda de que esas frases e ideas tan comunes que todo estudiante ha escuchado alguna vez en su vida escolar, se refieren precisamente al momento en el que tengan que ingresar al mundo laboral.

Si los años infantiles y adolescentes son dedicados a la preparación para el trabajo, resulta entonces de importancia indagar en qué consiste ese mundo, al que nuestros maestros parecen poner aparte de la vida cotidiana, que en efecto sería supuestamente la “real”.

Es lo que se propone esta tesis: indagar en qué consiste ese mundo al que se nos invita a entregar nuestras fuerzas, nuestros primeros años en preparación, pero, al que después, contradictoriamente, se le suele también despreciar. Este escrito intenta responder cuál es el valor que todavía tiene hoy el trabajo, su significación en la vida de las personas, así como lo que pone en juego en relación con el cuerpo y la subjetividad.

INTRODUCCIÓN

Muchas de las categorías centrales con las que se caracteriza la modernidad son también las más ricas semántica y genealógicamente. Pero esta misma situación las pone en riesgo de ser reducidas al *Deus ex machina* que supuestamente terminaría de dar sentido a ciertos enigmas de nuestro mundo. Tal es el caso de nociones como secularización, sujeto, diferencia, o, más recientemente en la modernidad tardía, neoliberalismo. Palabras con las que al pretender explicar algo complejo al final se dice nada. Sin lugar a duda otro de estos términos es el de *trabajo*. De allí que uno de los primeros objetivos de esta tesis es ofrecer un panorama para entender de qué hablamos cuando decimos trabajo.

Otorgándole estatuto ontológico, la teoría tradicional crítica iniciada con Marx hizo de aquella categoría el alfa y la omega en la constitución de la realidad humana. Sustancia (materia) que es también sujeto, el trabajo se convirtió así en el eje a través del cual se pensarían las generaciones posteriores. Pero incluso en los años de mayor efervescencia y optimismo hacia la modernidad, algunos de los miembros del movimiento *Romántico* fueron los primeros en anticipar la voracidad maquínica del trabajo (Arendt la llamará organística), figura que lo representaría en su camino hacia la absorción de prácticamente toda actividad mundana. La crítica romántica se constituyó así como una de las primeras más mordaces a la modernidad racional e ilustrada.

Por otra parte, el siglo XX fue el que, con mayor contundencia, abrigó en su seno las contradicciones que se sucedieron en la marcha iniciada años atrás con el surgimiento de la economía capitalista. Pero la más llamativa de estas en relación con el trabajo es que el XX fue el siglo de su exaltación y desprecio. No se había visto un odio público tan manifiesto hacia el trabajo, es decir, las actividades encaminadas a la conservación de la vida, desde el mismo que mostraron los griegos allá en los siglos VI y V A. C. ¿Podría haber acaso algún

punto de comparación entre estos dos momentos? ¿Alguna continuidad que permitiese comprender el giro mostrado durante el siglo XX en relación con el trabajo?

Libertad, cuerpos, máquinas, conciencia, alienación, clase: son sólo algunos de los más importantes conceptos que rondaron aquella categoría central en cuanto satélites que no harían más que repetir las lógicas de la infraestructura de la economía *laboral*, termino de origen latino que en efecto terminó por confundirse con el de trabajo. Sin significar rigurosamente lo mismo, esa identificación tenía motivos tanto políticos como subjetivos que, suponía la teoría crítica, sólo su desentrañamiento genealógico posibilitaría dismantelar los ejes de su sostenimiento y abrir camino a la emancipación. Así como los secularistas habían hecho de la expropiación de los bienes eclesiásticos el *leitmotiv* de su potencia revolucionaria, del mismo modo, como por efecto de *mimesis*, los revolucionarios comunistas encontraron en la expropiación de los *medios de producción* el motor de su salvación.

Pero, continuando con la analogía secularista, así como lo sensato a inicios del siglo XXI es preguntar si en efecto sabemos lo que es salir de la religión, de igual modo cabe preguntarse si en cuanto sociedad laborante realmente sabemos lo que es la emancipación de las cadenas del trabajo. Durante la segunda década que va de este siglo, pocas o casi ninguna vez se escucha en los análisis sociológicos liberales aquellos términos que determinaron las discusiones del siglo pasado. Por el contrario, abundan casi exclusivamente nociones sobre su significado, su centralidad en la vida social, sobre su operatividad, rendimiento, competencia, en suma: se hace abstracción de las condiciones de posibilidad de una determinada manera de producir en favor de la descripción operativa de la misma.

Esto supone que cualquier conflicto político, si bien no es aniquilado con aquella estrategia, al menos sí que permanece latente surtiendo efectos desde otros niveles pero sin que jamás se les pueda reconocer como lo que es: conflictos de poder entre *clases*. Así como las sociedades laicas y secularizadas han dejado de reconocer aquello que de lo teológico todavía permanece en su estructura, de igual forma es posible ubicar aquellos conflictos de clase, que tanto fueron denunciados en el siglo XX, en el interior de las zonas laborales que hoy se presentan revestidas de una supuesta comunidad de la mano de los trabajadores de todos los estratos en las empresas. Mostrar estas zonas de conflicto es uno de los objetivos principales de este trabajo. Otro más es indagar la razón por la que la investigación sobre el significado del trabajo se ha vuelto tan importante desde hace al menos cinco décadas.

Para esta tarea hemos preparado tres capítulos. El primero de los cuales ofrece un panorama poco más que general sobre las principales políticas económicas que rigen en todo el globo, haciendo un especial hincapié en la situación mexicana, de la que presentamos datos sobre algunas de esas políticas en materia económica y laboral que han sido implementadas en los últimos dos sexenios. Por otra parte, este capítulo también mostrará aquel cambio que hemos señalado anteriormente en relación con la desaparición de conceptos clásicos para los estudios marxistas sobre el trabajo. Dicho cambio será ubicado en el desvanecimiento de las tradicionales estructuras de autoridad y disciplinarias. Desde aquí será posible entrever la aparición de nuevas subjetivaciones.

El segundo capítulo es una exploración a las conceptualizaciones teóricas sobre el trabajo. Aunque el eje es la teoría tradicional crítica también nos ocupamos de mirar retrospectivamente a sociedades antiguas para tratar de ubicar el estatuto que tenía allí todo aquello que hoy englobamos bajo tal término. Seguiremos, asimismo, los efectos que la revolución industrial provocó a finales del siglo XIX, así como durante la mayor parte del XX. Enfocándonos

principalmente en la forma como modificó las relaciones sociales y con ello los mecanismos de producción y sobrevivencia. Este capítulo nos dará la pista del por qué el trabajo es una categoría específica de la modernidad, así como de sus transformaciones más importantes.

El último es quizá el más denso de los tres capítulos. Consiste en una articulación de los temas tratados en los anteriores: cuerpo, subjetividad y sociedad. Allí desarrollamos una teoría de la subjetivación así como su imbricación en los procesos colectivos de producción. Ofrecemos también lo que consideramos una posible salida a las aporías a las que han llegado tanto las teorías críticas (muchas veces con fuerte tendencia economicista), como aquellas surgidas tras el casi olvido de éstas y que se enfocaron en los procesos de subjetivación y producción de deseo. Pensamos que las críticas que los segundos hicieron a los teóricos críticos (y a Marx, principalmente), fueron en alguna medida el resultado de un falso problema que, por otra parte, no ha dejado de operar. Si bien no ofrecemos una solución a esas aporías, creemos que las preguntas abiertas son el primer paso para preparar el camino hacia ello.

1. ECONOMÍA, POLÍTICA Y TRABAJO

Somos agentes en la transformación del mundo tanto como actores que, desde el nacimiento, encontramos las disposiciones que nos recibirán para regular, modular, disciplinar, encauzar, buena parte de nuestras conductas y actitudes. Pues bien, lo cierto es que la transformación a la que ha llegado el mundo, el escenario que estamos disponiendo para quienes vienen, no parece nada prometedor. El mundo, nuestro mundo, parece caer a pedazos frente a nuestros ojos. Los diagnósticos y pronósticos que se han hecho sobre la actual situación mundial han resultado ser poco alentadoras para quienes aún siguen reclamando legítimamente un lugar en las estructuras sociales (económicas, políticas, de seguridad social, etc.). En este sentido, en su libro *Ilícito*, Moisés Naím (2006) se pregunta “¿hacia dónde va el mundo?”. Una cuestión a la que debemos hacer eco si tomamos en cuenta, como el autor, que la tendencia en aumento de los *tráficos*¹ muestra una espiral descendente de la que parece difícil que podamos salir.

De acuerdo con esa perspectiva los límites entre lo legal e ilegal se vuelven cada vez más difusos, lo que permite a organizaciones delictivas, pero también a aquellas constituidas legítimamente (como el mismo Estado), ejercer impunemente distintos tipos de violencia. Es decir, a pesar de que se supondría que los representantes del gobierno legítimo son quienes tienen bajo su control los distintos órdenes de la vida social, en realidad ese poder lo ejercen las redes de traficantes que hacen suyo “el control de la elaboración, la protección armada y la distribución internacional de cualquier producto local que pueda ser vendido a precios elevados en los mercados mundiales, desde el opio hasta las armas,

¹ Con este término el autor designa las nuevas modalidades de intercambio que se inscriben fuera de cualquier nivel legal de contractualidad posible, es decir, ajeno a algún marco legítimo y que, no obstante, implica a la mayor parte del flujo económico mundial. Al respecto, dice Raymundo Mier (2013): “Si esto es así, el tema de los tráficoes deja de ser simplemente una especie de tema especializado, particular para comprender cierto tipo de delincuencia. Pero no es delincuencia, no es del orden del delito, es otro de los simulacros, es del orden constitutivo de la legalidad contemporánea, es el fundamento de la legalidad contemporánea” (p. 75).

pasando por personas” (Naím, 2006, p. 331), sin considerar que en ocasiones es el mismo gobierno el agente de dichas acciones.

En suma, lo que esta perspectiva muestra es la caída de las jerarquías piramidales que antaño otorgaban certeza sobre la cuestión de dónde o con quién estaba el ejercicio del poder (o, en términos más concretos, en dónde estaba el marco de la legalidad). Pero, lo que hoy rige buena parte de nuestra política económica, social, que a su vez incluye la laboral, no es otra cosa que un espejismo o, para decirlo con Baudrillard (1993), una gigantesca pantalla o red de intercomunicaciones en la que los términos jurídicos clásicos de la modernidad (Sujeto de Derecho, Individuo, Marco Legal, etc.) se difuminan en favor de un juego cambiario de signos para el que lo único que importa es el valor que cada cual cobra en relación con ese gigantesco sistema. En otros términos, la estabilidad que podría asegurar estar dentro del marco de la ley, o ser reconocido como sujeto de derecho, queda reducida a un mero simulacro ejercido incluso por el mismo Estado, mediante el cual alguien que es supuestamente reconocido como sujeto de derecho, a la vez puede ser sometido a las más brutales formas de explotación (siempre legales, por supuesto, aunque cuestión aparte es precisamente la de su legitimidad).

De este modo, podemos ver cómo, desde la posición que ocupan en cuanto reguladores económicos mundiales reconocidos, “el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial imponen constantemente determinadas condiciones de política económica a los países que dependen del respaldo financiero de dichas instituciones, lo cual afecta su soberanía” (Naím, *Ibid*, p. 343), y no sólo su soberanía, pues se trata de políticas para la regulación del mercado que se ofrecen como panacea a las crisis económicas y que, no obstante, implican un elevado coste social que “ha llevado a la contracción del nivel de actividad económica, (...), al cierre de pequeñas y medianas empresas y al despotismo mercantil que envía a los trabajadores al desempleo, reduce todavía más su

magro nivel de consumo y conduce al fraccionamiento social” (Soria, 1996, p. 23). Por ello, son muchos quienes han denunciado la contradicción existente entre las políticas impuestas por los organismos mencionados y que, lejos de atender los elevados niveles de precarización de países en vías de desarrollo, se ocupan de infundirle vitalidad al mercado a nivel macro, pasando por encima de las particularidades y necesidades de cada *estado-nación*, otra de las categorías que queda diluida como efecto del tráfico financiero (Coraggio, 2003; Soria, 1996; Chávez, 2001).

Así que se trate de organizaciones delictivas o no, lo que el panorama muestra es que éstas se subordinan a los dictados del mercado financiero, que parece haber cobrado autonomía y vida propia, mientras que nosotros en cuanto individuos, pero incluso las mismas organizaciones y empresas, no nos queda más que seguir los supuestos movimientos de su mano ¿invisible? Por supuesto, no pasamos por alto que todo discurso es también creación de la materialidad de las relaciones humanas, pero tampoco debemos olvidar que, como lo han mostrado muchos de los análisis sobre esos discursos, fácilmente podemos presentarlos a nuestra conciencia como entes autónomos e independientes de cualquier injerencia humana o, también, como los medios adecuados para poder dar cauce a nuestro psiquismo (Dufour, 2007; Braunstein, 2012). Sin olvidar que la economía es un discurso que, pese a sus pretensiones de objetividad científica, tampoco está exenta de las vicisitudes personales, políticas, sociales, que ha puesto sobre la mesa la historia crítica de la ciencia. Tan sólo la forma como los economistas suelen presentar sus tesis, tan profusamente llenas de metáforas, retórica, y sus variantes estilísticos, podría dar cuenta de que, aun involuntariamente, los modelos económicos no son tan objetivos, naturales, ni invariables, como precisamente quisieran lograr convencer (Alonso, 1993).

Pero, como también lo sugiere Molina (1996), desde hace décadas se impone la economía positivista y las regulaciones del mercado financiero como las

únicas formas posibles de lidiar con diversas problemáticas sociales como la pobreza, el desempleo, la seguridad social, etc. Se presupone un mundo en el que sólo sería necesario encontrar las fórmulas adecuadas para poder determinar con precisión el curso del progreso material de las naciones. En el fondo, se trata de un relicto de aquel mito de la “mano invisible” en Adam Smith, según el cual sería posible garantizar una justa distribución de la riqueza. El resultado es que si dejamos que el mercado financiero siga su curso “natural” al final redundará en beneficios para la comunidad (Pardo, 2000). Según esta nueva teleología, todo está predispuesto y, de igual forma, lo único que necesita la economía moderna es develar las leyes de ese plan divino y actuar en conformidad con ellas. Por supuesto, los efectos de una visión como ésta en la estructura social no se dejan esperar, pues se trata de la justificación perfecta de la conducta rapaz de cientos de empresarios y ejecutivos cuyo único objetivo, en consonancia con el espíritu del capitalismo, consiste en acumular capital a costa de lo que sea. No gratuitamente, Manuel Guillén (2011), siguiendo a Sloterdijk, equipara a estos especímenes con los piratas marítimos del siglo XVI, además de evidenciar el poder ideológico del que pueden hacer uso con el fin de darle legitimidad a sus acciones:

El pasmoso cinismo con que los teóricos actuales de la administración de empresas hablan sobre la prioridad de la incesante acumulación de capital a costa de lo que sea, pone de relieve la capacidad sistémica de la economía mundo para dotarse de una fina y erudita red de recursos ideológicos que se reproducen planetariamente a través de un sistema universitario global, confeccionado en el Primer Mundo a la medida de sus intereses. Por medio de éste, se ha llegado a la conformación de una red de sentido legitimadora, que, a través de una incesante tormenta mediática, divulgadora y académica sobre sus supuestos logros y bondades, parece haber enterrado definitivamente, para las masas globales, como nunca antes en la historia, el verdadero significado de la cripto-realidad que desde el huracánico siglo XVI le ha insuflado vida: el emprendedor es un ave rapaz.

En la era de los flujos de capital, las economías de escala, la descentralización financiera y el acorazamiento de los potentados ante toda regulación de la mayoría de los Estados del planeta entero, más que nunca, el emprendedor, hoy convertido en emprendedor neoliberal, es el pirata. Elegante y en yates de lujo, jet privado y con doctorado en economía, lejos de los galeones apestosos, plagados de ratas y cucarachas, de la sífilis y el estruendo de las tormentas, pero pirata al fin: inmoral, ladrón y anti social, «empresario sin Dios», «anarco-marítimo». (p. 22)²

La capacidad sustentable de la comunidad humana se haya subsumida al depredador e incontrolable deseo de acumulación de unos cuantos, que ni siquiera trabajan en el sentido clásico que analizaremos más adelante. Pero aquí el mercado es la justificación idónea a través del cual se puede canalizar y saciar esa profunda sed, y a los demás, quienes no tienen los medios, no les queda más remedio que insertarse en ese mismo mercado pero con las condiciones que los primeros imponen. Además de eso, este mercado no es para nada el del intercambio mercantil, con sus cadenas de montaje, su producción en masa, etc., se trata ahora, más bien, de aquella misma red mencionada más arriba: “una superficie no reflexiva, una superficie inmanente donde se despliegan las operaciones, la suave superficie operativa de la comunicación” (Baudrillard, 1985, p. 188). Adiós a la antigua lógica de los objetos, de la posesión, de la producción, de lo que se trata aquí, adelantemos, con la revolución digital, es de la hiperconexión e hipercomunicación. En el campo laboral: los trabajos a distancia, especialización digital (trabajos que se hacen frente a una computadora pero que

² Para Murizio Lazzarato (2013), esa subjetividad del emprendedor inventada por el capitalismo fue totalmente bombardeada con las crisis del sector inmobiliario de EUA en los noventa. Para él, el capitalismo contemporáneo posibilita principalmente un tipo de subjetividad: la del hombre endeudado. Por lo que, según esta lectura, el mito del sujeto emprendedor o del trabajador cognitivo ya no se sostendrían hoy. No obstante, retomaremos en un capítulo posterior tanto la lectura del *hombre-emprendedor* como la del *hombre-endeudado* en una síntesis que nos parece más pertinente en lo que a la producción de subjetividades en el capitalismo se refiere. Baste mencionar que si bien la *economía de la deuda* es lo que hoy por hoy rige y modula las subjetividades, también es verdad que los remanentes de aquella otra que tenía como bastión la idea del emprendimiento sigue resonando incluso a costa de esta nueva economía.

aun así no cualquiera podría hacer), la desregulación, la expansión de los horarios con el teléfono móvil, etc., serán tan sólo algunas de las consecuencias de estos movimientos.

Ahora bien, ante todas las críticas que se puedan hacer también es necesario señalar que no se trata de una denuncia que se preste a la presunción de un *modelo humano superior* al que sería preferible asemejarnos. Pero sí que es necesario un cierto referente en torno al cual posibilitar una comunidad humana lo más tolerable posible, pues aunque la metafísica humanista ha recibido fuertes golpes desde el psicoanálisis, así como de autores como Louis Althusser (1967), no por ello, como éste mismo pensador lo señala, podemos prescindir de una *ideología* que sustente algo así como la dignidad o la ideas de unos supuestos básicos derechos del ser humano, mientras nos sigan pareciendo concernientes a lo humano. También para Richard Rorty (1991) es inútil intentar justificar nuestro *deseo y/o necesidad de ser benévolos* apelando a una esencia humana superior. Para este autor, es únicamente la posibilidad de ser humillado, de padecer dolores, lo que nos deberían vincular solidariamente, lo que necesariamente tendría que conducirnos a un grado de benevolencia para con los otros, sin necesidad de recurrir a argumentos metafísicos. Por supuesto, tan sólo un vistazo al panorama mundial desmiente los dichos de Rorty. En efecto, y a pesar de él mismo, su propuesta filosófica se basa en la metafísica occidental que, entre otras cosas, tiene como una de sus banderas los valores de la Ilustración, entre ellos la sacralización de la vida, sobre todo la del yo individual, así como los que han fundamentado ideológicamente el capitalismo: libertad, fraternidad e igualdad.

No obstante, ése no debería ser motivo para renunciar a la lucha por el derecho de aquellos valores. Es así que este trabajo suscribe dicho sentido, haciendo eco a las numerosas manifestaciones en nuestra cotidianidad (desempleo, hambre, precarización laboral, inseguridad y un largo etcétera), que muestran la dificultad para que cada persona se logre hacer de un lugar en el

mundo; y no es para menos, pues “sólo el capitalismo histórico, por el hecho de que ha sido el primer sistema que abarcó todo el globo y por el hecho de que ha expandido la producción (y la población) a tasas antes inconcebibles, ha llegado a amenazar la posibilidad de una existencia futura viable para la humanidad” (Guillén, 2012, p. 24).

Además, es precisamente la capacidad del capitalismo de haberse extendido a prácticamente todo el globo la que impide que nos mantengamos ajenos a muchas de sus paradojas y la que nos hace ser al mismo tiempo partícipes en las mismas. Y en cuanto al mercado financiero, se ha erigido como la esfera que pretende abarcarlo todo y que, en consecuencia, se vuelve una de las principales fuentes de humillación humana; uno no puede menos que recordar aquel relato de William Burroughs (1989) del hombre que tras haber hecho hablar a su culo y pretender sacar provecho de él, de pronto éste cobra vida hasta adueñarse de la de su creador y original propietario. Uno puede preguntarse entonces por qué si, para Rorty, la posibilidad de ser humillados debería hacernos solidarios, en la experiencia sucede todo lo contrario, ¿qué se es más fuerte como para anteponerse a la conservación del Yo y su dignidad?

Sea lo que haya aquí de fondo, el resultado es que surgen políticas exclusivamente para el beneficio del mercado macroeconómico. En este sentido resulta absurdo que se siga hablando de “falta de presupuesto” ante la necesidad imperiosa y evidente de cientos de comunidades marginadas en el país y en el mundo; de allí también la burla mediática con la que fue recibido el comentario del ex candidato del PRD a la presidencia de la República, Andrés Manuel López Obrador, tras afirmar que bien se podría repartir equitativamente el presupuesto nacional entre todas las familias mexicanas³. En efecto, llevar a cabo esta

³ Dejamos de lado la intención así como el contexto en el que el ex candidato hizo la afirmación. Lo que nos interesa son las reacciones que ella provocó, mismas que nos hacen ver que se antepone la economía y sus supuestas leyes al bienestar de la población.

propuesta, es *económicamente imposible*, sus leyes no lo permiten, la inflación, el caos, serían desastrosos. Es nuevamente esa sumisión ante un sistema económico regido por la ilusión de objetividad de los números, ante un sistema al que lo único que le importa es su reproducción⁴ sin importar que las consecuencias perversas para la sociedad y la naturaleza sean destructivas. Y es algo tan básico como el simple derecho a la existencia lo que el sistema económico mundial, con descaro, se apresta a pisotear sin mayor justificación que la suya propia. Escribe José Luis Coraggio (2003):

El enfoque institucionalista difiere de la visión neoclásica, sustrato teórico del neoliberalismo, para la cual el mercado es un mecanismo natural universal antes que un marco institucional convenido por las sociedades y sus Estados. Esto lleva a creer que interferir en las leyes (naturales) del mercado es imposible o peligroso. Lo que corresponde entonces es compensar los efectos no deseados sin actuar sobre las estructuras causantes. Por lo demás, la política económica neoliberal sí interfiere en el libre mercado; solo que, aunque se realizan en nombre de un mercado abstracto, muchas decisiones están conscientemente dirigidas a beneficiar a determinados sectores o clases sociales (privatización desregulada de los servicios públicos, desregulación del mercado de trabajo, ciertas exenciones y protecciones sectoriales, condiciones normativas que favorecen la concentración del sistema bancario, etc.). (p. 54)

Por otra parte, el actual debate en torno al aumento del salario mínimo en el Distrito Federal no deja lugar a dudas de esa perversa sumisión al mercado. Perversa en el sentido de que, en nombre de ese discurso superior, los economistas están dispuestos a permitir que millones apenas tengan lo suficiente para vivir con tal de no violar las susodichas leyes (Martínez, 2014).

⁴ Marx y Engels dijeron (1974) que había que invertir el camino de la filosofía que desciende del cielo a la tierra. Es decir, que no son las ideas las que determinan a las instituciones. Por el contrario, “la organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son” (p. 25). Entonces, esas supuestas leyes económicas no son el producto de un mandato divino, sino por el contrario, el efecto del modo en que se relacionan los seres humanos. Por ello, decir que al sistema lo único que le interesa es reproducirse, también es decir que ese sistema se trata de un modo de relación del que se han enajenado los hombres, objetivándolo y poniéndolo por encima de ellos, en los cielos.

Todas estas políticas atentan contra la vida de millones de personas alrededor del globo, como ya lo dijimos, en algo tan simple como la existencia, es decir, contra los medios para mantenerla. Los salarios tan bajos en nuestro país, por ejemplo, aunque están constituidos legalmente, no dejan de atentar contra la posibilidad de las familias para tener acceso a las bondades que tanto pregonan los sacerdotes del neoliberalismo. Que se pretenda que con seis mil pesos una familia puede “hacer milagros” y solventar todos sus gastos, resulta risible cuando esa cantidad ni siquiera equivale al salario mínimo dispuesto para la clase trabajadora⁵.

Por si fuera poco, los índices de desempleo no sólo en América, sino en muchos países de Europa, deja entrever un grave problema estructural que necesariamente tiene que pasar por una revisión profunda en la que los beneficiados no sean las clases más privilegiadas, tal como ha sucedido hasta ahora. Asimismo, la desregulación del trabajo a través del llamado outsourcing, permite que entremos a una nueva forma de explotación laboral que conduce, sobre todo para los más jóvenes y dadas las dificultades para conseguir empleo, a condiciones laborales precarias y que parecían hace mucho rebasadas, condiciones por las que resulta absurdo que cualquier presidente en cualquier país se jacte de haber creado miles de empleos, cuando las condiciones de todos ellos apenas permitirían sobrevivir a una persona, ya no a una familia. Por todo esto, es necesario tener siempre en cuenta la posibilidad de una radical transformación del sistema; lo repetimos, se trata de una cuestión pragmática en la que es imperativo erradicar, antes de hacer cualquier otra cosa, la miseria material en la que se halla más de la mitad de la población, al menos en México.

⁵ Nos referimos al comentario que hizo el secretario de hacienda durante el sexenio de Felipe Calderón, Ernesto Cordero (Ordaz, 2011). En contraste, en una nota del periódico *El Universal* del año 2017, Migueles explica que, para cubrir sus necesidades básicas, una familia necesita al menos un ingreso mensual de 11 mil 146 pesos

1.1 La general precarización del trabajo

La historia nos enseña que no hay comunidad sin trabajo, mismo que se ha manifestado de las más diversas formas: desde la recolección y la caza entre los primeros grupos de seres humanos, hasta las actuales formas de administrarlo, y que implican una más rigurosa y racionalizada división. Asimismo, el imaginario colectivo ha sido dominado por la idea de que en algún momento el hombre tendría a su disposición un sistema en el que otros le ahorrarían esa necesidad para él poder disfrutar solamente de los beneficios. En la *polis* griega esos otros eran los esclavos. En la modernidad, lo representa la utopía de un mundo tecnológico que nos libraría de las cadenas del trabajo, idea que sigue vigente a través de algunos libros y películas (Rifkin, 1996). Pero de un modo u otro, no se ha podido alcanzar la añorada libertad y son muchos los factores que influyen en ello. De hecho, Jeremy Rifkin, en su célebre y discutido ensayo *El fin del trabajo*, expone que una de las principales razones de esa imposibilidad es, paradójicamente, la tecnología.

Según este economista, “para algunas personas, en particular para científicos, ingenieros y empresarios, un mundo sin trabajo señalará el inicio de una nueva era en la historia, era en la que el ser humano quedará librado a la larga de una vida de duros esfuerzos y de tareas mentales repetitivas” (p. 33). Pero en lugar de ello, la entrada de la tecnología en el mundo laboral, lo que ha hecho es mecanizar cada vez un mayor número de actividades, con la consecuente disminución de puestos de trabajo y reducción de costos para el empresario. Además, las extensas jornadas laborales impiden que éste se pueda repartir equitativamente entre más personas. Como vemos de nuevo, lejos de permitir mayor libertad, la tecnología se usa también para los fines exclusivos del mercado.

Aun así, en otro libro que también llamó la atención de la prensa internacional, *Mitos del milenio. El fin del trabajo y los nuevos profetas del apocalipsis*, de Mauricio Rojas (2004) desecha una a una las tesis de Rifkin y otros economistas europeos que pregonan la eliminación masiva de puestos de trabajo. Una de esas tesis concierne a la excesiva creación de trabajos de baja calificación y precarios, sobre todo en Estados Unidos. Este es un punto importante que no se debe pasar por alto, pues para el autor se trata de una falacia que predomina en Europa y América latina, misma que, para desmentir, ofrece datos según los cuales, en efecto, los trabajos menos calificados y peor pagados son el mínimo del total de las plazas laborales en aquél país. Pero lo realmente desconcertante del asunto es que mencione que ese mínimo es ocupado, en su gran mayoría, por latinoamericanos que van en busca del sueño que no pueden realizar en sus respectivos países. Por lo demás, Rojas tampoco desecha la idea de que es una tarea pendiente la mejora de esas plazas, considerando además que todavía el 2014 fue el mejor año en materia laboral para Norteamérica (Jiménez, 2015).

Si algo pone en evidencia los datos ofrecidos por Mauricio Rojas, es precisamente que el nivel salarial y laboral de América latina sigue estando por debajo de los estándares internacionales. Pero limitémonos a México. Como se ha mencionado, el gobierno ha tenido a bien celebrar la elevada creación de empleos, hecho que tampoco se puede desmentir, no obstante la contradicción entre número de puestos de trabajo y el nivel salarial de los mismos⁶. Pero es este el punto que más preocupa a muchos analistas. Apenas a finales del año 2017, la CEPAL informó que el nivel salarial en México fue uno de los únicos dos que disminuyeron en toda América Latina (Martínez, 2018). No obstante lo cual, “la desocupación en México se ubicó como la cuarta, de 34 miembros [de la OCDE],

⁶La primera cara de esa contradicción tiene como indicador el número de afiliados al IMSS, que hasta 2014 siguió en aumento, lo cual representa también el crecimiento del sector formal. Pero la otra cara se refleja en los niveles salariales de la mayoría de esa población, que siguen siendo muy bajos (Rosales, 2014).

con el umbral más bajo, sólo por arriba de Islandia (4.6%), Japón (3.5%) y Corea (3.4%)” (Notimex, 2018). Como podemos notar, entonces, tampoco el desempleo parece ser un problema en México, no tanto como lo son las condiciones de los existentes.

El asunto es que al precarizar los salarios así como las condiciones generales de los trabajos, se afectan también a los medios de subsistencia de los ciudadanos, siendo esto un problema generado principalmente por las políticas del mercado laboral que han sido impuestas en el país. El aparato ideológico proyectado por algunos economistas pretende hacer menos que el salario “es trabajo impago, no caridad”, según lo escrito en un reporte de la UNAM que indica que para 2014 el poder adquisitivo se había reducido en un 78.66% (Centro de Análisis Multidisciplinario, 2014); mientras que para el 2016 a esa reducción se le había sumado otro 11.11% (Centro de Análisis Multidisciplinario, 2016). Y es que, cómo obtenemos los medios de subsistencia en una sociedad industrial sino es a través del trabajo; pero precisamente éste el que se ha visto modificado con todas esas políticas amistosas frente al mercado. *Precariedad laboral* es el término que acuñó la Organización Internacional del Trabajo (OIT) a partir de 1974 para pensar las nuevas condiciones de emergencia de las actividades laborales y las relaciones entre patrones y la clase trabajadora, “y era definido por la inestabilidad en el puesto de trabajo, ya sea por la inexistencia de contrato, o por contratos por tiempo determinado” (Barattini, 2009, p. 17).

Es precisamente en la década de los setenta cuando el Estado de bienestar, implantado principalmente en países de Europa y cuyos pilares constituyeron los modelos económicos de países de América Latina, comienza a decaer para ser reemplazado por el modelo neoliberal del que hasta ahora hemos hablado. No hay que olvidar que el Estado de bienestar es un resultado de la posguerra que buscaba, entre otras cosas, “el desarrollo de sistemas de seguridad social sostenido con los aportes de empresarios y trabajadores, y en la

transferencia vía sistema impositivo de recursos a los sectores más pobres de la población” (Coraggio, 2003, p. 68). En suma, el desarrollo económico estaba supeditado a las necesidades de la ciudadanía e iba más allá de una mera política asistencialista que lo único que hace con sus programas sociales es brindar apenas lo justo para una sobrevivencia biológica, tal como sucede con la economía neoliberal.

En ese contexto, como algunos autores proponen, es todavía posible hablar de una sociedad salarial, la cual se caracteriza por garantizar una relativa seguridad a las personas sujetas a ese sistema, entre otras cosas, al permitirles contar con un ingreso estable y las prestaciones sociales que éste conlleva; además, le permite a su beneficiario disfrutar de vacaciones, jubilación, esparcimiento, con lo que “la sociedad salarial logra articular, de este modo, trabajo y protección, trabajo y seguridad relativa” (Castel, 2005; citado en: Reta, Toler y Bardelli, 2007, p. 38). Por lo tanto, el proceso de la degradación de la sociedad salarial implica enormes costos que difícilmente pueden ser tramitados económicamente, desembocando en un perfil social al que Castel denomina *supernumerario*, y que define “a quienes se [encuentran] en situación de inutilidad social, no integrables, que ni siquiera son explotados en el sentido habitual del término” (ibíd., p. 38). “En definitiva, hay instancias de creación de empleo que por su calidad de precarios deben ser considerados sólo una instancia del desempleo” (ibíd., p. 42). Esto implica que mucha de la gente que estadísticamente el Estado cuenta para inflar las cifras de empleos supuestamente creados, se trata en realidad de gente que, dadas las condiciones laborales en las que se encuentra, es, en sentido estricto, desocupada.

En América Latina, fue también en la década de los setenta y ochenta cuando comenzó la implementación generalizada del modelo neoliberal asistencialista. Contradictoriamente, toda la región es la que más hincapié ha hecho en la elaboración de convenios en la búsqueda de regular las condiciones

laborales, no obstante lo cual, es al mismo tiempo la zona cuya calidad de los empleos se encuentra más deteriorada (Bensusán, 2009). Esto se debe, en gran medida, a que se permite la sistemática violación de los derechos de los trabajadores, a la implementación de la llamada flexibilización del trabajo, así como a la ineficacia por parte de las autoridades para hacer frente a las consecuencias adversas de las nuevas modalidades de las relaciones laborales. En este sentido, es interesante observar cómo apoyados en un interés exclusivamente numérico en la creación de empleos, los promotores de las legislaciones laborales, precarizan y reducen al máximo las prestaciones de los ya creados, con lo que se agrava la situación de los grupos vulnerables en un círculo vicioso que atenta contra su poder de ingreso y contra las olas emergentes de jóvenes que se preparan para enlistarse en las filas del (des)empleo. Las transformaciones que ha tenido el trabajo a lo largo de las últimas tres décadas, las enumera y describe perfectamente Neffa (citado en Pereira, 2008), a quien reproducimos en extenso:

Como resultado de las transformaciones significativas en los países dotados de una industrialización intermedia, el mundo del trabajo vivió múltiples procesos: de un lado, se verificó una *desproletarización* del trabajo industrial, fabril, en los países del capitalismo avanzado. En otras palabras, hubo una disminución de la clase obrera industrial tradicional. Pero, de otro lado, paralelamente, ocurrió una significativa *subproletarización* del trabajo, consecuencia de las formas diversas del trabajo parcial, precario, tercerizado, subcontratado, vinculado a la economía informal, al sector de servicios, etc. Se comprobó, entonces, una significativa *heterogeneización, complejización y fragmentación del trabajo*. (...) En los países del capitalismo avanzado, la década del 80 presencia profundas transformaciones en el mundo del trabajo, en sus formas de inserción en la estructura productiva, en las formas de representación sindical y política. (...) Década de gran salto tecnológico, la automatización y las grandes transformaciones organizacionales invadieron el universo fabril, insertándose y desarrollándose en las relaciones de trabajo y de producción de capital. (...) Emergen nuevos procesos de trabajo,

donde el cronómetro y la producción en serie son sustituidos por la flexibilización de la producción, por nuevos patrones de búsqueda de productividad, por nuevas formas de adecuación de la producción a la lógica del mercado. Se ensayan modalidades de desconcentración industrial, se procuran patrones de gestión de la fuerza de trabajo, de los cuales los procesos de “calidad total” son expresiones visibles, no sólo en el mundo japonés sino también en varios países del capitalismo avanzado y del Tercer Mundo industrializado. (pp. 86 y 87).

La justificación para la extensión de la cita es su capacidad sintética para mostrar los principales cambios a los que se ha visto sometido el trabajo. Aunque el autor hace especial hincapié en las naciones desarrolladas industrialmente, es también el proceso al que se ven acotadas las relaciones laborales en América Latina. Asimismo, en algunos de los conceptos que Neffa enumera, se evidencia al mismo tiempo la convergencia de factores sociales con psicológicos, que es la que permite la legitimación social de las políticas aplicadas sin consenso nacional, desde arriba hacia abajo. De este modo, los nuevos “patrones de gestión de la fuerza de trabajo”, por ejemplo, implican lo que Habermas (1984) denomina ideologías legitimadoras del dominio, esto es, mecanismos a través de los cuales los trabajadores entran en colusión con el sistema, creyendo ser suyas las demandas que en realidad pertenecen a éste. Llega un punto en el que “el capital ya no necesita métodos coercitivos para ejercer su dominio, ya que puede lograr el control a través de la internalización de un individualismo competitivo que, en definitiva, es más eficaz para conseguir la adhesión a la empresa. La competencia existente en el mercado exterior se internaliza bajo la forma de una ideología individualista y competitiva, que se refuerza aún más en la producción” (Barrios, 2008, P. 72). Las repercusiones no solamente son a nivel económico, pues necesariamente la forma que cobra la vida material de las personas, incide subjetivamente.

Por otra parte, Paulina Chávez (2001), propone que el concepto de flexibilización no es más que un eufemismo ideológico que oculta la precarización de las condiciones del trabajo. Ese concepto surgió, al igual que todos los rostros ocultos del mercado, con la caída del Estado de bienestar, de la cual hemos ya hablado y, del mismo modo, representa una forma de poner a los trabajadores al servicio del capital. Las consecuencias económicas son claras, pues con el estado de bienestar, lo importante era más el desarrollo humano y la recuperación material y moral en la que habían dejado a Europa dos guerras mundiales, pero fue en la década de los setenta cuando la mayoría de los países industrializados comenzaron a presentar un serio problema de desempleo que indicaba algo más que una simple coyuntura pasajera, por lo que era necesario replantearse una reestructura económica. Y fue el modelo neoliberal el que dio lugar a “una política social asistencialista que otorga beneficios sociales que resultan mínimos en relación con las necesidades insatisfechas, focalizando en los sectores más pobres, con la perspectivas de reincorporarlos al mercado, que es visto como el *sistema ideal de asignación y acceso a recursos*”⁷ (Coraggio, 2003, p. 62).

Es la última frase de la cita anterior la que marca el cambio en la forma de relacionarse los individuos con el sector público y privado porque, a partir de ese momento, el trabajo pasa a ser considerado el único medio a través del cual se puede obtener un lugar en la sociedad, y de allí también que las políticas sociales sean apenas suficientes para las necesidades más básicas. La solución no es ahora garantizar una renta mínima y seguridad social a todos los ciudadanos, sino crear la suficiente cantidad de empleos para que todos tengan acceso a uno; el problema es el que ya hemos mencionado, a saber, que en el intento de crear empleos se recurre a las más diversas formas de estiramiento o *flexibilización*, tales como las jornadas a tiempo parcial, trabajo a destajo, subcontratado, etc., mismas que, aunque permiten a mayor cantidad de personas tener acceso a un empleo, éste estrictamente se inscribe en el ámbito del desempleo, y agravan la

⁷ Cursivas nuestras

pobreza adquisitiva y salarial de los trabajadores, con lo que la *heterogeneización* y *complejización* del trabajo se añade a los agravantes, pues se vuelve necesario que se integren a la fuerza productiva mujeres, niños y ancianos, en las mismas o hasta peores condiciones (Román, 2005; Ricardo, 2000).

Psicológica y afectivamente hay también efectos al sujetarnos a estas nuevas prácticas del mercado laboral. En su libro *Historia y conciencia de clase* (1975), George Lukács define la *cosificación* como el proceso a través del cual el proletariado entra en un proceso de alianza con el capital y de pérdida de conciencia de clase; la empresa logra este objetivo, en parte, a través de la burocratización y subdivisiones del trabajo de acuerdo a categoría, salario, puesto, estudios, etc., por la que si llega a haber conflictos, los hay únicamente dentro de la empresa entre los mismos trabajadores y, de ese modo, ella permanece intacta (Barrios, 2008b). Y esta feroz lucha competitiva, aunada a la flexibilización, muy probablemente crea un estado de tensión subjetivo que mantiene a los trabajadores en colusión con el capital y que, además, genera hacia él pasividad, involucramiento, cooperación, dado lo fácil que se vuelve perder un puesto de trabajo bajo condiciones de flexibilización; por otra parte, la empresa utiliza diversas formas para convencer a los trabajadores de que son una gran familia y tienen que trabajar juntos. De allí que, a pesar de la precarización que se da en todas las áreas del mercado laboral, parece no existir conflicto alguno entre la clase trabajadora y el capital.

En suma, éstas son algunas de las características del mercado laboral a las que se enfrenta cualquier persona que esté por hacer su inserción en él, y todos aquéllos que ya se han hecho un lugar. Ante un panorama como éste, es de vital importancia poner atención no sólo en las nuevas formas de legislación laboral que se están implantando en nuestro país, sino también en cómo se verá implicada la subjetividad en tanto producto y productora de condiciones de existencia, es decir, si realmente es tan agresivo como parece el sistema

capitalista tal como lo conocemos, hace mucho que habría desaparecido; no deja de ser sorprendente que millones de desesperados no puedan con el supuesto puñado de personas en el poder político-económico, cuestión que incluso hace más de dos siglos se preguntaba alguien como Max Stirner (2003). O también las reflexiones de Etienne de la Boétie quien, en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o contra uno* (2015), expone una tesis bastante similar a la de Stirner al afirmar que si bien la libertad es la tendencia natural del cualquier ser humano, no deja de sorprender que sintamos una enfermiza atracción a someternos a otros o, peor aún, a uno mismo, como es el caso de la internalización del deber que el trabajador siente ante la empresa.

Por supuesto, no hay que olvidar la amplia y categórica respuesta que a Stirner dieron Marx y Engels, y que se podría extender a Etienne. En su crítica, ellos afirman que la rebelión contra el tirano rebasa alguna condición subjetiva o la simple voluntad, para inscribirla en el ámbito del curso material de la historia. Pero esto no deja de lado que, al tiempo que determinada subjetividad se implica en la creación y mantenimiento de un sistema, sea también éste el que catalice la producción/creación de nuevas subjetividades.

1.2 Contexto socioeconómico de México

Si México no está lejos de las condiciones que en párrafos anteriores hemos expuesto a propósito de las políticas económicas neoliberales y sus consecuencias en el mercado laboral, vale la pena dar un vistazo a su desarrollo socio económico. Este país es uno de tantos, si no el único, que ha seguido hasta ahora a pie juntillas todas y cada una de las recomendaciones que ha recibido por parte de FMI y del Banco Mundial (Merchand, 2014).

Estos organismos, como representantes y vigías del desarrollo económico mundial, procuran garantizar que nada obstaculice el mismo, para cuyos efectos

recomiendan políticas de bienes y servicios que, lejos de atender las necesidades de la ciudadanía (a través de subsidios, por ejemplo), se busca que reflejen los costos reales para la economía. Es nuevamente aquélla necesidad de anteponer la idolatría económica al bienestar social. Pero, lo contradictorio es que

La política neoliberal no ha establecido un compromiso real ni siquiera con el crecimiento económico, y mucho menos con el bienestar de la población, puesto que la primacía está en la estabilidad económica por medio de una política altamente restrictiva, que no trata de compensar los efectos de la relación internacional sobre la economía local, ni las distorsiones de la estructura oligopólica promovida por las grandes empresas domésticas y transnacionales. La apertura comercial indiscriminada y la ausencia de una política industrial de largo plazo alrededor de la creación de un núcleo endógeno de crecimiento, ha llevado al cierre de miles de empresas y al desempleo. En los hechos la política neoliberal ha efectuado un compromiso con la especulación financiera que desvía recursos de la inversión productiva, despoja a los medianos y pequeños ahorradores de los frutos de una vida de trabajo y merma la soberanía de la moneda local al quedar indefensa frente a los movimientos del capital especulativo internacional (Soria, 1996, p. 24).

A través de un proceso que se extiende desde hace tres décadas, México se ha tenido que sujetar a los intereses internacionales y ha formado parte del proceso globalizador, el cual, según sus promotores, significa “el surgimiento de una nueva era de riqueza y de crecimiento con oportunidades para nuevos actores, para los hasta ahora perdedores y también para los pequeños países” (Bodemer, 1998, p. 55). Para muchos, esa definición no es sólo difícil de cumplir sino contraria a los verdaderos intereses de la globalización, según los cuales ésta no es más que una nueva forma de colonización, un sistema que legitima el saqueo sistemático del tercer mundo por los países ricos (Barajas, 2002; García y Pulgar, 2010). Nuevamente, el soporte ideológico de la globalización es el

neoliberalismo, con su promoción del libre comercio y la hegemonía del mercado, y cuyas prácticas tienden a profundizar los rezagos y desequilibrios sociales.

Al hacer campaña como candidato a la presidencia de la república, Felipe Calderón pretendió hacer suyo el tema del empleo, principalmente para jóvenes. Prometió la creación de un millón de ellos por año, a pesar de lo cual, semanas después de su último informe de gobierno, se mostró optimista al anunciar la creación de apenas poco más de dos millones de empleos en todo el sexenio, atribuyendo el hecho a la crisis económica internacional⁸. Aun así, puntualizó que el esfuerzo por mejorar los trabajos y las fuentes de ingreso de los mexicanos estaba dando resultado. Se ufano, además, de que con la creación de todas las nuevas plazas, el Instituto Mexicano del Seguro Social alcanzaba por primera vez en su historia los 16 millones de trabajadores afiliados (Román, 2012).

Dicho esto, hemos de anotar que hay una grave contradicción en este tipo de informes, misma que ya hemos acotado en párrafos anteriores, a saber, la distancia existente entre la cantidad de empleos creados y el poder adquisitivo y salarial de los trabajadores. Es lo que hemos calificado como una necesidad de justificar únicamente a través de los números la supuesta efectividad de las políticas gubernamentales. Así, si recurrimos a las estadísticas del IMSS, cualquiera podría dejarse llevar por la euforia ante el aumento de registro de personas ante dicha institución, pues al mismo tiempo, ello implica el crecimiento de la población activa laboralmente. No obstante el engaño reside precisamente en la forma como se crean esos “miles de empleos”, esto es, con base en un fuerte estiramiento del valor del trabajo, en otras palabras, el salario. José Luis Coraggio lo explica sin ambages:

⁸ Pese a que han pasado casi 6 años desde que concluyó el mandato de Calderón, preferimos retomar todavía éste pues ya podemos tener un balance certero de su gestión. No así en el caso de la administración de Peña Nieto, aún no concluida.

Es curioso que haya tan pocos estudios sobre el precio de mercado del trabajo (el salario), una variable fundamental en todo estudio económico, incluso para los estándares del paradigma neoclásico que hoy domina en la jerga oficial, para el cual el concepto de oferta y demanda de trabajo o de cualquier otro bien no tiene sentido si no se especifica el precio o precios a los cuales se mide o piensa. Justamente, lo que pasa con el salario (junto con la precariedad de los ingresos) es posiblemente la principal explicación de la creciente tasa de participación en el mercado de trabajo. En efecto, al bajar el precio de un bien se supone que la oferta debe bajar también, produciendo esas estéticas curvas de pendiente positiva (...). Pero cuando hablamos de un precio que es a la vez la principal categoría de ingreso de un sector productivo que tiene como único recurso la oferta de ese recurso (trabajo), es de esperar que se esté dispuesto a trabajar más por menos salario por unidad de tiempo, para maximizar el ingreso, del cual a su vez dependen las condiciones de vida en una sociedad de mercado (Op. cit., p. 144).

Este es uno de los principales problemas a los que se enfrenta el mercado laboral en México y que no han sabido ser solucionados por las autoridades correspondientes. Por el contrario, se siguen promoviendo reformas en las que, aunque en la misma lógica permitirían la creación de más plazas de trabajo, se pasa de largo las condiciones por las que estarán marcados. Así, el hecho de que en la reforma laboral aprobada en 2012 se incluyan la regularización del *outsourcing*, el pago por hora, los contratos de prueba y de capacitación inicial, implicó la creencia de que eso permitiría que serían más personas con acceso a oportunidades de trabajo, pero a costa de las medidas de protección estatales que daban un mínimo de seguridad laboral. Y aun así, para finales de 2013 el secretario del Trabajo y Previsión Social anunciaba que dicha reforma había fracasado, pues no se veía el crecimiento prometido ni para trabajadores ni empresarios (Martínez, 2016). Pero ello no impidió que se buscaran nuevos caminos, de nuevo, a favor del mercado, liberando a los patrones de obligaciones para con el trabajador (Muñoz, 2014).

En otro ámbito, es también notable la clara contradicción en la que se halla el mercado de trabajo en nuestro país. Por un lado, es verdad que sigue existiendo una regulación laboral que data de hace varias décadas, y que permite garantizar los derechos conquistados por los trabajadores, pero esta legislación está desfasada con respecto a las nuevas demandas por parte del empresariado y del mercado mundial, lo cual lleva a que en un intento de contrarrestar los efectos adversos que en la economía tienen dichas políticas, se apele a una flexibilidad *de facto* solapada por el mismo Estado y que permite a los empresarios hacer cambios económicos, sociales y del aparato productivo (Ibarra, González y Cervantes, 2010).

1.3. Los jóvenes y el trabajo: entre lo deseado y lo posible

Por lo visto, y atendiendo las estadísticas, el desempleo no es un problema en el país, pero también es cierto que éste, sea poco o mucho, afecta en su gran mayoría a los jóvenes, y de entre éstos, a quienes tienen más grados académicos. Por ejemplo, *Jóvenes presentan la tasa más elevada de desempleo en México* (NOTIMEX, 2018), es el título de la nota en uno de los periódicos de mayor circulación en el país, según la cual para 2018 el desempleo juvenil se situó en el “5.8%, casi el doble del nivel nacional (3.1%) durante el primer trimestre de 2018”. Como ésta, es común leer noticias periodísticas sobre el desempleo sobre todo en jóvenes profesionistas. Pero quizá las que más abundan son aquellas que señalan las paupérrimas condiciones de los puestos de trabajo y que despiertan distintas voces que abogan para que mejore esta situación, así como por la garantía de los medios necesarios de subsistencia para la población más desfavorecida. Tenemos como ejemplo el estudio que realizó la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), según el cual los mexicanos son quienes tienen las jornadas más largas de trabajo en una lista de 29 países, habiendo algunos en los que incluso se llega a laborar como máximo durante cuatro horas con un estado de bienestar mucho más alto (Sin Embargo, 2016). Esta situación nos hace

pensar que si bien debido al efecto globalizante las condiciones económicas y sociales tendrían que integrarse de manera uniforme en la mayoría de los países, todo parece indicar que en el nuestro (y en general en cualquier país) este fenómeno tiene tanto un proceso como unas implicaciones que requieren de un estudio particular.

Según informes del Centro de Investigación Laboral y Asesoría Sindical, se está agudizando “el desempleo en el segmento de población de los jóvenes en el país, particularmente los que tienen entre 20 y 24 años y los que han adquirido mayor instrucción educativa. Además, 40 por ciento de los jóvenes que laboran no gozan de prestaciones, ya que para las nuevas generaciones los contratos colectivos, las jubilaciones, el escalafón y otros beneficios, serán cosa del pasado a las que no tendrán acceso” (Muñoz, 2011). Asimismo, las reformas laborales que han pretendido, y hasta cierto punto han logrado implantar algunos partidos políticos en nuestro país han recibido duras críticas por diversos sectores de la sociedad argumentando que atentan contra los derechos conquistados por los trabajadores. La regularización del outsourcing, la eliminación de prestaciones en muchos casos, el aumento del tiempo de vida productiva antes de poder llegar a la jubilación, son algunos de los cambios que poco a poco se irán, o en algunos casos se están, implantando en nuestro país.

Hay otro círculo vicioso que la situación mencionada hace notar con respecto a las clases más desfavorecidas. De acuerdo con Saraví, G. (2009) el trabajo es un componente clave en la integración de estas clases al proceso productivo y social en su conjunto. No obstante, nota que existe una disparidad en las experiencias de los jóvenes dependiendo de la clase social de origen. Así, este investigador cuestiona que realmente haya precariedad en las condiciones laborales. Parte del hecho de que su estudio mostró cómo es que quienes tienen acceso a estudios de nivel superior, a pesar de que sus primeras experiencias de trabajo suelen ser malas, deficientes y precarias, a largo plazo logran conseguir

plazas con condiciones muchos mejores que las que tenían al comenzar su vida laboral. Pero aclara que el acceso a la educación superior está estrechamente relacionado con la solvencia económica del medio del estudiante. En contraparte, quienes se integran a la esfera laboral desde temprana edad con el consecuente abandono de los estudios⁹, pueden llegar a encontrar trabajos relativamente bien remunerados pero que, en vista del nivel educativo, no cuentan con las relativas seguridades que tienen quienes sí completaron sus estudios. Saraví concluye que la desigualdad de origen se relaciona con las oportunidades a las que, posteriormente, tendrán acceso los jóvenes. Aunque orígenes económicos favorables o desfavorables parecen tener como destino el mismo comienzo, a saber, condiciones laborales precarias, son sólo quienes lograron concretar sus estudios quienes, a la larga, tendrán mayor acceso a condiciones laborales favorables.

Como vemos, la precariedad laboral tiene también relación con el núcleo familiar de origen, pero pueden influir otros factores como la ubicación geográfica, el tipo de empresa a la que se ingresa, ser calificado o no, etc. (Oliveira, O., 2006; Huesca, L. y Rodríguez, E. R., 2008). Asimismo, según un estudio estadístico *Perspectiva de la juventud en México*, realizado por el INJUVE (2008), hay un fuerte desequilibrio entre oferta y demanda en el ámbito laboral, pues tan sólo 60% de los mexicanos jóvenes cuenta con algún tipo de contrato laboral además de que la misma cantidad apenas llega a ganar de 1 a 3 salarios mínimos.

⁹ En general, la razón por la que abandonan los estudios estos jóvenes es la falta de recursos del medio en el que habitan. El querer aportar al gasto familiar así como obtener una relativa independencia, son algunos de los factores que les hacen dejar la escuela. No obstante, algo importante que hay que recalcar es que, en su mayoría, los jóvenes deciden por su propia cuenta dejar la escuela, pues a pesar de los pocos recursos, muchos de ellos también podrían seguir con sus estudios. El autor de esta investigación toca un tema que nosotros habíamos pasado por alto, a saber, el contacto temprano con el dinero y el trabajo, en un momento en el que aún viven en casa de sus padres y son ellos quienes, en gran medida, se hacen cargo de la manutención. Este hecho da una perspectiva diferente del dinero que ganan, “parece que es mucho”, y en algunos casos lo es, pero sin ningún tipo de seguridad laboral. Más adelante, cuando en verdad quieren dejar el núcleo familiar de origen y crear el suyo, es cuando las diferencias se hacen notar, pues el dinero “se hace poco” y las posibilidades de crecimiento son prácticamente nulas.

Para algunos la responsabilidad de este desequilibrio oscila entre el estado y el sector educativo. El hecho de que los programas curriculares en la educación superior no atiendan a las necesidades del mercado, impide que éste se tome en serio a los nuevos profesionistas que egresan cada año. Ante el riesgo de que no sean lo suficientemente competentes, las empresas prefieren mantener un bajo perfil en los puestos que permita desechar a sus ocupantes cuando sea necesario. Es decir, “se han planteado diversas conjeturas sobre el papel que le corresponde a la educación superior en este escenario. En visiones contrapuestas, hay quienes la asumen como responsable, por estar desfasada de los nuevos requerimientos del mercado de trabajo; y en el otro extremo, hay quienes la eximen para atribuir culpabilidad a otros ámbitos, sea el económico o el político, por ejemplo” (Márquez, 2011, p. 170). Como sea, el acento sigue puesto en la productividad y la maximización de las utilidades sin importar ningún aspecto ético. Sin considerar que hay cada vez más personas con estudios y menos puestos de trabajo para absorberlas (Burgos, B. y López, K., 2010).

Las dificultades a las que se enfrenta actualmente la juventud son muchas, pues se trata de las primeras generaciones que no conocerán todos los beneficios de los que gozaron sus padres: prestaciones, altos salarios, seguridad social, vivienda, vacaciones, etc. Es una era que tiene que apostar por la seducción subjetiva de los nuevos trabajadores. En este sentido, todas estas prácticas del mercado laboral tienen que ir necesariamente de la mano de la emergencia de nuevas subjetividades así como de su seducción. Por otra parte, esto es algo que siempre ha sido así en la historia humana, que no es otra cosa que la historia de su producción. Así, no será casual que para muchos, las nuevas modalidades de trabajo serán vistas como la promesa, por ejemplo, de mayor libertad y dinamismo en un mundo vertiginoso y que cambia a pasos agigantados. Pero, por otro lado, también es cierto que el peso de las nuevas incertidumbres que serán creadas, tampoco dejará de incidir negativamente en las subjetividades, entendiendo por ésta las narrativas con las que cada uno da sentido a su vida, y que pasan por el

tamiz de los otros. Pero antes de llegar a este importante tema, hagamos una revisión del concepto de trabajo, enfocándonos principalmente en los autores que reconocen su legado en la teoría social crítica y ésta en Marx, quien fue el primero en reconocer el trabajo como categoría teórica, científica y filosófica.

2. EL TRABAJO: CONCEPTOS Y PRÁCTICAS

En el capítulo anterior fueron descritas algunas de las políticas económicas y sociales por las que se rigen muchos países en materia laboral, México incluido. Lo allí expuesto muestra que gran parte de esas condiciones atentan contra el bienestar de la sociedad, a la vez que suelen ser los jóvenes los más perjudicados. Asimismo, en virtud de que son éstos quienes se encaran por primera vez a la formalidad del trabajo, los jóvenes parecen tener un panorama poco prometedor en lo que a oportunidades se refiere (Martínez, 2018).

¿Cuáles pueden ser los efectos de esta extrema precarización laboral? En esta pregunta también insiste la idea de que el trabajo tiene un papel importante en la sociedad. Y, en efecto, como lo exponen autores que más adelante mencionaremos, el trabajo tiene su importancia para la subjetividad o, al menos, es ése el que le ha asignado la sociedad en conjunto. Por lo tanto, haremos una exposición de la forma como el trabajo ha sido concebido, así como de las concepciones del trabajo en la actualidad y su incidencia en la conformación de subjetividades. A esos temas estarán dedicados estos siguientes apartados.

Hemos mencionado ya que el principal marco para esa tarea serán los planteamientos de teóricos que se reconocen herederos de los estudios iniciados por Marx. Por ello es necesario retomar lo dicho por este autor cuya vigencia sigue siendo imprescindible para comprender el mundo contemporáneo. Así, nuestra primera enunciación en cuanto al trabajo es que éste ha consistido, para las sociedades en general (aunque Marx no lo reducirá a eso), en las actividades productivas que han posibilitado la supervivencia en el curso de la historia humana. En este sentido, el trabajo es la unidad básica del ordenamiento social, es por ella y a través de ella que cada individuo logra crear y sostener un lugar en su mundo. En *La ideología alemana*, Marx y Engels dicen lo siguiente:

la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, “para hacer historia”, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma y no cabe duda de que éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida los hombres (p.28).

Desde esta perspectiva, la primera condición de posibilidad de la historia es la sobrevivencia física, y el hecho de que de un modo u otro el hombre ha tenido que producir los medios para sostenerla. Es precisamente por esto que el método de investigación que Marx denominó *materialismo histórico* implica discernir lo que constituye la base de la sociedad, a saber, el modo como producen y actúan materialmente los hombres. Y Marx recalca que este modo no es la idea que pueda hacerse cualquiera, sino que consiste en el conjunto de relaciones tal y como realmente son. De allí la importancia de analizar e incluso describir el conjunto operativo de las fuerzas productivas, “pues la historia de la humanidad es al mismo tiempo la historia de la industria y el intercambio, en suma, es la historia de la sociedad civil, que abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase” (Op. cit., p 218).

Sólo de este modo será posible comprender también cómo es que esas relaciones engarzan con la subjetividad o los modos de ser en que se presenta la producción subjetiva, siempre desde su dimensión colectiva¹⁰, sus ideas y las Instituciones. Es en su *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía*

¹⁰ En el siguiente capítulo se expondrá con mayor detalle lo que aquí se entiende por subjetividad. Pero con miras a la comprensión, hemos de adelantar que la definimos como la dialéctica presente en toda narrativa identitaria: la individualidad vs. La sociedad, una relación en la que sus dos elementos son irreductibles uno al otro y, por el contrario, *crean* modos particulares de presentarse ante el mundo.

Política donde Marx lanza su afirmación clave y ya muy conocida: “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1980, p. 5); con la cual pretender afirmar, refiriéndose a los deseos de acumulación propios del capitalismo, que éstos no son el motor último de la economía, sino que es ésta o los modos de producción los que determinan nuestros pensamientos y deseos (Fromm, 1962). Y aunque con esto parece que la determinación es unilateral: del modo de producción hacia la conciencia, Marx también aclara que son los mismos hombres quienes crean esas relaciones productivas, por lo que en última instancia, los hombres son creadores y actores de su propia historia, agentes y pasivos. Que le dé el peso a la vida material no implica olvidar que ésta es también una creación nuestra.

Evidentemente en todo este proceso el trabajo es el factor clave, pues es nada menos que la puesta en acto de las fuerzas productivas. Es en el trabajo en donde mejor se podrán percibir las tensiones inherentes a la dialéctica entre el individuo y la sociedad, entre los deseos y pensamientos particulares y el modo de producción. Y esto es así por el simple hecho de que la manifestación más tangible de éste es el trabajo, ya que es el efecto de las relaciones productivas que más está a nuestro alcance y que, al mismo tiempo, representa el sitio en donde el hombre se puede desplegar activamente.

Ahora bien, retratar un perfil del trabajo es una tarea difícil si consideramos que ha sido modificado en cada fase histórica, en consonancia con los adelantos económicos y tecnológicos (Román, 2005), mismos que de una u otra forma alteran las relaciones que integran en cada época las actividades sociales. Aunado a ello, tampoco podemos pasar por alto el hecho de que la concepción que determinada sociedad tenga del trabajo, es también una respuesta, legitimación o efecto de esas relaciones, como ya lo señaló Marx al criticar a

autores que creían que el trabajo es *en sí mismo* tal como lo conocían en su contexto.

De acuerdo con Noguera (2002), es precisamente Marx quien inicia la tradición en la que la conceptualización del trabajo adquirirá los rasgos de los que hasta entonces había carecido y de los que, según el mismo autor, aun hoy adolecen muchos debates sobre la misma. En su análisis es posible señalar algo importante: casi todas las concepciones teóricas sobre el trabajo tienen como referente el modo en que éste se lleva a cabo en la sociedad del teórico. Y no podía ser de otro modo: recordemos que las relaciones efectivas son el germen de las ideas. Pero lo que Marx impugna al respecto, y que Noguera recalca, es la pretensión de que ese modo particular de relacionarse, de trabajar, conduzca a los teóricos a usarlo como pretexto para darle un valor en sí mismo a esa actividad (p. ej. creer que como el trabajo era una actividad propia de los esclavos, de ello se sigue que aquél es *necesariamente* malo). Por el contrario, Marx parte primero de la comprensión y la crítica de las fuerzas en juego en las relaciones laborales para después reconocer que el trabajo siempre puede ser de otro modo. Además, es justamente porque el trabajo no tiene un valor en sí mismo, piensa Marx, que puede hacer una defensa de él si le atribuye otros sentidos, hecho que le valdrá reproches de autores como Habermas y Arendt, para quienes lo único que Marx habría hecho es transformar la sociedad en un inmenso organismo laborante.

Además, todo esto es comprensible si pensamos que una de las principales preocupaciones del filósofo alemán era el vínculo que pudiese haber entre el trabajo y la libertad humana; es decir, reconoció el modo particular en que se efectúa el trabajo en su contexto (y lo criticó), pero de igual forma lo trasciende para hacer de él un camino, entre otros, hacia la libertad; y por supuesto, este tema también es un resultado de las condiciones materiales, pues, ¿por qué alguien habría de pensar en la posibilidad de que el trabajo pudiese significar libertad para el hombre? Pues quizá quien ve que, por el contrario, el trabajo sólo

ha enajenado al hombre y le ha quitado la oportunidad de realizarse potencialmente.

Noguera, en su brillante ensayo *El concepto del trabajo y la teoría social crítica*, discierne una particular concepción del trabajo para Marx que, aunque incompleta, no ha dejado de estar presente en otros autores. Allí propone “tres ejes conceptuales adicionales al ya tradicional de «valorización vs. desprecio» del trabajo: concepto amplio frente a concepto reducido, productivismo frente a anti productivismo, y centralidad normativa frente a no centralidad del trabajo” (p. 141). Así, para Marx el trabajo será valorado como un posible camino hacia la libertad y la realización; pero las condiciones para ello son: 1) que el trabajo es un campo amplio que abarca desde las prácticas manuales y más básicas para la sobrevivencia como aquellas que no se subordinan a ésta: las artes, la ciencia, la política, etc.; 2) que el trabajo tampoco debe estar subordinado a la producción, es decir, que no se debe suponer que trabajar es una práctica exclusivamente económica y que a ella deberían estar sujetas todas las actividades humanas, que fue lo que sucedió con la revolución Rusa al crear una *sociedad de laborantes*, como la llamó Hannah Arendt (2006), quien además critica a Marx como si él hubiese sido el autor intelectual de ese tipo de sociedad; por último, 3) el trabajo debería perder su condición central. Por supuesto, no se refiere a la centralidad para la sobrevivencia, pues es claro que sin trabajo cualquier sociedad se vendría abajo. Aquí Marx, según Noguera, se refiere a la *centralidad social y cultural*, con lo cual quiere decir que trabajar no debería ser la condición única que regulase nuestras actividades e instituciones, como terminó sucediendo tras la instauración de la *sociedad salarial* (Castel, 1997).

Como vemos, hay que distinguir entre el análisis que hace Marx del trabajo en el capitalismo, del que propone como una respuesta a éste. No tenerlo claro puede conducir a equívocos como en el que cayó Hannah Arendt, quien nunca deja de utilizar un concepto reducido del trabajo, acotado al del obrero y/o

empleado de la burocracia. Lo cual explica su sorpresa ante la revalorización que Marx hiciera del trabajo. Además esto nos permitirá entender que si el trabajo hoy es generalmente tan despreciado, se debe a un largo proceso histórico de explotación que habrá que exponer. Veamos entonces cómo él, y sus colaboradores, le dieron forma a un tema tan básico pero imprescindible, y que la mayoría de los filósofos habían eludido: el *hecho* del trabajo.

2.1 El trabajo: ¿sobrevivencia?

Decíamos que para Marx el fundamento que posibilita la historia es la capacidad de sostener la propia vida: alimento, techo, vestido, etc. Ahora bien, el modo de conseguir estos no se diferenciaría del de los animales si no mediara un intercambio de fuerzas hombre-naturaleza, en el que ambos se modifican mutuamente. Así, Engels, en su ensayo *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (2008), brinda un panorama del trabajo haciendo la distinción entre hombre y el mono (que por extensión incluye a todos los demás animales). Allí, Engels dice:

¿Qué es lo que volvemos a encontrar como signo distintivo entre la manada de monos y la sociedad humana? *El trabajo*. La manada de monos se contenta con devorar los alimentos de un área determinada por las condiciones geográficas o la resistencia de las mandas vecinas. Se traslada de un lugar a otro y entabla luchas con otras manadas para conquistar nuevas zonas de alimentación, pero es incapaz de extraer de estas zonas más de lo que la Naturaleza buenamente ofrece, si exceptuamos la acción inconsciente de la manada, al abonar el suelo con sus excrementos. [...] Pero todo esto no era trabajo en el verdadero sentido de la palabra. El trabajo comienza con la elaboración de instrumentos. Los instrumentos más antiguos –si juzgamos por los restos que nos han llegado del hombre prehistórico, por el género de la vida de los pueblos más antiguos que registra la historia, así como por el de los salvajes actuales más primitivos-, son instrumentos de caza y pesca (p. 12).

A partir de este párrafo, Engels desarrolla la radical diferencia existente entre el trabajo animal y humano. Este último no sólo desarrolla las herramientas necesarias para actuar sobre la naturaleza sino que también éstas actúan sobre el ser humano. Así lo deja claro Engels cuando ejemplifica su tesis con el papel de las manos en la construcción de herramientas; según él, las múltiples formas de hacer uso de ellas, hicieron que a lo largo de miles de años las manos fueran perfeccionadas (fisiológica y operacionalmente) por ese mismo trabajo. “Así pues, la mano no es sólo el órgano del trabajo: *es también su producto*” (p. 9). A diferencia de los animales, el hombre es también el producto de su trabajo:

Lo único que pueden hacer los animales es *utilizar* la Naturaleza exterior y modificarla por el mero hecho de su presencia en ella. El hombre, en cambio, modifica la Naturaleza y la obliga así a servirle, la *domina*. Y esta es, en última instancia, la diferencia esencial que existe entre el hombre y los demás animales, diferencia que, una vez más, viene a ser efecto del trabajo. (p. 16).

Por supuesto, la naturaleza, de una u otra forma, también responde. La actividad del hombre sobre ella no puede pasar desapercibida, y sus consecuencias también le atañen, por lo que el movimiento y transformación recíproca nunca cesan. Asimismo, las consecuencias no son sólo sobre la naturaleza. Cada actividad trae consigo cambios en ella, pero también las relaciones entre los hombre se ven afectadas y, junto con el aumento de población, pueden crear nuevas formas de producción.

Notamos entonces la diferencia entre el trabajo animal y el del hombre, referido a la capacidad de éste para transformar y dominar la naturaleza, sin que por ello le deje de pasar factura ya sea en la forma de “desastres naturales” o modificando las relaciones sociales. Por el contrario, el animal simplemente hace uso del mundo tal como “le es dado”, es decir, toma lo que hay ya en él. Si acaso,

ése es su único *trabajo*. Con esto como base es que Engels define el trabajo en las etapas sucesivas de la historia.

Ya en el antiguo testamento, la cuestión del *trabajo*¹¹ adquirirá relevancia dada la significación que le será impuesta por el Dios de un pueblo cuya tradición le atribuye a la historia de la humanidad, una época en la que no tenía que hacer otra cosa además de levantar la mano para alcanzar todos los frutos de la tierra. Época dorada en la que las preocupaciones parecían reducirse al goce de la creación, mientras que la que quizá era la única *labor* que tenían, consistía en asignarle nombre a todos y cada uno de los animales presentados por Dios. Claro, no hay que olvidar que se trataba únicamente de un hombre y una mujer, por lo que se podría pensar que así las cosas resultarían mucho más fáciles; es sencillo imaginarse una tierra paradisíaca en la que se encontrarían contenidos todos los medios vegetales y animales de sustento que podamos imaginar y que, para obtenerlos, no hiciera falta otro trabajo que el de sustraer de ella y el animal un producto casi acabado para consumo humano. Además, el alimento buscado era sólo para ellos y no había alguien más que lo disputara. Las condiciones eran perfectas para una vida eterna feliz.

Una de las fuerzas de este relato es precisamente que ejemplifica la etapa del hombre que, en cierto sentido, no tenía distinción con la de cualquier animal. Al igual que éste, el hombre únicamente extraía lo que ya había en la tierra, la utilizaba, y una vez terminados los recursos de una determinada región, había que hacer un largo recorrido hasta encontrar otra en la que hubiese lo necesario para vivir. Es exactamente la misma idea recogida por Rieznik (2001) al afirmar que en la antigüedad ni siquiera se pensaba en el trabajo como tal, cual si se tratase de una actividad humana encaminada a la riqueza. Por el contrario, la mitología (griega, por ejemplo), abundaba en relatos según los cuales los frutos de la tierra eran producto de la relación entre ésta y el cielo, siendo la única actividad del

¹¹ Que aquí implica los medios a través de los cuales el hombre obtiene el sustento diario.

hombre el recogerlos. Dice Aristóteles: “la Tierra concibe por el Sol y de él queda preñada, dando a luz todos los años” (citado en Rieznik, 2001, p. 2).

Nuevamente Engels (2013), siguiendo las investigaciones del antropólogo Henry Morgan, clasifica en tres los estados prehistóricos de la cultura: estado salvaje, barbarie y civilización. El primer estado corresponde con lo que hemos dicho hasta ahora. Se caracteriza por ser la infancia del género humano, en el que las comunidades son esencialmente nómadas y la recolección es su principal fuente de alimento. “En esta etapa cabe presumir un trabajo comunal. Frente a los grandes riesgos que genera el entorno, la solidaridad humana se constituye en un instrumento de supervivencia. Que sin duda va acompañado de una división del trabajo que evidentemente aún no es asalariado” (Buen, 2001, p. 4). Notamos que en esta primera etapa el trabajo es únicamente toda aquella actividad que permite a las comunidades sobrevivir, pero, aunque Morgan distingue tres estadios en la etapa *salvaje*, es sólo en la primera de ellas en la que no hay distinción entre el trabajo humano y el animal, ya que se reduce a la simple recolección de los recursos naturales. Es la creación de la alfarería y las herramientas las que identificarán la primera distinción, pues el uso de ellas implicará también una transformación en el hombre.

La segunda etapa que distingue Morgan es la *Barbarie*, en la que la agricultura y ganadería (el *trabajo* de la tierra y de los animales), les permitirá a los grupos humanos mantenerse en un solo lugar y sobrevivir en él con relativa independencia de la época del año y el entorno. Han adquirido habilidades para poder dominar a éste.

Notemos que hasta este momento hemos tomado como referentes del trabajo aquellas actividades destinadas a la conservación de la vida. Pero esto implicaría pensar que quienes vivieron en esas épocas se ocupaba exclusivamente de conservarla, hecho que es históricamente insostenible. Eso sin

mencionar que los antiguos no contaban con una palabra como lo es la de *trabajo* para designar esas actividades. Así, bien vale la pena preguntarnos entonces cuál es la razón por la que, para nuestra cultura, al pensar en el trabajo generalmente lo asociamos con la sobrevivencia, que es decir lo que Marx llamó el reino de la necesidad, y además como una actividad *aparte* de cualesquiera sean las actividades que realicemos.

Para esto primero habremos de recurrir a una de las culturas cuyo legado a la humanidad se cuenta por creces; a saber: la griega. Ellos distinguían entre las actividades destinadas a la *polis* (propias del ciudadano libre) y aquellas dedicadas a la conservación de la vida (exclusivas de los esclavos), con lo que se defendía un cierto proyecto de ser humano. En efecto, es vital la conservación de la vida, pero no era el fin en sí sino el medio para algo más grande y *común*, a saber, la *polis* (Álvarez, 2013).

Esas actividades que constituían la principal actividad de los primeros pueblos, para los griegos eran incluso causa de desprecio. Dice Aristóteles: "En efecto, *ambos (trabajo y ocio) son necesarios, pero el ocio es preferible tanto al trabajo¹² como a su fin, hemos de investigar a qué debemos dedicar nuestro ocio... y también deben aprenderse y formar parte de la educación ciertas cosas con vistas a un ocio en la diversión...*" (Aristóteles, *Política*, VII 1337b 30 ss.). Los esclavos no tenían lugar para el ocio. Es aquí donde podemos comenzar a notar algunas de las consecuencias sociales de la transformación del trabajo; no es casual que haya sido Aristóteles quien consideró permisible la esclavitud (Buen, 2001). Asimismo, en la *República*, Platón consideraba que la actividad intelectual estaba por encima de cualquier otra, por lo que dejaba a los filósofos la tarea del gobierno mientras que *los demás* se dedicarían a actividades artesanales,

¹² Aristóteles pensaba como trabajo cualquier actividad manual, sin importar que fuere la del campesino, el artesano o el artista. En suma, cualquier actividad física subordinada a la necesidad la opone al ocio: la posibilidad de la vida contemplativa.

artísticas o del campo, pero siempre inferiores a la intelectual (ociosa). Para los griegos, entonces, había una clara distinción entre las actividades libres y aquellas sujetas a la necesidad, teniendo estas últimas un carácter humillante. Y aunque en su lengua no tenían una palabra con la cual designar todo lo que hoy englobamos con la palabra *trabajo*, sí tenían tres sustantivos para ello: *labor*, *poiesis* y *praxis*¹³ (Rieznik, 2001).

La primera hace referencia a la actividad, por ejemplo, en el campo, aquella dirigida exclusivamente a eliminar la necesidad y sometida a las inclemencias del ambiente. La *poiesis* muestra un carácter de mayor libertad, las actividades que engloban esta palabra, como el arte, no tienen ningún vínculo con la necesidad, es la trascendencia del ser, mientras que la última, *praxis*, a través del lenguaje, es la actividad propiamente humana. Es aquella que el ciudadano libre puede ejercer y manifestar en la *polis*. Si recordamos, todo el proyecto que desarrolla Platón en la *República* es el de conseguir una justicia totalmente humana, que no estuviera ligada a los caprichos de los dioses; de allí que tuviese que eliminar, por ejemplo, el arte por estar alejado, en tanto mera *mimesis*, de la verdad. Verdad del reino de las ideas; las del filósofo, por supuesto. Comienza aquí la concepción que dominará gran parte de la historia de occidente, por la cual el trabajo intelectual será opuesto a la naturaleza humillante del trabajo físico, pero esto tenía que ser así una vez que la humanidad pudo alcanzar un grado considerable de independencia con respecto a la naturaleza.

Y es hasta cierto punto extraño que, una vez alcanzada esa independencia, la *labor*, actividad propia de la necesidad y la sobrevivencia, fuese considerada pasiva en virtud de estar sometida a los ritmos del ambiente. Al contrario, la vida contemplativa propia del filósofo, pasó a ser realmente *actividad* en tanto que no estaba destinada a producir algo como tal. Nuevamente, se trata de esas

¹³ A las dos primeras, Aristóteles las engloba como "Trabajo", que es la traducción castellana del griego *Askholía*, que designa las presiones y apremios de la vida cotidiana.

consecuencias sociales que vio Engels en el proceso de transformación de la naturaleza, mismas que en este caso condujeron a la necesidad de que hubiese quienes se encargaran exclusivamente de la producción una vez creados los medios y las herramientas para ello. Serían los esclavos quienes tendrían a su cargo esa tarea. De ellos dependería la sobrevivencia de todos, pero la vivencia, la vida, correspondería exclusivamente a los ciudadanos griegos, libres.

Analizado esto podría pensarse que los llamados presocráticos se mantenían ocupados ya en el ámbito de la *poiesis*, el preludio a una vida contemplativa destinada a la trascendencia una vez que lo más básico hubo sido cubierto. Pero fueron Platón y Aristóteles quienes, al pensar la *praxis*, se preocuparon por los asuntos de la polis, de sostener la comunidad y solidaridad que la humanidad había logrado alcanzar. Ya no era imperioso sobrevivir (en gran medida para eso había esclavos), lo necesario era ahora salvaguardar el orden alcanzado. De allí el posterior desprecio que sentían los griegos por el trabajo físico. No está de más analizar los supuestos filosóficos en ese desdén hacia el trabajo.

En su libro *Corrosión del carácter*, Richard Sennet (2000) expone algunas de las consecuencias del trabajo en el nuevo capitalismo. Con base en años de investigación, el autor despliega allí los elementos que caracterizan al trabajo en el mundo contemporáneo. Dos de ellos, la *flexibilidad* y el *riesgo*, corresponden a determinadas consecuencias personales que tienen cierto interés para entender también cómo concebía Aristóteles la *Eudamonia* y el *Bios Theoretikós*.

Las dos características señaladas del mundo laboral que describe Sennet han sido ampliamente discutidas por la sociología del trabajo. Así, la flexibilidad es sólo un eufemismo para nombrar la precarización de las condiciones laborales que tiene lugar desde la década de los 80 (Chávez, 2001), mientras que el riesgo

refiere la imposibilidad de tener un mínimo de certeza ante la inestabilidad de los puestos de trabajo.

Estas características, como se ha mencionado, tienen sus propias consecuencias personales. En ese sentido, el autor pone entre paréntesis la noción de *alienación* legada por Marx, entendida como “la conciencia infelizmente disociada que revela, no obstante, las cosas como son y el lugar donde una persona está” (p. 73). En oposición a ella, el sentido de la vida cotidiana de los trabajadores está marcada por la indiferencia al lugar y actividad laboral, de modo que desaparece tal disociación característica del sujeto alienado. Esto tiene importancia al menos por dos razones: 1) Aristóteles, al hablar de la *Eudamonía*, indica que es un acto de contemplación y que, en consonancia con dicha idea, tendría que radicar en el ocio (Aristóteles, *Et. Nic.*, p. 396). Y esto es así en función de que la felicidad es un fin que es buscado por sí mismo, con independencia de cualquier otro. Es decir, la felicidad perfecta no tendría por qué depender de ningún objeto o ser un fin parcial para alcanzar uno mayor. Surge entonces la pregunta, ¿cuál es la posibilidad de felicidad, en un mundo en el que la mayoría se halla subordinada al reino de la necesidad y la utilidad? Por otra parte, 2) Aristóteles relaciona la contemplación con la actividad autointelectiva. En *Metafísica*, propone que la entidad primera, Dios, “es en acto” (1071 b23) y después en potencia. Y este acto primero es la actividad intelectual. Con esto se regresa al punto anterior, la felicidad que se busca por sí misma, por ser el fin más deseable al que aspira el hombre es: *el pensamiento en sí mismo*.

Lo que apunta Sennet en un su libro permite hacer un contraste entre lo que pensaba Aristóteles y lo que es la vida en el mundo contemporáneo. El trabajo asalariado como eje estructurante de la posición social y la identidad, generalmente no es un fin en sí mismo. De allí la indiferencia que existe hacia el mismo, tal como lo señala el autor; muchas veces ya no hay alienación pues ni siquiera hay malestar u oposición al trabajo. Antes bien, es sólo un medio para

otro fin mayor que, en última instancia, tampoco es la felicidad, pues ya vimos que para el estagirita ésta no debe depender de nada. A lo sumo, el hombre busca diversión y entretenimiento o placeres, para los que siempre se *necesitan* otros medios u objetos para alcanzarlos.

Otro problema es que se vuelven difusas las acciones que corresponden con lo que Aristóteles llamó el *bien* (que a su vez proporciona un punto referencial para la vida) y que se deben ejecutar en consonancia con lo que es mejor para cada quien. Sennet dice que la permanente sensación de riesgo y cambios en el trabajo, hace imposible que la persona pueda crearse una narrativa que le dé sentido a su historia. Es decir, lo que queda trastocado es la noción de tiempo, pues al individuo le resulta difícil contarse un relato continuo de su vida dados los constantes rompimientos en el trabajo. El hombre contemporáneo no sólo vive subordinado a un fin secundario como asalariado, es decir, que sólo se vive o se tolera por otro fin mayor (riquezas, poder, la sobrevivencia física), sino que, además, sólo existe en acto, pero nunca sabe qué es lo que *podría llegar a ser*. Es decir, no tiene un punto de referencia al cual y desde el cual conducirse.

En este sentido, un hombre tendría primero que saber cuál es su bien supremo. Aristóteles propone que es la contemplación en tanto acto de la razón, pero él mismo lo dice con la acotación de si “en verdad un hombre es primariamente su mente”. Se nota entonces que, así como la entidad primera, esto es, el acto intelectual, es un fin por sí mismo en independencia de cualquier otro o de algún utilitarismo, y si la felicidad es “el bien supremo entre todos los que pueden realizarse” (Op. cit., Libro I, 1095a 15-16), también por sí mismo, entonces la actividad de la razón tendría que corresponder con la felicidad.

Esto podría señalar, retrospectivamente, un cierto esencialismo en Aristóteles, al pretender que en la actividad de la razón está el fin último del ser humano y con éste la felicidad, y que fuera ello también lo que le atribuyera a la

primera entidad. Pero se puede dar por sentada esta objeción si contextualizamos el momento en que el filósofo hacía esas propuestas. Como ya vimos, según Pablo Rieznik, en aquella época se podían englobar bajo la palabra *trabajo* al menos tres actividades, a saber, la *labor*, la *poiesis* y la *praxis*, aunque Aristóteles ésta última la consideró aparte. La primera correspondería a las actividades del campo o aquéllas destinadas a la subsistencia. El aparente desprecio que los griegos sintieron por esas actividades se puede explicar por su subordinación tanto a las necesidades como a las inclemencias del ambiente. La actividad del hombre en estos ámbitos era considerada, así, pasiva¹⁴. Evidentemente Aristóteles no podía asociar con esto la felicidad. La *poiesis*, por el contrario, es esa actividad que trasciende los límites de la existencia, como la del artista o el escultor, pero aun así ésta puede que sólo sea un medio para otro fin, como el reconocimiento, por ejemplo. No obstante, la *praxis* es

la identificación de la más humana de las actividades. Su instrumento es también algo específicamente humano: el lenguaje, la palabra; y su ámbito privilegiado es la vida social y política de la comunidad, de la polis. Mediante la *praxis* el hombre se muestra en su verdadera naturaleza de hombre libre y consecuentemente de animal político, de ciudadano, de miembro de una colectividad, que es lo que le da sentido a su vida individual (Op. Cit., p. 4).

Según el autor citado, esta última sería la actividad específicamente humana en función de que estaría separada de la necesidad o de cualquier otro fin. El bien común, o la manifestación en cada hombre, a través de la razón, de su capacidad de crear comunidad, sería una forma de hacer notar su libertad e independencia en tanto ciudadanos. Y sólo en ella el hombre podría poner en acto su capacidad autointelectiva. Y para ello, necesariamente, tendrían que estar

¹⁴ Aunque parezca un contrasentido la expresión “actividad pasiva”, es precisamente lo que Rieznik pone en juego al hacer una antropología del trabajo. En su decir, es la apreciación de las condiciones específicas de cada época lo que le da sentido a la palabra trabajo, esto contra quienes pretender que es imposible hablar de tal antes del surgimiento del capitalismo.

primero garantizadas las condiciones materiales de existencia. Por lo tanto, Aristóteles partió de los fines a los que puede tener acceso el hombre hasta encontrar aquél que realmente fuera buscado por sí mismo y no dependiera de nada¹⁵, llegando así a la capacidad intelectual. De allí que afirme que “la felicidad no es un modo de ser”, pues esto podría implicar que ella podría “pertenecer al hombre que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, o al hombre que sufriera las mayores desgracias” (Aristóteles, Libro X, 1176a 34-38). Así, la felicidad es sólo una, es por sí misma y sin ningún otro fin, a saber, el pensamiento. Llegando más lejos: el pensamiento del pensamiento. Vemos aquí también la valoración del *otium* (ocio, contemplación) en contraposición al *negotium* (negocio, actividad).

Ahora bien, cabe preguntarse por la posibilidad de este camino en el mundo contemporáneo, en el que el trabajo (tal como se le entiende desde el surgimiento del capitalismo), está lejos de ofrecer la ocasión de desprenderse de la subordinación a la necesidad, al aseguramiento de la existencia y de ser él mismo un útil. Esto daría pie a esa gran división que dominaría el mundo occidental entre la vida activa y la vida contemplativa, siempre en menoscabo de la primera, al menos en un primer momento. Lo que también es importante señalar es que ya se puede ver cómo las relaciones de producción determinan las posiciones subjetivas y viceversa. Es decir, de no ser porque los esclavos garantizaban la sobrevivencia física de la polis, sus filósofos difícilmente habrían *tenido tiempo* de pensar en una actividad humana que no estuviese supeditada a las inclemencias de la naturaleza, como sí lo era la labor. Y el resultado de ese pensar, es también el efecto de la tensión entre las relaciones de producción y los sujetos que las conforman; sólo así se explica que alguien como Aristóteles haya podido defender la esclavitud (García, M., 2008).

¹⁵ Por supuesto, Aristóteles pasa por el alto que, en verdad, esto depende de que las demás necesidades estén satisfechas. El recurso de los esclavos es aquí determinante, pues, dirá el filósofo, es natural que ellos existan y, por lo tanto, él no necesita preocuparse de asegurar su sobrevivencia.

Como vemos, es con los griegos en quienes inicia esta distinción entre las actividades dignas de desprecio de aquellas que merecerían únicamente los ciudadanos libres. Para Hannah Arendt (2006), en su libro *La condición humana*, es extraño que, siendo nosotros herederos del pensamiento griego, no hayamos conservado esta noción sobre las actividades humanas y, por el contrario, Occidente haya efectuado una inversión: la del trabajo (labor) por encima de la praxis (polis o vida pública). Esta autora describe cómo en Grecia las nociones de lo público y lo privado no son como hoy las entendemos. Lo público era concebido, llanamente, como lo común. Tal como se pensaba la democracia griega, era el *espacio* en el que no había diferencias y todos eran libres de expresarse y trascender lo mundano. No obstante, mientras que la *polis* se daba entre iguales, hay que distinguirla de las familias que la conformaban, y en la que se veía la más estricta desigualdad. Este pequeño grupo, la familia, compuesto por la mujer, los hijos, y esclavos, estaba subordinado al padre o dueño de la casa, único con derechos como ciudadano libre. Lo público era el lugar únicamente de todos esos hombres que habían demostrado que tenían lo necesario para no verse obligados a trabajar. Así, la familia era el espacio doméstico dedicado a la producción, un tipo de organismo ocupado exclusivamente en su metabolismo. Por lo tanto, esta distinción entre la familia y la *polis* era también la de lo privado y lo público, respectivamente. Así, la necesidad estaba identificada con la

esfera privada de la familia, donde cada uno tenía que hacer frente por sí mismo a las exigencias de la vida. El hombre libre que disponía de su esfera privada y no estaba, como el esclavo, a disposición de un amo, podía verse “obligado” por la pobreza. Esta fuerza al hombre libre a comportarse como un esclavo. Así pues, la riqueza privada se convirtió en condición para ser admitido en la vida pública no porque su poseedor estuviera entregado a acumularla, sino, por el contrario, debido a que aseguraba con razonable seguridad que su poseedor no tendría que dedicarse a buscar los medios de uso y consumo y quedaba libre para la actitud pública (p. 82).

Digamos que la familia, el espacio privado, era el lugar de la administración y la economía (*oikos*), sujeto a la necesidad y las inclemencias de la vida. Es aquí en donde surge la idea de mantener el control de los gastos, el consumo, la producción, etc., pues era la familia la que tenía que brindar la posibilidad de que hubiese quienes se presentaran como ciudadanos libres. La inversión, que señala Arendt, consistió en que desde la caída del Imperio Romano, el que era considerado espacio privado comenzó a suplantar al público. Esta inversión corrió pareja con la creación de los Estados-nación, que ahora tenían que administrar, economizar, producir, es decir, lo que antaño era ocupación únicamente de cada espacio doméstico. Ahora era la totalidad del Estado el encargado de los apremios de la vida: “La actividad pública, que hasta entonces se inspiró fundamentalmente en anhelar una inmortalidad, se hundió al bajo nivel de una actividad sujeta a la necesidad, destinada a remediar las consecuencias de la pecaminosidad humana, por un lado, y a complacer los deseos e intereses de la vida terrena, por el otro. La aspiración a la inmortalidad se equiparó a la vanagloria” (Arendt, 2006, Op. cit., p. 332).

La convergencia de esta inversión con la consolidación de la cristiandad así como de la reforma protestante, exacerbó este proceso (Monod, 2015). De modo que, de pronto, toda la sociedad se convirtió en una máquina de producción destinada al metabolismo de la vida. En el decir de Arendt, había triunfado el *homo laborans*. En esta etapa se exige a sus miembros “una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por así decirlo, abandonar su individualidad, el aun individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y “tranquilizado” tipo funcional de conducta” (*Íbid*, p. 339). Ahora al hombre lo único que le esperó es permanecer bien ajustado en la enorme máquina metabólica que es la sociedad laborante.

Alcanzado este proceso, el trabajo ahora sí comenzó a ser concebido como esa actividad carente de sentido más allá de un medio para alcanzar otros fines, también terrenales. Veamos cómo es que la posición de los engranajes de esa máquina transformó de nuevo las relaciones humanas.

2.2 El trabajo en el feudalismo y la época industrial

Néstor de Buen (2001) hace una detallada exposición sobre el trabajo antes de la revolución industrial. En ella, proporciona un panorama de las actividades que se realizaban en distintos pueblos y épocas. Sólo que proporciona una recapitulación del trabajo en tanto actividad económica, lo cual da lugar únicamente a un catálogo de actividades, que es lo único que ofrece el texto. Pero lo que también nos interesan, además de esos elementos económicos y de intercambio, es no perder de vista cómo inciden en la regulación y creación de subjetividades. Lo comenzamos a hacer ya desde que hablamos de los griegos, al señalar como es que la libertad de la que gozaban en cuanto ciudadanos, les permitía legitimar sus propias posiciones en la estructura social.

Marx, en *La ideología alemana* (1974), afirma que lo que distingue al hombre del animal es que aquél *produce* sus medios de subsistencia. Además, el modo de producción no es sólo la cantidad de herramientas, instrumentos o conocimientos adquiridos, sino que es también un modo de vida. El modo de producción no es sino la manifestación de la vida de los pueblos. Por lo tanto, la importancia de aquello que constituía y constituye la vida de los seres humanos, es clave para entender la idea subyacente sobre el trabajo que es, al mismo tiempo, la de un proyecto de ser humano.

Hemos tomado a los griegos como ejemplo y vimos que, para ellos, una vez alcanzada cierta independencia de la naturaleza, podían dedicarse exclusivamente al mantenimiento de la polis. Ésta actividad era lo que, para

Aristóteles, representaba lo esencialmente humano, en virtud de que éste sólo puede ser en sociedad, y de allí la importancia adquirida esa actividad para los griegos, claro, exclusiva de ellos, pues, ¿qué otra cosa podían pensar una vez que hubiesen producido los medios necesarios para subsistir? Teniendo éstos asegurados y quien los trabajase, ellos podían tranquilamente hacer manifestación de su ciudadanía en cuanto que hombres políticos, ocupados e interesados en la comunidad, la verdad y la justicia¹⁶. Ésta era la posibilidad de revelar la esencia del hombre para Aristóteles (2015); es decir: su *ser social*.

Vimos ya que esto se tradujo en un fuerte desprecio al trabajo físico, mismo que sería incluido en la visión judeo-cristiana del mundo. Después de aquél paraíso en el que los dos primeros hombres en la tierra tenían a su alcance lo necesario para vivir, pasaron a tener que luchar y sudar para mantener su vida. Fue ése el castigo al que los sometió la voluntad divina. Todavía Pablo, uno de los pilares del cristianismo, asoció el derecho al alimento con el prerequisite de trabajar. Estas ideas llegaron incluso hasta la edad media:

En la época medieval el trabajo en general no ganó mayor aprecio [con respecto a los griegos]. Desde la perspectiva cristiana hay una inclinación a *justificar* el trabajo, pero no a verlo como algo valioso. Los pensadores cristianos hacían referencia al principio paulino "quien no trabaja no debe comer...", pero entendían que el trabajo era un castigo o, cuando menos, un deber. Se justificaba el trabajo por la maldición bíblica y por la necesidad de evitar estar *ocioso*. Como vemos el ocio comienza a adquirir otra connotación algo distinta a la del mundo antiguo. Sin embargo, la vida monástica dedicada a la *contemplación* se valora mejor que el trabajo. Para legitimar esta excepción al principio paulino, filósofos como Santo Tomás argumentan que el trabajo es un deber que incumbe a la *especie* humana, pero no a *cada hombre* en particular (Álvarez, 2011, p. 2).

¹⁶ Aquí está ya implícita uno de los principales conceptos introducidos por Marx, a saber, la división del trabajo. Ésta es siempre un efecto del modo de producción. En vista del crecimiento de las tribus, que se unieron para formar ciudades, las necesidades y con ellas la esclavitud, también aumentan.

Para los ciudadanos griegos, la situación era relativamente estable, pues siendo reconocidos como ciudadanos tenían derecho a la libertad y de gozar de todo lo que era producido por quienes no tenían aquél reconocimiento, los esclavos. Y aunque entre los griegos existía también una división en las actividades (siendo la más alta la intelectual), nunca dejaban de tener el estatuto que les confería el estado. En el periodo de la edad media, por el contrario, la división es mucho más compleja. Así, la desaparición de la esclavitud hacia la servidumbre se abre paso. En ésta, el siervo hace un pacto con el señor del castillo para trabajar sus tierras a cambio de que le permita vivir y, hasta cierto punto, servirse de ellas (Buen, 2001, p. 20). Nuevamente, estas modificaciones afectan también el lugar social y, por lo tanto, las subjetividades.

Ahora bien, en el transcurso del desarrollo de los feudos, surgen paralelamente las ciudades. Y a estas correspondía la “organización corporativa”, que era la organización del artesano en las ciudades. “Aquí, la propiedad estribaba, fundamentalmente, en el trabajo de cada uno” (Marx, 1974, p. 24). Diversos factores, como la necesidad de protegerse de la voracidad rapaz de los nobles, de la competencia de siervos que huían de los campos a las ciudades, la necesidad de contar con un lugar de trabajo y comercio propios, entre otros motivos, hicieron surgir los *gremios*. Con la relativa estabilidad que, poco a poco, fueron adquiriendo éstos, les fue posible institucionalizar la relación entre oficiales y aprendices.

Por lo tanto, durante la época feudal, la forma fundamental de la propiedad era la de la propiedad territorial con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte, y de otra el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba el trabajo de los oficiales de los gremios. [...] La división del trabajo se desarrolló muy poco, en el periodo floreciente del feudalismo. Todo país llevaba en su entraña la contradicción entre la ciudad y el campo; es cierto que la estructuración de los estamentos se hallaba muy ramificada, pero fuera de la separación entre príncipes, nobleza, clero y campesinos, en el campo, y maestros, oficiales y

aprendices, y muy pronto la plebe de los jornaleros, en la ciudad, no encontramos ninguna otra división importante (Marx, op. cit., p. 24, 25).

No obstante, el paso del sistema gremial sería breve. Entre tantos motivos más, fue también la enorme presión que sentían los gremios de pequeños comerciantes ante la nobleza y el clero, y el que no se les permitiera vender y producir mercancía a su antojo, lo que hizo estallar la revolución francesa que, con sus ideales de igualdad, libertad y fraternidad, no estaba sino creando también la propia soga con la que serían acabados los gremios. Efectivamente, dice Néstor De Buen, al considerar la libertad como el valor supremo del hombre se comenzó a pensar que el oficio ligaba a él de por vida a una persona, motivo por el cual se volvió necesario suprimir los gremios que conformaban cada oficio. Por supuesto, esto no era sino el lado ideológico del asunto, pues con la invención del telar, la electricidad y la máquina de vapor, la nueva modalidad de producción que estaba en germen, a saber, la empresa y la fábrica, se crearon nuevas formas de explotación y esclavitud que, en muchos casos, llegarían a ser más brutales que cualesquiera en la historia de la humanidad.

Nuevamente la transformación de la naturaleza incidiría en las relaciones sociales, las de producción inclusive. En este sentido, Buen (2001) indica que con el descubrimiento de una nueva energía, la eléctrica, se comenzaron a crear empresas que, gracias a ese descubrimiento, pudieron superar obstáculos que los gremios seguían teniendo. Aun así, podemos notar que persiste aquél motivo que también encontramos en los griegos, a saber, una clase ocupada en la labor, esto es, las tareas del campo, de la producción, mientras que la otra, la de los ciudadanos o, en el feudalismo, la nobleza, sólo gozaban a su modo de ese trabajo ajeno.

Poco a poco, los pequeños capitalistas cuyas empresas querían ver crecer, tuvieron como principal obstáculo para conseguirlo, a los que eran dueños del

saber que les permitía ejercer un oficio. La traba¹⁷ consistía en el papel que tenían los gremios de oficios en las fábricas; básicamente estaba a su cargo la elaboración de todas las mercancías, y guardaban como un patrimonio familiar el saber que su oficio les proporcionaba. Ello implicaba elevados costos para el empresario, pero no podía prescindir de ellos, pues no había nadie más que pudiera hacer su trabajo.

Aparecen entonces las primeras reacciones del capital contra el oficio. La primera de ellas es la máquina, que con la unión de destreza y ciencia que implicaba, se esperaba dejar el papel del ser humano exclusivamente al de la supervisión y vigilancia. La máquina tendría a su cargo la elaboración total del producto. Ahora bien, no fue ésta la única trinchera desde la que luchó el capital: la utilización de niños así como de trabajadores a destajo tuvieron el mismo fin, depender cada vez menos del trabajador de oficio. La figura del destajista es enigmática, pues es un hombre de *oficio* utilizado contra el *oficio*, es un

subcontratista de mano de obra, se parece mucho al *obrero de oficio*. Sólo que aquí las cosas se hacen a lo grande. No sólo le asisten ayudantes y los aprendices, como es costumbre: el destajista lleva las cosas mucho más lejos. Erigido en *organizador del trabajo* y *contratista de mano de obra*, administra por cuenta del empresario que lo emplea todas las cuestiones relativas a la mano de obra (Coriat, p. 20).

Ésta es la misma figura que posteriormente ocupará el *Administrador*, el gerente y ejecutivos de las empresas quienes, al igual que el trabajador a destajo, tendrán a su cargo grandes secciones de la “empresa”, con personal subordinado a él y supuestos privilegios exclusivos. Pero, mientras el destajista estuvo en

¹⁷ Lo que sigue es, en gran medida, una síntesis del espléndido ensayo de Benjamin Coriat, *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Mismo que proporciona un panorama muy amplio de las nuevas modalidades del trabajo surgidas a partir de la revolución industrial. Pero, y esa es la grandeza del texto, no sólo expone el modo operacional de esas nuevas formas de trabajo sino que también muestra las consecuencias más evidentes en la vida de la clase trabajadora.

escena, tampoco fue posible acabar con el hombre de oficio. Y es Taylor quien de una vez por todas pondrá fin al oficio que tanto había estrangulado ya a los capitales. Lo que este promotor del *Scientific Management* tuvo como premisas principales se puede resumir de la siguiente forma: 1) la certeza de que el hombre de oficio tenía el monopolio de un saber, el de los modos de operación de la producción y 2) el hecho económico de que este saber implicaba que el control y los tiempo de la producción estaban también en manos del obrero. La tarea de Taylor consistió en quitar esa propiedad a los obreros para pasarla a manos del patrono.

Sobre ese fundamento, y una vez sustraído de manos del obrero el saber sobre la producción, fue que Taylor creó el nuevo sistema a partir del cual el capital podría por fin librarse del oficio: la *racionalización del trabajo*, que encaja con la descripción de Arendt de la sociedad como un enorme complejo metabólico. Así, teniendo el patrono las máquinas y el saber expropiado al hombre de oficio, ahora aquél podía marcar las normas y, en el decir de Coriat, el *cronómetro* con el que se medirían los tiempo de la producción. A partir de ese momento el obrero estaría sujeto a él. Ello implicó también nuevas normas de trabajo y estrategias económicas; la introducción de la cadena trajo consigo, por ejemplo, un constante aumento de la producción en la misma cantidad de tiempo trabajado, sin que ello redundara en beneficios para los trabajadores. Y, al mismo tiempo, este aumento de la productividad es el germen de la llamada *producción y consumo* en masa, abriendo, asimismo, una nueva era de explotación.

Una vez alcanzado este control sobre la base trabajadora, la atención se fijó en otro elemento: el salario. “De simple instrumento de ‘estímulo’ al trabajador, se convierte en instrumento de reproducción del trabajador” (Coriat, op. cit., p. 53). La Ford Motor Company fue pionera en esto; de hecho, Henry Ford fue el primer empresario que se rodeó de “expertos universitarios”, entre ellos psicólogos, sociólogos, etc., que investigaban tanto el comportamiento de los obreros como

los usos que le daban a su salario. Asignándoles a éstos un “salario alto”, Ford pretendía asegurar con ello el futuro de la industria y la productividad, es decir, a base de compensaciones (hoy prestaciones) se mantenían una cierta estabilidad y control sobre la clase trabajadora. La introducción de estas políticas marcaría incluso nuevas pautas de consumo y comenzaría el círculo en el que el trabajador¹⁸ mantendría su vida y la de sus allegados con las mismas mercancías que él había ayudado a “ensamblar” en la fábrica. En esta nueva modalidad de esclavitud, que aún hoy rige, se da pie a la convicción dentro de la clase obrera de que fuera del régimen salarial no hay salvación.

Se abría así por fin el camino para la producción y consumo en masa. Obreros atraídos a la ciudad y fuera de sus fuentes domésticas de aprovisionamiento, no tenían mayor remedio que consumir lo que ellos u otros en su situación había producido. En principio, “la producción en masa supone la distribución de un poder adquisitivo suficiente en forma de salario y renta” (Coriat, op. cit., p. 93). Suficiente para poder proveerse de lo necesario para él y su familia, esto es, para la reproducción de la clase obrera. No es sino tras la crisis del capitalismo en la década de los 30 cuando se plantea la necesidad de salvaguardar este esquema, y la solución de Keynes fue: a determinado modo de producción determinado Estado; mediante éste, a partir de entonces, se garantizaría cierto poder adquisitivo que permitiría mantener la economía activa, mediante el sistema de seguridad social y prestaciones, además de las nuevas prácticas de consumo (como el crédito) que mantendrían a la máquina en aparente movimiento perpetuo.

¹⁸ Mientras aún se mantenía el régimen del oficio, el hombre podía percibir un “salario” y, al mismo tiempo, generar fuente de alimento y/o recursos en su mismo medio o domicilio. La migración de zonas rurales a urbanas, rompió con ese esquema y el salario comenzó a ser la única fuente para obtener los medios de subsistencia. Es éste el mayor logro, y quizá la mayor desgracia sobre la clase trabajadora, que Ford legó al mundo. En efecto, ella se vio ahora forzada a trabajar-ahorrar-gastar-trabajar en un círculo que podría no terminar nunca.

Hasta aquí hemos descrito las modificaciones en el trabajo tras la revolución industrial; asimismo, creemos que ésta racionalización sigue vigente en gran medida. Ha habido numerosos intentos, desde entonces, por hacer pedazos esa organización científica del trabajo, no obstante, la mayor parte de las soluciones lo único que hacen es reforzar la implicación del trabajador: aumento en la remuneración, por ejemplo, y las prestaciones a él asociadas. Es nuevamente el Estado en colusión con el capital el que, a base de compensaciones económicas, logra mantener a la clase trabajadora sometida al movimiento del sistema (Habermas, 1984). Nos falta, no obstante, un elemento por considerar y para abarcarlo recurrimos a Marcuse quien en una conferencia dada en México en 1966, afirmó que la cantidad de trabajadores de la producción iba disminuir a la vez que aumentaría el que integran los trabajadores de lo que hoy se denomina “sector terciario” (empleados, burocracia, servicios, etc.). Todo parece indicar que esas admoniciones se han cumplido (Rifkin, 1996); sin embargo, y lejos de lo que se podría pensar, estas actividades contienen el mismo grado de racionalización y parcelación que antaño tuvo la fábrica, de allí la aversión que el trabajo sigue provocando incluso en estos sectores. Y aunque se han hecho demasiadas críticas a este modelo, todas ellas “se han mantenido dentro del espacio trazado de antemano por el taylorismo” (Coriat, op. cit., p. 160).

Tal es el caso de Erich Fromm (2015), quien tras hacer una rigurosa y fuerte crítica al sistema laboral capitalista, al final propone soluciones que, en última instancia, siguen paseando en torno a la remuneración y la mejora del “ambiente laboral” como panacea. Asimismo, dentro del mismo ámbito empresarial las soluciones han girado en torno a esa idea. Así, por ejemplo, el toyotismo como filosofía empresarial implementa desde los años ochenta escalafones por los que los empleados pueden ascender, además de otorgarles beneficios que los obliguen a permanecer en la empresa. Es, en suma, una táctica que busca incluso inmiscuirse en la regulación de los horarios de la vida privada de sus empleados (Collado, 2001). Tal como lo señala Barrios (2008b) todas estas prácticas

conlleven un cambio radical en la subjetividad obrera. Incluso en las prácticas de las últimas décadas del siglo pasado es mucho más evidente el lugar de la subjetividad en el conjunto de la producción. Por ejemplo, el toyotismo:

se apoya sobre una transformación de la conciencia de los trabajadores en pequeños gerentes, con el *management* participativo el trabajador se convierte en cierta manera en un pequeño gerente, ya que será responsable de la buena marcha de la producción de la cuadrilla y además luchará para que se sigan los objetivos fijados por el grupo. De este modo se olvida que es un obrero y se hace solidario con el patrón. Un obrero de Toyota, por ejemplo, ya no pertenece a la clase obrera, sino a la “gran Familia Toyota (Barrios, op. cit., p. 92).

Esto incluye también las subdivisiones a los puestos de trabajo que se hacen en torno a su categoría, condición salarial, etc., con lo que si hay conflictos quedan exclusivamente entre ellos y la empresa se mantiene inmune a cualquier conflicto contra ella.

Ahora bien, esto sólo sucede, incluso, “en el mejor de los casos”, pues en su mayoría los puestos de trabajo adolecen de las mínimas condiciones que siquiera permitan mantener el nivel de consumo que el sistema necesita. Un poco hablamos ya de esto en el capítulo anterior, así que, para cerrar este apartado queremos únicamente anotar un punto importante. Vimos ya que para los griegos, por ejemplo, el desprecio al trabajo físico se fundaba en la importancia que le daban a otras actividades que no estuvieran sujetas a la necesidad. Para Marx, “el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda pues, dada la naturaleza de las cosas, más allá de la órbita de la verdadera producción material” (citado en Rieznik, P., 2007, p. 24). No obstante, hemos notado también que siempre ha habido un grupo que pretende apropiarse del trabajo de la mayoría, y son aquellos quienes imponen la dependencia a la necesidad de la clase obrera. ¿Cuál es la

defensa que puede hallarse para el trabajo si pensamos que el salario, su elemento constituyente, no es sino “el gasto de existencia y reproducción del obrero?” (Marx, 1986, p. 16), es decir, la perpetuación de la explotación.

Esto es decir que el obrero, el trabajador asalariado, no tiene otro destino en la vida que el de quedar ligado a la máquina salarial, contrario a aquél ideal de libertad que propugnaron los burgueses franceses y que incluso constituye el pilar de la filosofía occidental desde Aristóteles, como ya vimos. ¿Y cuál es una posible solución si la misma clase obrera, en muchas ocasiones, ha mostrado una profunda adicción y obsesión por el trabajo (Lafargue, 2011)? Nos dice Arendt:

La Edad Moderna trajo consigo la glorificación teórica del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo. Por lo tanto, la realización del deseo, al igual que sucede en los cuentos de hadas, llega un momento en que sólo puede ser contraproducente, puesto que se trata de una sociedad de trabajadores que está a punto de ser liberada de las trabas del trabajo *y dicha sociedad desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuya causa merecería ganarse la libertad*¹⁹ (Arendt, 1993).

2.3 Sobre el trabajo como concepto

Si recordamos, los griegos no tenían en su lengua una palabra que designara las actividades que hoy subsumimos al trabajo como concepto; no obstante, esa carencia de la antigüedad no implica que no podamos usarla para nombrar algunas de sus actividades. Efectivamente,

El trabajo moderno, permite, entonces, entender el trabajo pasado, iluminar lo que en una circunstancia histórica precedente no podía ser delimitado ni pensado. El concepto de trabajo es, según Marx, una “categoría totalmente simple” y muy

¹⁹ Cursivas nuestras

antigua como representación del trabajo en general, es decir, de una representación de los hombres como productores. Sin embargo, solamente en su forma de existencia moderna, cuando se presenta como indiferente en relación a un trabajo determinado, como la facilidad de pasar de un trabajo a otro, como medio general de crear riqueza, y no como “destino particular del individuo”; solamente en estas condiciones históricas de la modernidad es que la categoría trabajo se vuelve, por primera vez, “prácticamente verdadera”, una categoría tan moderna como las relaciones que la producen. Las abstracciones más generales, de hecho, “surgen sólo donde se da el desarrollo más rico de lo concreto” (Rieznik, 2001, p.8)

Es decir, sólo *a posteriori*, con los recursos y condiciones en que hoy nos desenvolvemos, es que podemos entender la actividad de los pueblos del pasado. Como se señaló al principio de este capítulo, es la tradición de la teoría social crítica iniciada con Marx la que, con la rigurosidad de sus conceptos, hoy nos permite comprender y nombrar aquello que conformaba la vida de grupos humanos en el pasado. Sólo así puede cobrar sentido para nosotros el hecho de que nos preguntemos por esas actividades que los griegos designaban con tres palabras distintas y que hoy podemos o no separar del concepto general del trabajo.

Ya en el capítulo anterior hicimos un recorrido a las actuales condiciones en que se halla el trabajo. No obstante, también de lo que se trata es de cuestionar la definición de trabajo que está implícita en esas relaciones. Se ha afirmado (Freysenet, 1995) que el trabajo es una invención moderna en vista de que en la antigüedad esa palabra ni siquiera existía y que, por ello, hablar o pretender definir el trabajo antropológicamente, tendría como sustento únicamente vagas nociones metafísicas sin considerar las condiciones concretas de existencia (Mandel, 1986). No obstante, el mismo Marx nunca dejó de lado lo que podría considerarse una visión antropológica del trabajo, y que para nada impide que se tomen en cuenta

las condiciones materiales de determinado momento histórico. Así, este filósofo pudo dar una definición tan simple del trabajo como ésta:

El trabajo (dejando de lado todo sello particular que haya podido imprimirle tal o cual fase del progreso económico de la sociedad) es, ante todo, un acto que tiene lugar entre el hombre y la naturaleza. Al trabajar, el hombre desempeña frente a la naturaleza, el papel de un poder natural, pone en acción las fuerzas de que está dotado su cuerpo, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de asimilarse las materias dándoles una forma útil para su vida. Al mismo tiempo que, mediante este proceso, actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma también su propia naturaleza desarrollando las propias facultades que en ella dormitan (citado en Corrales, P., 2011, p. 32-33).

Notamos que para Marx el trabajo es la relación transformadora entre el hombre y la naturaleza, a la vez que sostenemos que esa relación abarca todas las actividades creadoras del ser humano: aquellas que los griegos nombraban con las palabras *labor*, *poiesis* y *praxis*, en el entendido de que todas ellas son fundantes de sentido.

Así, es sólo a la luz de nuestras propias condiciones que podemos pensar las de otros tiempos. En ese sentido, hay que recordar el ensayo de José Noguera, en el que este autor nos presenta una síntesis del concepto del trabajo en autores posteriores a la revolución industrial, desde Marx hasta Habermas, y anotar los hechos que a nosotros se nos presentan como certezas. Por un lado, la concepción del trabajo en nuestro tiempo, contraria a la que aquí sostenemos, es una muy reducida del mismo. Por ejemplo, desde los años 50 el trabajo es definido por la sociología del trabajo únicamente como aquél que es remunerado dejando de lado otras maneras de *hacer*, para Friedmann, un importante sociólogo del trabajo, el trabajo no remunerado no es tal (Benites, 1994). Como también ya lo anotábamos, el enorme estiramiento a los salarios (que es su condición), reproduce la desigualdad (otra forma de esclavitud), por la que sólo unos cuantos

tendrían el privilegio de gozar de la producción de la mayoría sometida, y así de alcanzar (como supuesto) el reino de la libertad, en el decir de Marx, o de trascender mediante la *praxis* y el *Bios theoretikós* (otra forma de trabajo según lo sostenido en esta tesis), en el decir de los griegos.

Por otro lado, todo parece indicar que aún se le otorga centralidad normativa al trabajo remunerado en la vida social, es decir, sigue estando estrechamente relacionado con la supervivencia y la regulación de la vida en general (Antunes, 2000; Álvarez, P. y López, D., 2012). Para sostener esta condición, a pesar de las brutales condiciones del trabajo asalariado, el sistema y el mundo empresarial se ha valido de diversas tácticas como la que ya Lukács definió como la *cosificación de la conciencia de clase*, que se logra a través de sistemas de compensaciones que no hacen sino mantener en colusión a la clase trabajadora con el capital (Baudrillard, 2007). Dicha cosificación incluye el sistema ideológico por el que se consigue comprometer subjetivamente al trabajador, como sucede con el *toyotismo*. Éste *modus operandi* es el que rige gran parte del sistema empresarial en la actualidad, sólo que no se habían analizado las consecuencias subjetivas de un sistema en el que la excelencia y el valor que se le atribuye a un “alto puesto ejecutivo”, son las vías para canalizar la energía psíquica hacia los objetivos de la empresa. La obra de Vincent de Gaulegac y Nicole Aubert (1993), *El coste de la excelencia*, es ilustrativa en este sentido. Allí estos autores definen este nuevo sistema, al que llaman *managerial*, como:

Un nuevo modo de gestión, y que consiste en diseñar toda una serie de sistemas perfectamente coordinados, canalizadores de la energía individual, en el marco de una filosofía de ganar-ganar en la que el éxito –de la persona y de la empresa- es el único objetivo a alcanzar. La interiorización de los valores, los objetivos y la filosofía de la empresa por parte de cada uno de sus empleados provoca la *adhesión* de estos a la empresa. [...] Una revolución casi Copernicana; para que el trabajador no esté *contra* la empresa, ha de dejar de estar *frente* a ella, y no basta

que esté con ella, sino que es necesario que se *funda* con ella. *Tiene que volverse empresa*, participar de su substancia, ser una parte del todo.

Llamamos “sistema managinario” a esta canalización, a esta simbiosis entre individuo y empresa. (p. 48)

Sobre ese mismo sistema ideológico, Habermas añade:

El sistema del capitalismo tardío está hasta tal punto determinado por una política de compensaciones que asegura la lealtad de las masas dependientes del trabajo, lo que significa, por una política de evitación del conflicto, que es precisamente ese conflicto, que sigue inscrito en la estructura misma de la sociedad con la revalorización del capital en términos de economía privada, el que con más probabilidad va a quedar en estado de latencia (Habermas, 1984, p. 92).

Al igual que los autores de *El coste de la excelencia*, para Habermas hay una colusión entre capital y trabajador que, aunque no elimina la tensión entre ambos, permite que haya relativa estabilidad. En el caso de los primeros autores esto se logra a base de canalizar los deseos y pulsiones de los individuos, es decir, mediante una movilización psíquica que pone a ésta al servicio de la empresa. Mientras que las compensaciones de las que habla Habermas, lo que hacen es reforzar dicha adhesión.

La lógica del capitalismo, en sí misma, parece fundarse en ciertos caracteres subjetivos e ideológicos que le permiten mantenerse en movimiento. Una de las primeras voces al respecto fue sin duda la de Max Weber (2013), al ser quien puso en evidencia la correlación existente entre la lógica de práctica y subjetivación inherente a la reforma protestante y el espíritu del capitalismo. Siguiendo esa misma línea de pensamiento, las ulteriores reflexiones que hiciera Erich Fromm (1968; 2015), permiten no sólo constatar esa correlación, sino que también dan cuenta de algunas de las condiciones psicológicas que permitieron y

fomentaron el desarrollo de la economía capitalista al igual que de uno de sus principales motores, la fuerza de trabajo.

En los planteamientos de estos autores, los fundamentos ideológicos, pero principalmente psicológicos, contenidos en la interpretación que hicieron Lutero y Calvino de la biblia en la reforma protestante, así como su correlato en el manifiesto de Benjamin Franklin sobre el uso del tiempo son, por un lado, productores del desarrollo del sistema capitalista y, por otro, producto de ese incipiente desarrollo y de la incertidumbre que comenzaban a generar los nuevos descubrimientos alrededor del mundo. No olvidemos que para entonces, en el siglo XVI, con el renacimiento en su apogeo y el descubrimiento de zonas remotas del globo, éste y el universo se hicieron mucho más grandes de lo que parecían, descentrando al hombre de su posición privilegiada en la naturaleza. De pronto sus certezas mantenidas caían una a una. En este sentido, no es sorprendente que una de las principales doctrinas de la reforma protestante haya sido la predestinación divina, con matices entre la de Lutero y Calvino, y que implicaba dejar al hombre en una incertidumbre radical con respecto a su destino y su posición en el cosmos.

El movimiento fue muy curioso; tanto para Calvino como para Lutero ya estaba decidido quien se salvaría o no, la diferencia entre estos dos teólogos radica en las consecuencias hasta las que llevaron dicho dogma; así, mientras que para Lutero bastaba con tener fe para conservar e intuir que quizá uno estaba entre los escogidos, para Calvino era radicalmente imposible saberlo, absolutamente nada era garantía. No obstante, en su dogma se coló un “pero” que fue el que marcó el destino de la sociedad protestante: en efecto, no había forma de saber quién se salvaría, *pero* podía haber ciertos indicios, como que a uno le fuera bien materialmente, por ejemplo. Por un lado, la reforma implicó hacer a un lado las obras del hombre, pues solo la fe salvaría, pero, por otro, el que las

riquezas fuesen indicios de salvación, provocó la tan conocida compulsión en el trabajo y el ahorro, de la que ya habló Max Weber (Taylor. M. 2011).

Vemos entonces que todos los elementos que conforman la configuración capitalista de la sociedad (relaciones sociales, trabajo, consumo, tiempo libre, etc.) atienden a la necesidad de proporcionarle la estabilidad necesaria para su continuo y automático funcionamiento. ¿Existirá alguna salida? Para Habermas, el trabajo *en sí* implica un grado de alienación, y en una sociedad tan industrializada como la nuestra, es imposible eliminar el malestar de esas condiciones, no obstante la necesidad de las mismas.

Sin embargo, quizá esa respuesta no sea tan satisfactoria. En efecto, y aunque hemos mostrado afinidad con la teoría social crítica, también es cierto que no concordamos con la idea de algunos de sus autores, según la cual el trabajo no es más que uno de los tantos mecanismo a través de los cuales el sistema se apropia de nuestro deseo y nos hace creer que somos libres en una sociedad en la que todo está ya de antemano prefijado. Por el contrario, aquí sostenemos una concepción más amplia del trabajo, al grado de afirmar que es también posible *vivir de...* (en el sentido de Lévinas (2012), esto es, el de alimento para la *vida*) el trabajo.

El misticismo de Bataille (1999) y la ontología desarrollada por Heidegger (2016) pueden ser aquí un referente. Aquellas expresiones del primero según la cual somos como agua dentro del agua, puede conducir a hacer de su mística una racionalización para rendirse ante la fenomenología más aversiva al trabajo: “qué más da, a final de cuentas, la única diferencia será la magnitud y tamaño de la ola”, logrando únicamente justificar el sufrimiento del, y en, el trabajo (asalariado). Con Heidegger el punto puede ser más claro, ya que la analítica del *ser* se da por independencia de los útiles, y he ahí la diferencia entre la ontología –lo único que interesaba a Heidegger-, y la antropología, siempre soslayada por él. Es decir, el

ser solamente aparece en el momento que no está subordinado a una utilidad, por lo que no hay cabida para esta presencia en el hombre socialmente útil.

Por otra parte, Lévinas dice: “Pero la felicidad del gozo, satisfacción de las necesidades, y que este ritmo –necesidad-satisfacción- no compromete, puede empeñarse por la preocupación del mañana, incluso en la insondable profundidad del elemento en el que se baña el gozo. La felicidad del gozo florece en el “mal” de la necesidad y depende así de “otro”: reencuentro dichoso, suerte” (Lévinas, 1977, p. 162). Aquí se refiere a la necesidad como mal según la tradición que él critica. Pero Lévinas es claro, aún incluso antes de que el yo se rebele contra las necesidades, éstas ya lo constituyeron. Y es esto el *amor a la vida*, que se implica en esa rebelión que se da dentro de su círculo, su morada. Rebelión contra la necesidad para llegar a la necesidad. Dice más adelante:

La necesidad no podría caracterizarse, pues, ni como libertad, puesto que es dependencia, ni como pasividad, puesto que vive de lo que, ya familiar y sin secreto, no la domina sino la regocija. Los filósofos de la existencia que insisten sobre el abandono, se engañan sobre la oposición que surge entre el Yo y su gozo, ya venga la oposición de la inquietud que se insinúa en el gozo, amenazado por la indeterminación del porvenir, esencial a la sensibilidad, ya venga del sufrimiento inherente al trabajo (Lévinas, op. cit. p. 164).

Es la necesidad la que nos constituye y ello es amor a la vida; es por ella que podemos rebelarnos contra ciertas condiciones, sin negarla. Podemos trascender *en* la inmanencia. Pero no se trata de aquel misticismo en Bataille, antes bien, es posible gozar el *vivir de...*, sea como sea. El trabajo puede colmar lo que Lévinas llama la incertidumbre del porvenir, pero la necesidad seguirá. Y aún el dolor que pueda producir el trabajo, se refugiará en la vida y sus valores. Contra lo dolorosos que sean los datos de nuestra condición, el amor a la necesidad. Pero no es lo único que le interesa al autor. ¿Qué pasa con la sensibilidad? Por supuesto, hay un límite. Uno pensaría que propone aquellas

fórmulas según las cuales uno puede ser libre de espíritu aun siendo esclavo materialmente. Pero no. Quizá la experiencia de la hecatombe es aquí determinante en lo que después afirma: “El límite en el que la necesidad se impone al gozo, la condición proletaria que condena al trabajo maldito y en que la indigencia de la existencia corporal no encuentra refugio, ni ocio en su casa, es el mundo absurdo de la *“Geworfenheit”* (op. cit., p.165). Es el absurdo de la *Geworfenheit*, el estado arrojado del ser, en el que se impondría el mundo del “se” contra la autenticidad. Pero Lévinas le llama Límite, y el límite, siempre es uno que se puede sobrepasar.

Vemos entonces cómo es que el trabajo es más que producción material, pues lo es también *de* (señalando el genitivo subjetivo y objetivo de la proposición) subjetividades. Lo curioso es que muchos autores lo reduzcan a mera sobrevivencia. Pero quizá el que ésta asociación esté tan arraigada sólo es un efecto de sus condiciones actuales y que ya ubicamos en los dos puntos mencionados párrafos anteriores, a saber, el concebirlo de forma reducida y su centralidad normativa en la vida social. Además muchas de las alternativas a este sistema laboral caen en las mismas trampas del capitalismo y el sistema salarial que, desde Marx y con él algunos marxistas, se ha combatido (Gorz, 1968). Es decir, si la división del trabajo es el paso de una solidaridad mecánica a una orgánica en vista del aumento de las interacciones sociales y en un supuesto beneficio de éstas, es menester que deje de ser tal, un simple supuesto e incluya en ella a todos sus miembros (Durkheim, 1982; Merton, 2002).

Para terminar, podemos sintetizar en dos movimientos el desarrollo de la actividad humana hasta llegar al *homo laborans*. Éstos son los siguientes: 1) la preeminencia filosófica otorgada a la vida contemplativa sobre la vida activa; esto es algo que podemos constatar tanto de los textos de filósofos griegos, así como de su forma de vida. Por otra parte, el brillante análisis de Arendt apunta también en esa dirección. Así, en esa escisión la vida contemplativa, posibilitada por el

ocio, será derecho únicamente de los ciudadanos libres, dando lugar a esa gran división entre explotados y explotadores (siempre minoritarios); pero esto sólo fue el principio; 2) el segundo movimiento consistió en la inversión que dejó al espacio privado ocupando el que antaño correspondía al público. Así, la comunidad se convirtió en una poderosa máquina metabólica destinada a la conservación de la especie. La inversión también afectó a la dicotomía acción/contemplación, pues a partir de este momento la acción pasó a ser el centro de la atención; ahora lo importante no era el *theōreō*, la teoría, sino la acción y la transformación práctica de la naturaleza, el hacer funcionar la máquina.

El momento en que ambos movimientos se entrelazan corresponde al surgimiento del capitalismo industrial. Nunca se perdió ese desprecio por el trabajo supeditado a la necesidad, a la conservación de la vida. Pero incluso cuando lo público se transformó en una economía doméstica, hubo quienes se mantenían al margen de esas labores para dejar a una gran mayoría en la esclavitud obrera al servicio de la producción. Y esto se extiende hasta el surgimiento de la sociedad salarial, cuando el trabajo, las profesiones e incluso los mismos estudios, se subordinan a la pregunta por la que va a dedicar uno su vida, que no es, en última instancia, sino seguir pensando simplemente en su conservación biológica, en los casos más extremos.

A estos dos movimientos, habría que agregar uno más, que estrictamente aún sería parte del segundo. A saber, que ahora ya es muy difícil seguir pensando el poder en términos sustancialistas, es decir, ya no es posible hablar de explotadores específicos que detentan en algún lugar determinado el poder. Quizá nunca ha sido así, pero, contrario a lo que sucedía en las sociedades disciplinarias, la sociedad de control (Deleuze, 1995), vuelve mucho más difusos los límites entre dominados y dominadores. De hecho, la explosión del número de enfermedades, malestares, suicidios, entre altos ejecutivos y directores (a quienes identificaríamos con los del “poder”), así como de los llamados *workaholics*, nos

hace pensar que se trata de un nuevo proceso que merece nuestra atención. Además, de esto se desprende la pregunta que se hacía Hannah Arendt sobre los posibles usos de la libertad una vez que la clase trabajadora fuese librada de las cadenas del trabajo. Los síntomas mencionados harían pensar que la libertad positiva no es un valor al que se esté dispuesto a asumir.

Pero veamos ahora, con mayor detalle, cómo es que muchas veces la subjetividad puede engarzar con prácticas laborales, aun a pesar de su evidente brutalidad.

3. SUJETOS DEL TRABAJO. SUBJETIVIDAD, CUERPO Y SOCIEDAD.

En un breve ensayo publicado por el antropólogo David Graeber (2013), el autor toma nota del fracaso de una de las ideas dominantes del imaginario de generaciones durante todo el siglo XX. Se trata de la promesa, anunciada por Keynes en los años treinta pero todavía sostenida proféticamente por Rifkin (1996) en la última década de aquel siglo, según la cual el avance tecnológico traería consigo el fin de una era de sometimiento al trabajo para abrir paso a una época de jornadas laborales reducidas, de un modo como nunca antes se habría visto en la historia de la humanidad. Promesa que hasta ahora parece no haber quedado más que en eso, por lo que Graeber se pregunta:

¿Por qué la utopía prometida por Keynes – aún se esperaba con impaciencia en los 60 – nunca se materializó? La explicación más común actualmente es que no imaginó el incremento masivo del consumismo. Ante la elección entre menos horas y más juguetes y placeres, colectivamente hemos escogido la segunda. Esto nos presenta una bonita historia moralista, pero un momento de reflexión muestra que no puede ser cierta. Sí, hemos sido testigos de la creación de una interminable variedad de nuevos trabajos e industrias desde los años 20, pero muy pocos tienen algo que ver con la producción y distribución de sushi, iPhones o calzado de marca. (párr. 2)

Es cierto: no sólo estamos muy lejos de reducir las jornadas laborales (de 38 países, México ocupa el vergonzoso primer lugar de aquellos en los que más horas se trabaja), sino que incluso ahora, dentro del núcleo familiar, es necesario que más de uno de sus miembros emplee su fuerza laboral para el sostenimiento del grupo. Ahora bien, es precisamente en congruencia con este fenómeno que de forma implícita y a contrapelo de quienes ven un rotundo fracaso en los augurios de aquellos profetas, Graeber les da la razón de un modo muy particular. En efecto, continúa el antropólogo, se puede observar en el mundo laboral una disminución en el número de empleados del llamado sector primario: producción,

agricultura, industria, etc. Caída debida a la introducción de la tecnología en la mayoría de los ramos que componen dicho sector y que ha permitido su casi completa automatización. Lo que no es sorprendente si recordamos que, históricamente, no solamente es en este campo en el que han tenido lugar las mayores revueltas de los trabajadores, sino que además, uno de sus principales motivos ha sido la degradación de la calidad de vida humana a la que lleva la precarización reflejada, entre otras cosas, en la absoluta monotonía de las actividades allí desarrolladas: por otra parte es precisamente esta característica suya la que ha permitido que esas actividades sean las primeras en ser colonizadas por el uso de todo tipo de tecnologías.

Un contundente y, por lo demás, emotivo ejemplo de esto lo encontramos en el testimonio de Robert Linhart quien, en el libro *De cadenas y de hombres* (1979), narra los sinsabores del trabajo en una ensambladora de automóviles, y proporciona el reflejo de un ser humano mecanizado y desprovisto de toda capacidad de conciencia y creación. No tanto porque éstas desaparezcan como por el hecho de que permanecen negadas en su subordinación a la estructura de la máquina. Es que durante la época en la que Linhart trabajó como obrero en dicha fábrica todavía estaba en boga, en sus aspectos más clásicos, la llamada “organización científica del trabajo”, que tal como la concibió Taylor no es sino la puesta en marcha de un conjunto de técnicas destinadas a aumentar la productividad en el menor tiempo posible, lo que a su vez implica el entrenamiento y control operativo de los tiempos y pasos de cada tarea realizada en la cadena de montaje (Portilla, M.; Villa, C. y Arias, L., 2007).

La facilidad con que estas tareas pueden ser realizadas (que hasta mediados del siglo pasado constituían la mayor parte de las plazas laborales), es lo que ha posibilitado que con esa misma facilidad sean remplazadas por máquinas. Es también lo que hizo surgir a todos esos visionarios de un mundo sin trabajo, que a la fecha sigue sin realizarse. ¿Sobre qué base afirmamos entonces

que Graeber da la razón, sólo en cierto sentido, a estos profetas? Bien podríamos recordar las palabras de Marx y Engels en relación con el desenvolvimiento de la tecnología en el trabajo:

Más aún, cuanto más se desenvuelven la maquinaria y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo. El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter propio y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina. (p. 117)

Es verdad que a la implementación de máquinas en la fábrica le queda por responder la pregunta por sus operadores. Porque quizá todavía estemos lejos del *hecho* de una posible realización de la autonomía absoluta de las máquinas, pues aun retrocediendo al infinito en los eslabones de la cadena, nos guste o no, no nos habremos desprendido de nuestra herencia metafísica que hace de la antropología causa primera: por un buen tiempo todavía seguiremos esperando ver la mano humana sobre el botón de encendido (Gascón, 2017). De este modo, y en acuerdo con la lapidaria sentencia de los dos maestros alemanes, las máquinas podrán eliminar tantos puestos de trabajo como los que serán creados al mismo tiempo, con todo y que sean reducidos a mero apéndice suyo.

Pero la innovación en la que nos introduce David Graeber es de otro tipo:

¿Cuáles son exactamente esos nuevos trabajos? (...) A lo largo del siglo pasado, el número de trabajadores empleados como personal de servicio doméstico, en la industria y en el sector agrícola se ha desplomado de forma dramática. Al mismo tiempo, “profesionales, directivos, administrativos, comerciales, y trabajadores de servicios” se han triplicado, creciendo “de un cuarto a tres cuartos del empleo total”. En otras palabras, los trabajos productivos, justo como se predijo, han sido ampliamente automatizados (incluso si contamos a los trabajadores de la industria globalmente, incluyendo a las masas trabajadoras en la India y China, dichos

trabajadores siguen sin estar cerca de ser el gran porcentaje de la población mundial que eran antes).

Pero en lugar de permitir una reducción masiva de horas de trabajo que dejara libertad a la población mundial para dedicarse a sus propios proyectos, hobbies, visiones e ideas, hemos visto la inflación no tanto del sector “servicios” como del sector administrativo, incluyendo la creación de nuevas industrias enteras como la de los servicios financieros o el telemarketing, o la expansión sin precedentes de sectores como el del derecho empresarial, la administración educativa y sanitaria, los recursos humanos y las relaciones públicas. Y estas cifras ni siquiera reflejan a todas aquellas personas cuyo trabajo consiste en proporcionar soporte administrativo, técnico o de seguridad para estas industrias, o, es más, todo un sinfín de industrias secundarias (lavado de perros, repartidores nocturnos de pizza), que sólo existen porque todo el mundo pasa la mayoría de su tiempo trabajando en todo lo demás. (párr. 3, 4)

La aparente sentencia irónica con que cierra el segundo párrafo es sólo una muestra de la tendencia creciente en el mundo del trabajo: lo que el autor denomina trabajos absurdos o, como lo sugieren otras traducciones del mismo ensayo, *trabajos de mierda*. Uno podría pensar que faltó imaginación en la nominación de ese fenómeno, pero cede la tentación cuando hay que reconocer que la creciente va precisamente en ese sentido y absolutamente nadie parece oponer el menor reparo. Tan sólo en el llamado sector administrativo, dentro del que podemos incluir las actividades de telemarketing, que incluso algunos llaman *neotaylorismo informático*, ha habido un crecimiento en los últimos años “propiciado por el desarrollo de tecnologías que permiten establecer conexiones telefónicas mediante las cuales se proporciona información sobre productos y servicios relacionados con determinados mercados” (Guadarrama, R., Hualde, A. y López, S., 2012, p. 229).

Pero se trata sólo de la punta de *iceberg*. Podríamos enumerar algunas de esas “actividades inútiles” como ya lo hizo Jorge Degetau en un artículo del año

2009, en donde el autor explica el fenómeno sobre la base de la falta de empleo. El problema es que esta supuesta explicación es al mismo tiempo una justificación, al sugerir que la falta de plazas de trabajo lleva a la gente a realizar las actividades más inverosímiles para obtener recursos. Y el asunto se complica cuando sabemos que, como en el caso de los call-center, son las mismas empresas registradas en el sector formal las que generan esos puestos, otorgándoles así un estatuto de legalidad. Es en estos casos en los que pone el acento Graeber.

Para él, se trata menos de un asunto económico que de uno político y moral. Como si hubiese una necesidad permanente por mantenernos ocupados sin importar el sentido (retomaremos las paradojas de este punto en el siguiente capítulo). Precisamente la clave del cumplimiento de la promesa de personajes como Keynes y Rifkin es posible hallarla, aunque implícitamente, en esta contradicción: en efecto las máquinas han ocupado la mayor parte de las actividades productivas, aquellas que durante décadas provocaron el descontento de generaciones de obreros, pero lejos de liberar al mismo tiempo a éstos, se ha hecho necesaria la creación de nuevas actividades con las que ocuparlos. La flexibilización laboral no es sino el correlato de este proceso.

Para el caso mexicano, ya indicamos en el primer capítulo una de las inconsistencias del gobierno federal en 2012 a este respecto. La supuesta creación de miles de empleos obedece, en última instancia, a un complejo económico que obliga a insertarse al mundo laboral a la mayor cantidad de personas, reduciendo al mínimo posible su capacidad adquisitiva. En efecto, lejos de dar mayores posibilidades y libertades a la población tal como pretende presumir el gobierno mexicano, la creación de empleos tal como se ha instalado allí es una nueva forma de explotación y sometimiento. No es casual que incluso algunas feministas, que durante décadas lucharon porque se les reconociera su labor productiva en el hogar o que se les permitiera ingresar a las actividades que

hasta entonces eran ocupadas sólo por hombres, ahora ellas también den un paso atrás y reconozcan la nueva opresión que conlleva el que, además de las tareas que tradicionalmente se les siguen asignando, tengan que someterse a la precariedad del mundo *formalmente* laboral:

La ilusión de que el trabajo asalariado podía liberar a las mujeres no se ha producido. El feminismo de los años 70 no podía imaginar que las mujeres estaban entrando al trabajo asalariado en el momento justo en el que éste se estaba convirtiendo en un terreno de crisis. Pero es que, en general, el trabajo asalariado no ha liberado nunca a nadie. La idea de la liberación es alcanzar la igualdad de oportunidades con los hombres, pero ha estado basada en un malentendido fundamental sobre el papel del trabajo asalariado en el capitalismo. Ahora vemos que esas esperanzas de transformación completa eran en vano. (párr. 4)

El malentendido, nos dice Silvia Federici en esta entrevista, es nada menos que la ilusión de que el trabajo asalariado nos liberaría. Para Robert Castel (1997), el problema va en la misma dirección: si bien la instauración del salario como valor social permitió salir a muchos de las crisis producidas por la segunda guerra mundial, lo cierto es que no significó necesariamente el triunfo de la clase obrera. El hecho es que eso derivó en que toda la actividad humana, productiva o no, técnicamente esté sujeta al salario como medida de valor absoluta. Aunque esto no lo menciona Graeber, esta también es una de las razones por las que se hace necesaria la creación, invención, de cualquier actividad que genere los ingresos para la subsistencia. Si el salario lo es todo, entonces, tarde o temprano, hasta la más ridícula actividad terminará subsumida a su estructura.

Vemos entonces que aunque se ha reducido el número de empleos en el sector primario: agricultura, fábricas, etc., gracias a la entrada de la tecnología en esos sectores, no obstante, ello no ha redundado en una sociedad liberada de las cadenas del trabajo. Antes al contrario, parece que cada vez éste ocupa más nuestras vidas. Podemos ubicar dos razones para esto: la primera es la que ofrece

Graeber y que refiere un supuesto enaltecimiento del trabajo por razones morales y políticas: una población “feliz” y con tiempo libre es peligrosa para la clase dirigente y el capital (volveremos sobre esto). La segunda razón es la que nosotros hemos puntualizado con la precarización de las condiciones laborales. Da igual que sea necesaria menor cantidad de mano de obra en el sentido clásico, si los trabajos que permanecen no proporcionan a sus ocupantes el suficiente poder adquisitivo para sostenerse a sí mismos y menos aún a una familia (recordemos que esto es también efecto de que el salario sea condición *sine qua non* para un lugar en la estructura social). Lo que queda entonces es que prácticamente toda persona sin importar condición de género e incluso edad, tenga que sumarse a la búsqueda de un ingreso dando como resultado ya sea actividades informales (los limpia-parabrisas; artistas urbanos y en camiones; empaques de la tercera edad; vagoneros; son sólo algunos ejemplos), o actividades formales pero totalmente carentes de todo valor social (la creciente expansión de los empleos del sector servicios es aquí paradigmática: ventas por teléfono, archivistas, burócratas, administrativos, etc.).

La escritora Corinne Maier (2004) ha puesto sobre la mesa la desgracia e inutilidad de infinidad de trabajos incluso en el ámbito ejecutivo-empresarial, que es en el que ella se ha desenvuelto por años. Pero otro ilustrativo caso lo hallamos también en el éxito que tuvo un corto producido en el año 2008 por Santiago Grasso y Patricio Plaza en el que, con un desvelamiento que puede llegar a ser violento, retrata no sólo la monotonía sino la degradación de la actividad laboral cotidiana²⁰. Es un cortometraje que hace surgir las preguntas por el lugar de la dignidad humana cuando la mayor parte del tiempo de vida de una persona está atada a una actividad repetitiva y sin aparente sentido. Pero también muestra el hastío generado en una sociedad que parece impedir a sus miembros la realización de otras potencias en libertad y creatividad. Es exactamente lo mismo que motivó a David Graeber para escribir su ensayo; a saber: “¿Cómo puede uno

²⁰ El corto, ganador de 106 premios internacionales, puede verse completo aquí: <https://goo.gl/12Znk1>

empezar a hablar de dignidad en el trabajo cuando secretamente siente que su trabajo no debería existir? ¿Cómo puede no crear una sensación de profunda rabia y de resentimiento?” (párr. 12). Incluso subrayamos unas líneas más arriba la suposición de que una población feliz estaría estrechamente relacionada con el tiempo libre que tuviese para desarrollar sus propios proyectos.

Ahora bien, es en este último punto en el que ahora queremos detenernos. No podemos pasar por alto que en afirmaciones como las precedentes hay suposiciones antropológicas que derivan de, y hacia, una concepción de ser humano. Por otra parte, si hemos dicho que puede haber algo así como actividades sin ningún sentido ni valor social cabe también hacerse las preguntas: ¿según quién, qué, o cuáles principios? ¿Desde dónde se puede afirmar que tal actividad tiene o no sentido? Este punto, que por otra parte fue el que dejamos pendiente al final del capítulo precedente, requiere de un desarrollo particular, considerando que supone la lucha entre dos entidades contradictorias entre sí: el individuo y la sociedad, oposición clásica para la sociología y algunas psicologías. Como si hubiese una entidad consistente y autónoma (llamada individuo, sujeto, o yo), con sus deseos y proyectos interiores, que se opondría a otra entidad igual de autónoma y consistente (la sociedad) que de igual modo lucharía por imponer sus propios proyectos. Comencemos por cuestionar esta imagen.

3.1 Subjetividad: sujet(ad)o social

Esta imagen de dos entidades monolíticas en lucha permanente es alimentada por el modo como solemos relatar nuestra propia posición en el mundo, y que incluso es replicada en los medios académicos sin percatarse de ello. Por ejemplo, sucede cuando los estudios sobre los efectos de ciertas pautas en el mundo del trabajo, como la flexibilidad laboral, ofrecen un listado de “síntomas” o “consecuencias”, que esas pautas traerían consigo. Carmen Añez (2016), en un estudio teórico realizado para evidenciar no sólo los efectos a nivel contractual de

la flexibilización sino también a nivel “subjetivo”, señala que a características tales como la subcontratación o el despido injustificado, les corresponden determinadas respuestas afectivas: ansiedad, depresión, estrés, incertidumbre, etc. Lo que nos parece estupendo si a nivel político permite la lucha por otros modos de afección. Pero lo problemático es que, en verdad, estudios como esos suponen algo como una subjetividad esencial que sería ocupada por los efectos del trabajo precario, con lo que lo único que hacen es intercambiar un sustancialismo por otro. Lo que aquí queremos sostener es lo opuesto: no se trata de recuperar una supuesta subjetividad perdida cuanto de afirmar su multiplicidad.

Incluso ciertos momentos del psicoanálisis freudiano han alimentado aquella oposición metafísica. En *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1976), Freud trata de ilustrar el modo como efectivamente se relacionan los seres humanos entre sí, y para ello recurre al dilema de Schopenhauer sobre los puercoespines que no soportaban una aproximación cercana los unos con los otros a pesar de congelarse. Es que al utilizar esta imagen para retratar los conceptos individuo y sociedad, queriendo o no, supone que está tratando con dos entidades independientes y contradictorias entre sí. Además, el uso corriente que se le ha dado a esos conceptos no hace sino oscurecer las condiciones en que surgen. ¿A qué referirse entonces al hacer uso de ellos? Para ser justos, hay que transcribir las siguientes palabras de Freud en el mismo texto citado:

La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo. Es verdad que la psicología individual se ciñe al ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus mociones pulsionales. Pero sólo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción, puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo

mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo (Freud, S., 2012, p. 67).

Es importante destacar cómo Freud difumina la línea que separaría un sustrato individual de otro supuestamente social. Es cierto que, en última instancia, mantiene la dualidad de un Yo en relación con los objetos que lo modelarían, pero también se puede notar que ya en ese momento el autor percibe la dificultad de continuar con esa clásica oposición. Si bien no la resuelve convincentemente nos da los elementos para ir adelante con ella.

En otra línea de pensamiento, el sociólogo Emile Durkheim concibe lo social como una entidad específica: “la sociedad no es una simple suma de individuos, pero el sistema formado por su asociación representa una realidad que tiene sus características propias” (Durkheim, E., 1895; citado en: Rodríguez, S., 2005, p. 198). Se trata aquí de un concepto de sociedad que rebasa al individuo, que al trascender la unidad en que consiste cada uno de éstos, se erige como la estructura que les da forma, imponiéndoles maneras de actuar y pensar. La cuestión parece ser cómo lidiar con esta aparente contradicción en la que la sociedad es una entidad específica y abstracta que impone ‘sus modos’ a los individuos, quienes al mismo tiempo se representan a sí mismos exclusivamente como actores independientes dentro de esa estructura determinante a la que llaman sociedad. Parece entonces que, al hablar de sociedad, lo estamos haciendo de una abstracción que en sí misma no contiene significado alguno, y que tampoco podemos decir que se trate únicamente de la suma de los sujetos que la conforman, pues la sociedad es mucho más que esa suma.

Lo cierto es que al intentar hacer entrar en relación ambas entidades, individuo y sociedad, uno se enfrenta a las mismas aporías con las que se encontró Descartes tras su invención de una sustancia pensante y otra extensa. En efecto, el mayor problema que legó a sus exégetas fue también definir el modo

como ambas se relacionarían. De allí que en la dualidad que estamos trabajando a veces se opte por dar primacía a lo social en la construcción de subjetividad mientras que otras sea ésta (incluso en sus aspectos fisiológicos) la que explicaría el supuesto hecho social. Por todo lo que teóricamente se ha producido en ambos sentidos al final podría pasar por una cuestión azarosa o de afinidades escoger una u otra opción. Pero también es verdad que nos dejarían sin una explicación satisfactoria de algunas de las preguntas que hemos planteado hasta ahora. Como la que interroga por una supuesta subjetividad esencial que sería arrasada y ocupada por los efectos de ciertos mecanismos sociales, laborales, familiares, etc. O la que tiene que ver con la legitimidad de calificar actividades ya sea como denigrantes o valorables para la sociedad. Sólo llegando a una resolución del primer punto podremos obtener pistas para dar atención al siguiente.

Pero hasta ahora seguimos en la dificultad de encontrar solución a las relaciones entre eso subjetivo que caracterizaría a todo individuo, y lo específicamente social. Haremos un nuevo movimiento recurriendo ahora al trabajo de Vincent de Gaulejac, quien propone una conjunción entre algunos de los principios de la sociología con una clínica que apostaría por reconocer la particularidad de cada caso, recurrimos entonces a él para dar cabida al modo como concibe aquellas relaciones. De Gaulejac es heredero de la tradición existencial francesa que buscaba restituir al ser humano la dignidad y libertad que la máquina moderna parecía haberle arrebatado. En ese sentido, discute tanto con las sociologías que pretenden hacer del ser humano un mero “actor que improvisaría sobre los temas impuestos” (2002, p. 53), como con las teorías que en el extremo opuesto buscarían en el psiquismo o incluso en la naturaleza fisiológica del ser humano, los principios del comportamiento social. A decir verdad, pese a que existen ambas corrientes, para este autor siempre ha tenido mucho más peso la primera, que supone que lo social sería el sustrato último en la conformación subjetiva. De allí que se pregunte:

¿Cómo podemos comprender las diferencias de trayectorias entre individuos que tienen la misma historia, la misma posición social, condiciones de existencia similares si no integramos en la explicación la existencia de factores psíquicos? (...).

Nos hemos confrontado aquí al aspecto de la singularidad que hace que el individuo no pueda reducirse sino a su dimensión de actor social determinado por sus condiciones concretas de existencia, pero que es igualmente un sujeto actuante, cuando incluso los móviles que lo impulsan son en parte inconscientes. (p. 54)

Le interesa pensar el complejo psíquico que no sólo desbordaría condiciones concretas de existencia, sino que, también impediría hacer de éstas, causas absolutas de destinos existenciales. Pero en ese movimiento evita a la vez sustancializar lo psíquico como si de la fuente de lo social se tratase; de allí que proponga un irreductible social para un irreductible psíquico, con el que busca “trascender los modelos antagónicos y excluyentes (...), para instaurar en el centro de la reflexión la idea de la dialéctica existencial que restituye al sujeto tanto el contexto socio-histórico en el cual está localizado como el deseo y la singularidad que lo constituyen en productor de la afirmación de su individualidad y su historicidad.” (p. 49).

Efectivamente, uno de los puntos medulares de la propuesta de Vincent de Gaulejac es que toma la *dialéctica* no sólo como método sino también como modelo explicativo. Sobre la base de una concepción psicoanalítica del sujeto así como de elementos de la filosofía sartriana, el autor busca dar cuenta de las interrelaciones entre el individuo y la sociedad pero ahora de modo que uno u otro no se conviertan en el fundamento explicativo de su contraparte. Encuentra entonces que la mejor manera de atenerse a ello es reconocer el *movimiento* como especificidad de esa interrelación, pero uno tal que en su camino haría difusas las líneas que separarían ambos componentes: el individuo (o, para ser precisos: el psiquismo, por un lado, y el conjunto social, por otro). Dicho

movimiento se refiere a la imposibilidad de emergencia del sujeto sin una estructura fantasmática y material que lo preceda, pero a la que, una vez constituido, se enfrentaría en búsqueda del reconocimiento de su propia posición enunciativa.

No obstante, es precisamente en esa distinción de la estructura en un aspecto fantasmático y otro material lo que, a final de cuentas, impide al autor ir más allá de la oposición cuyo objetivo es superar. De un lado, al hablar de deseo sugiere que habría algo que, independientemente de las manifestaciones que tenga en la realidad, estaría allí de algún modo matizando las actuaciones del sujeto en el campo simbólico de lo social, incluso interfiriendo, modificando y respondiendo a éste. Este “algo” desconocido sólo se revelaría por el movimiento del deseo del otro del que sin embargo tendría que desprenderse. Por otra parte, la estructura material consistiría en las condiciones concretas de existencia que permiten la salida a la superficie de ese deseo: “el mundo del deseo no es comprensible sino a partir del mundo de los objetos y del sistema de producción y de distribución que lo constituyen” (p. 53). Quizá por su “condición” de sociólogo es que, en última instancia, parece terminar dando preeminencia de nuevo a lo social en cuanto orden preexistente al sujeto y al que éste no tendría acceso. De allí que, “en consecuencia, no se puede concebir la realidad psíquica independientemente de lo social en donde ésta se imprime” (p. 65). Pero en un loable ejercicio de pensamiento el autor se plantea a sí mismo si:

... esta crítica del psicologismo no conduce a un sociologismo? ¿no somos llevados a reducir lo mental a su aspecto de producto cultural, a no estudiar al individuo sino dentro de lo que expresa de su posición social, a considerar la subjetividad únicamente como la expresión de la ideología del actor, a negar la existencia de corrientes libres en el psiquismo, a no ver al sujeto como producto de la determinación social? (p. 66)

Vincent propone entonces que es imposible conocer lo psíquico tanto como lo social por sí mismos. En las formaciones sociales está la marca indeleble de la especificidad de un aparato psíquico con sus deseos y movimientos pulsionales. A la inversa, estos elementos sólo podrían ser identificables en su emergencia social, pero de manera que éste tampoco se considere una unidad monolítica e impermeable, sino afectado por todos esos movimientos. Pero pese a sus esfuerzos, nos parece que en el estudio de Vincent de Gaulejac habría una determinación, en última instancia, social. No es casual, por ejemplo, que todavía guarde estrecha relación con otras concepciones de raigambre marxista que sugieren, a propósito del trabajo, que la condición de posibilidad de este sería siempre un específico sistema económico. De modo que, por ejemplo, “una persona puede trabajar como esclavo dentro de un sistema feudal, como campesino en un pueblo indio, como hombre de negocios independiente en la sociedad capitalista, como vendedor en una tienda moderna, como operario ante la cinta sinfín de una fábrica” (Fromm, 1962, p. 43). Pero lo que también se sugiere implícitamente es que el ser humano aparecería en el mundo como una especie de tabula rasa que sería moldeada acorde con las necesidades del contexto de su emergencia. Vincent diría aquí que:

Existe pues una complementariedad necesaria y dinámica entre lo psíquico y lo social. Todo fenómeno psicológico es un fenómeno sociológico en la medida en que no se puede concebir un sujeto sin objeto, sin ideología, sin el orden simbólico a través del cual éste se reafirma como tal. El mundo psíquico es una realidad que tiene sus propias leyes de funcionamiento, accesible solamente a través de prácticas sociales y de significaciones. La prueba de lo social no puede ser sino mental: no es posible asir el sentido y la función de un hecho social sino a través de una experiencia vivida, su incidencia sobre una conciencia individual y en último lugar la palabra que permite dar cuenta de este hecho. (P. 67)

Cerramos las menciones a De Gaulejac con esta cita en la que creemos entrever, precisamente en el término *complementariedad*, las huellas de aquella

proposición metafísica que opone individuo y sociedad. Una proposición cuyos efectos no han sido nada inocentes en lo que al imaginario colectivo se refiere. En efecto, creemos estar en lo correcto al sostener que esta oposición, que además en la cita previa supone algo así como un *noúmeno* social y otro psíquico de los que sólo conoceríamos sus *fenómenos* una vez puestos en relación, en esta oposición, pues, se revelan también algunas de las pretensiones humanistas que abogarían por la manifestación real de una postulada esencia alienada en los sistemas de producción de cada época. No es otra cosa lo que se muestra, por ejemplo, en la denuncia de David Graeber en torno a los trabajos inútiles o en el corto sobre el empleo: en estos trabajos se perfila implícitamente la idea de una conciencia, ya sea alienada u obstaculizada en el desarrollo de todas sus potencialidades, cualesquiera que sean éstas.

Por supuesto, estas afirmaciones en modo alguno justifican o legitiman esas producciones sociales. Lo que nos interesa poner sobre la mesa es que no hay ninguna razón para creer, como muchos marxistas lo hicieron, que la conciencia de una cierta clase tendría que ser liberada para permitirle alcanzar su plena realización. Lo de menos incluso es la soberbia y el dogmatismo implícitos en estas posturas, porque además implican la supresión de la posibilidad de emergencia de múltiples subjetividades. Es decir: todos esos intentos políticos no han sido otra cosa que la supresión de la diferencia en favor de una supuesta formación superior. Las consecuencias de este movimiento, el siglo XX, por otra parte, ya se encargó de mostrarnos. Nuevamente en términos marxistas hemos de afirmar que, queriéndolo o no, todos estos discursos reproducen la oposición entre infraestructura y superestructura en que la que primera sería siempre, en última instancia, material o económica.

Pero el problema con estas consideraciones es que caen en una petición de principio que coloca como fundamento aquello mismo que requeriría explicación: desde los llamados hechos sociales hasta las supuestas relaciones materiales de

existencia, pasando por los modos de producción, etc. En efecto, como bien lo mostró Althusser (1976) en un artículo que buscaba dar cuenta de la “inversión en Hegel” efectuada por Marx, ubicar la determinación del movimiento de la historia, en última instancia, en la economía, no representaba diferencia alguna en relación con la metafísica anterior que hacía de la *Idea* el sujeto cuya realización se manifestaba en la historia concreta. En ambos casos se trataba de la misma relación metafísica aunque sus términos cambiaran de posición. Cambiar un término por otro, dejando los mismos lugares, no ayudaba en nada a entender las determinaciones en la historia. Fue por ello que para Althusser, la verdadera inversión de la dialéctica de Hegel, que a su vez le permitiría “descubrir el núcleo racional, encubierto en la envoltura mística”, sólo podía ser comprendida a través del concepto de *sobredeterminación*.

La sobredeterminación, en cuanto núcleo racional de la dialéctica, evitaba el misticismo tradicional de reducirla a la pugna entre dos elementos (por ejemplo, capital vs. trabajo), cuyo resultado serían precisamente los acontecimientos revolucionarios. Si el elemento racional de la dialéctica es la sobredeterminación, ello implicaba que no sólo la infraestructura determinaba el curso de la historia sino que incluso las supuestas producciones de ésta (superestructuras), tenían su parte en dicho movimiento. Pero, nuevamente, la objeción que hay que oponer aquí es el sostenimiento de esa oposición entre infra y superestructura. Pese a que, sin duda, representó un gran movimiento para el marxismo este esfuerzo de Althusser por desentrañar aquello que le daba su originalidad a la dialéctica marxiana, lo cierto es que, aún con la postulación de las múltiples determinaciones posibles siempre, en *última instancia*, la economía tendrá la última palabra. No es casual que a sus trabajos se le considere inaugurales en la investigación de la ideología, pues con todo y el papel activo que tienen en su sistema no dejan de ser meras representaciones de “condiciones concretas de existencia” (Arévalo, 2016).

Ahora bien, lo necesario para nosotros es concebir un mecanismo con el que se borre esa oposición entre infra y súper estructura, pero que también permita concebir las posibilidades de la subjetividad en cuanto producción. Creemos hallar este modelo en los trabajos de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Aunque quizá fue el segundo quien con mayor profundidad se dedicó al tema específico de la subjetividad, también es verdad que la producción teórica que elaboraron en conjunto puede verse reflejada incluso en los textos que llegaron a redactar individualmente. Sobre el tema que nos concierne, dice Guattari (1996):

Mis actividades profesionales en el campo de la psicoterapia, a la par que mis compromisos políticos y culturales, me llevaron a enfatizar cada vez más la subjetividad como producida por instancias individuales, colectivas e institucionales.

Considerar la subjetividad desde el ángulo de su producción no implica ningún retorno a los tradicionales sistemas de determinación binaria, infraestructura material-superestructura ideológica. Los diferentes registros semióticos que concurren a engendrar subjetividad no mantienen relaciones jerárquicas obligadas, establecidas de una vez para siempre. Puede ocurrir, por ejemplo, que la semiotización económica se haga dependiente de factores psicológicos colectivos, según permite constatarlo la sensibilidad de los índices bursátiles a las fluctuaciones de la opinión. De hecho, la subjetividad es plural y polifónica, para retomar una expresión de Mijail Bajtin. No conoce ninguna instancia dominante de determinación que gobierne a las demás instancias como respuesta a una causalidad unívoca (p. 11).

En esta cita el psicoanalista francés hace especial hincapié en el asunto de aquello que estaría implicado jerárquicamente en la producción de subjetividades, asunto mismo que, como hemos visto, es desde el que Althusser desarrolla sus investigaciones. Por el contrario, en la descripción que nos proporciona Guattari podemos ver que desde las primeras páginas es cuestionado. No tiene privilegio ninguno de los elementos, ni siquiera el económico, sobre otro, pero solo en la

medida que tampoco están ahí como identidades *en-sí*. Es decir, que no se trata de dos entidades complementarias, ya sea en pugna o en relación dialéctica. Antes bien, la economía y la subjetividad, por ejemplo, mantienen una relación de inmanencia que hace difícil e incluso innecesario tratar de delimitar en dónde empieza y en dónde termina cada una. Son las dos caras de un mismo proceso de producción. Sólo así es posible entender que alguien como Lazzarato (2013) afirme que la economía es subjetiva, en el sentido de que no hay nada detrás de lo que se manifiesta económica y subjetivamente: su entrelazamiento es al mismo tiempo el momento de su producción.

La importancia de este análisis radica en la posibilidad que nos brinda de entender el trabajo más allá de sus límites operativos, como se refleja en la mayoría de los estudios realizados sobre el tema. Es decir, que en cualquier descripción operativa de las formas que tiene el trabajo contemporáneo, también se hace manifiesto un correlativo modo de subjetividad cuyos signos se hacen evidentes, parafraseando a De Gaulejac, en la palabra que permite dar cuenta de la experiencia vivida. Lamentablemente esto es precisamente lo que falta en los estudios que investigan los sentidos del trabajo, pero que reducen esa significación a meras estadísticas o respuestas monosílabas a cuestionamientos sobre su lugar en el sentido de vida de cada persona. Por supuesto, no es que dichas investigaciones sean inútiles, pero sí creemos que hay que ir un paso adelante en una reflexión que ponga en acto el discurso latente en lo que decimos sobre nuestros trabajos, dando ahora por entendido que ese “decir” acontece en el plano inmanente de un proceso abstracto por el que subjetividad y sociedad, o sus condiciones laborales, son el resultado de un mismo movimiento. La economía es subjetiva tanto como ésta es económica.

Ahora bien, en todos estos procesos que hemos expuesto podría parecer que algo ha quedado eludido de nuestra reflexión; a saber: el lugar que en ellos ocupa el cuerpo. O por lo menos creemos que no podemos dar por sentada su

posición ni su conceptualización, y menos aun cuando precisamente aquello que se pone de manifiesto en las nuevas modalidades criminales con las que actúa el Estado, pero también las organizaciones delictivas, es el cuerpo reducido a mero despojo: asesinatos, desapariciones, pero también Síndrome de Burnout, suicidios “asistidos empresarialmente”²¹, etc., son sólo algunas de las muchas maneras con las que el cuerpo sigue haciendo mella en los intentos de control y disciplina (Berenchtein, 2014). En efecto, en nuestra exposición de una producción inmanente de la economía y la subjetividad no podemos pasar por alto que el cuerpo podría concebirse como un tercero que pondría en duda lo expuesto hasta ahora, sobre todo si lo suponemos un elemento *en-sí* con el que la economía subjetiva se relacionaría, tal como se podría pensar que hay un individuo y sociedad independientes pero en relación entre sí. Así como creemos haber desmontado las suposiciones de este dualismo es necesario hacer lo propio en relación con el tema del cuerpo y la subjetividad.

3.2 Cuerpo y subjetividad: disciplina modulada

Para Marx y Engels el cuerpo tiene un papel fundamental en lo que a la transformación del ser humano se refiere. Incluso lejos de cualquier esencialismo orgánico o anatómico, para Engels (2008) es un proceso de ida y vuelta que posibilita la emergencia de nuevas formas de producción económica. Para este autor se trata de la materialidad orgánica, fisiológica y anatómica, puesta en acto con el medio, la que antecede a cada determinada conformación de producción económica y social. No es casual entonces que para Marx y los marxistas, hasta bien entrada la primera mitad del siglo XX, la atención se haya puesto en la relación del cuerpo con la empresa capitalista: he aquí una de las principales razones por las que Marx hizo de la clase obrera o proletaria el nuevo Sujeto de la historia, en la medida de que en éste, pero más específicamente en sus cuerpos,

²¹ Todos esos suicidios que parecen ser la única salida, pero quizá también la única forma de resistencia, con la que obreros y ejecutivos hacen frente a la empresa.

es en donde se evidenciaban los anclajes, procesos y perversidades del modo de producción capitalista (Sossa, 2010). Por supuesto, esto no quiere decir que Marx no se interesara por el lado imaginario de este proceso (la conciencia), pero también es cierto, como hemos visto, que para él ésta era un efecto de la materialidad del intercambio económico, que no es otra cosa que la dialéctica de los cuerpos que tendrían que liberarse y permitir para el ser humano la revelación de su esencia (Barrera, O., 2011).

Baste recordar que las mayores revueltas de finales del siglo XIX y de principios del siglo XX tienen en su fundamento el endurecimiento de esa dialéctica de los cuerpos, es decir, la contracción no sólo de su potencia sino el que se llevara al límite su capacidad orgánica. Hechos que a su vez podemos correlacionar con el advenimiento de la máquina en el proceso de producción, que tuvo como efecto hacer del cuerpo una sustancia productiva. Ahora bien:

Situar el cuerpo productivo como un efecto directo de la revolución industrial es un equívoco, en tanto que este acontecimiento devela fundamentalmente profundos cambios estructurales, es una expresión de las transformaciones sufridas en el sistema económico y social, así como en las mentalidades que hacen que emerjan nuevas formas de ordenar y administrar el trabajo. (...)

Con respecto a los orígenes y lógicas del capitalismo, el cuerpo y su motricidad se constituyen como ejes fundamentales para la aplicación del trabajo racionalizado del nuevo sistema productivo en la sociedad modernizada, elementos constitutivos de las relaciones interpersonales y de crecimiento del capital. El trabajo aparece históricamente como factor que ayuda a la domesticación del cuerpo. (Castaño, R. p. 17-18).

Si el cuerpo ha podido ser controlado a través del trabajo, significa que las cadenas de las que los trabajadores se han querido librar son precisamente las que pesan sobre sus cuerpos. Resulta una trágica ironía que las cadenas de montaje, a partir del siglo XX, hayan aparecido como dispositivo de disciplina

operativa sobre los cuerpos. Como ya lo hemos mostrado en el capítulo precedente, la instauración del taller y el cronómetro, lejos de ser solamente herramientas promotoras de la eficiencia en la fábrica, fueron también una sofisticada ingeniería para mantener acotada, hasta el mínimo detalle, la ejecución de los procedimientos en las cadenas de montaje. No es otra cosa, por otra parte, lo que encontramos en el testimonio de Robert Linhart, citado más arriba. Pero también es lo que todavía hoy se pone de manifiesto en textos como el de Graeber o en el cortometraje sobre el empleo, referencias con las que abrimos la discusión de este capítulo.

Quizá la principal marca en todas esas referencias, contra lo que hemos tratado hasta este momento, es que la conciencia, la subjetividad, el deseo, etc., hasta cierto punto permanecen ocultos. O al menos su rango está subordinado en relación con lo que sucede a nivel corporal. Contra la mayoría de los capitalistas de su época, Henry Ford fue de los primeros en aplicar bonos extraordinarios al salario, con lo que buscaba mantener coludidos a sus empleados a través de la satisfacción de algo más que necesidades básicas. Lo que estos nos dice es que, pese a los esfuerzos por someter al obrero a mera carne de cañón productiva, los deseos, la conciencia, en suma, la subjetividad, no dejan de hacer su propio camino aunque siempre en paralelo a la disciplina fabril. No podemos, por lo tanto, suscribir totalmente a Marx cuando dice:

El individuo no puede actuar sobre la naturaleza sin poner en acción sus músculos bajo la vigilancia de su propio cerebro. Y, así como en el sistema fisiológico colaboran y se complementan la cabeza y el brazo, en el proceso de trabajo se aúnan el trabajo mental y el trabajo manual. Más tarde, estos dos factores se divorcian hasta enfrentarse como factores antagónicos y hostiles. El producto deja de ser fruto del productor individual para convertirse en un producto social, en el producto común de un obrero colectivo [...]. Ahora, para trabajar productivamente ya no es necesario tener una intervención manual directa en el trabajo; basta con ser órgano del obrero colectivo, con ejecutar una cualquiera de sus funciones

desdobladas. [...] De otra parte, el concepto de trabajo productivo se restringe. La producción capitalista no es ya producción de mercancías, sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía (Marx, 1995, p. 425)

La tesis que subyace a este fragmento es una que se ha repetido hasta el cansancio, pero que además tiene raigambre hegeliana: en el trabajo la conciencia se aliena del resultado de la producción laboral, efecto para el que se producen un sinfín de instituciones imaginarias que permitan compensar el sufrimiento del yugo de la necesidad: religión, derecho, política, etc. Todas estas formas de conciencia, en efecto, estarían en pugna con el malestar del trabajo aunque en última instancia sólo pueden emerger desde su materialidad. Los estudios realizados por Althusser en relación con la ideológica, nos enseñan que ésta es una interfaz que permite expresar a los hombres “no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vivida”, “imaginaria” (p. 194). Daremos esta vez por sentado que no suscribimos esa oposición entre una relación real y otra imaginaria, ateniéndonos a lo expuesto más arriba sobre la producción inmanente de ambos registros. No obstante, la cita nos permite entrever que en esta clase de estudios lo imaginario suele subordinarse a su determinación material (económico-corporal).

Podría objetarse que este esbozo es un rodeo inútil habida cuenta del examen que hicimos a propósito de la subjetividad²², en el que dimos a ésta el lugar que le corresponde: con sus planos de conciencias, deseos, proyectos, imaginarios, etc. Pero también es cierto que, como lo hemos hecho notar en este apartado, el cuerpo y toda la relación que el capital tiene con él podrían ahora

²² Si bien es cierto que no podemos confundir términos como conciencia y subjetividad, en este trabajo los usamos indistintamente para referirnos, principalmente, a los planos imaginarios paralelos a toda materialidad, y también porque son términos usados por uno u otro autor, en un determinado contexto de pensamiento. Por lo demás, en un sentido más estricto y riguroso, nos parece que la subjetividad implica un proceso abstracto de producción mucho más amplio del que la conciencia, en sentido lato, es sólo una parte.

subordinarse a una relación, en última instancia, subjetiva. Caso que no nos interesa en cuanto de lo que se trata es de mostrar que no hay elemento alguno que pueda considerarse por encima de otro. Y si insistimos en ello es en razón de la dificultad que puede ser pensar más allá de dualismos metafísicos después de una larga tradición que se ha ocupado de crearlos, pero también de buscar en la trascendencia el fundamento último de la realidad. Riesgo en el que también pudimos haber caído si no tomamos nota de que *hay* materialidad, hay cuerpo, y con ello explotación física y relaciones de fuerza y poder.

Para poner un solo ejemplo de esto: en 2014 se publicó en el diario español *El País* una pequeña pero potente nota del filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2014), titulada: *¿Por qué hoy no es posible la revolución?*, que causó cierto revuelo tanto entre lectores de Marx como entre quienes se interesan por la discusión sobre las nuevas producciones de subjetividad. Pues bien, una de las razones de este bullicio se debe a las aparentes implicaciones que las tesis del filósofo tienen en relación con la posibilidad de nuevas formas de resistencia frente a la dominación del capital. Lo que el autor menciona allí va a contrapelo de las tradiciones marxistas que todavía en las décadas de los sesenta y setenta pretendía lograr el cambio social a través de la lucha directa, que incluía el enfrentamiento armado. Por ello lanza una dura crítica contra Negri (2010), para quien todavía es importante hacer frente al dominio capitalista (un capitalismo que por otra parte ha mutado de forma) a través de la fuerza de la multitud.

Pero la principal crítica que opone Han en este artículo, aunque también en otros libros como *La sociedad del cansancio* (2012) y *Psicopolítica* (2014), es que autores o militantes como Negri no hayan prestado atención a la mutación del capitalismo industrial, caracterizado por su aparente claridad en las relaciones de poder, dominación, así como por enfocarse principalmente en la producción de mercancías. No es otra cosa que el intercambio lo que da su especificidad a esta etapa del capitalismo, con sus fábricas, cadenas de montaje, generación de

plusvalor, inversión de capital, oferta y demanda, etc. Pero todo esto, si bien no ha desaparecido por completo, ya no es el eje rector del capitalismo.

Ya vimos que para este sistema productivo el lugar de los cuerpos era fundamental en la medida de que era en ellos y con ellos que se manifestaba la materialidad del sistema. Pero también explicamos que esto no implicaba que no estuvieran en juego deseos, ni relaciones imaginarias, aunque éstas se mantuviesen aparentemente ocultas en las profundidades. Aunque Althusser las coloca a éstas como un proceso secundario, no obstante reconoce su importancia en la posibilidad que dio a los revolucionarios de pensar nuevas formas de resistencia y de vida. Para nosotros se trata de un proceso inmanente en el que cuerpo e imaginarios son las dos caras de una misma producción. Ahora bien, hacemos este recuento porque nos permite entender el sentido y la mutación de las luchas sociales a lo largo del siglo XX y lo que lleva de entrada el siglo XXI.

Según esto, si suscribimos con Marx, en efecto, que el sujeto de la historia fue por un *momento* el obrero/cuerpo, podemos entonces comprender que la resistencia durante todos aquellos años desde el surgimiento de la revolución industrial tuviera como especificidad también la lucha cuerpo a cuerpo. Insistimos por enésima vez en esta acotación aunque parezca evidente: no quiere decir que no se pusieran en juego deseos, conciencias, imaginarios, en suma, lo que en adelante sólo llamaremos *modos de subjetivación*, sino que para aquel dispositivo social importaba menos la forma que tomaran las subjetividades que tener absolutamente marcado el dominio operativo sobre el cuerpo. Esto es precisamente lo importante de este instante del agenciamiento-maquínico que se suele llamar capitalismo industrial: una economía basada en la apropiación de los cuerpos, que pretendía hacer a un lado la conciencia, pero que irónicamente era al mismo tiempo su principal motor de fuerza junto con el cuerpo. Al respecto, basta con revisar unos de los libros de Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos* (2007), un estudio que con elementos brindados por el psicoanálisis freudiano,

buscar mostrar cómo en el marco de una sociedad basada en el intercambio mercantil, es toda una gama de mecanismos inconscientes (fantasmas, proyecciones, defensas), los que permiten mantener la marcha de la máquina industrial de producción. Pero apenas unos años después él mismo nos dice:

Ya no existe sistema alguno de objetos. Mi primer libro contiene una crítica del objeto como hecho, sustancia, realidad y valor de uso evidentes. Ahí tomé el objeto como signo, pero signo todavía lleno de significado. En esta crítica dos lógicas principales se estorban mutuamente: una lógica *fantasmática* que se refiere principalmente al psicoanálisis, sus identificaciones, proyecciones y todo el reino del imaginario de la trascendencia, el poder y la sexualidad que actúan en el nivel de los objetos y el entorno, con un privilegio concedido al eje casa/automóvil; y una lógica *social diferencial* que efectúa distinciones refiriéndose a una sociología, ella misma derivada de la antropología (el consumo como la producción de signos, diferenciación, posición social y prestigio) (Baudrillard, 1985, p. 187).

Es importante tanto el primer trabajo de Baudrillard, pese a su raíz marxista/althusseriana, como la revisión que de él hace años después. Importante por lo que implica para comprender el paralelismo entre la explotación del cuerpo y el imaginario que lo sostiene; o viceversa: la explotación imaginaria sostenida con el trabajo del cuerpo. Pero como Baudrillard sostiene en este nuevo texto, ya no es posible seguir pensando en esa lógica de intercambio simbólico velada por proyecciones fantasmáticas: “ya no existen la escena y el espejo. Hay, en cambio, una pantalla y una red. En lugar de la trascendencia reflexiva del espejo y la escena, hay una superficie no reflexiva, una superficie inmanente donde se despliegan las operaciones, la suave superficie operativa de la comunicación” (p. 188).

Estas palabras de Baudrillard ponen en el horizonte esa mutación del capitalismo que implicó también la puesta en acto de nuevas formas de producción, de consumo y de subjetividad. Contra quienes auguraron, y siguen

proclamando, la crisis del capitalismo, hubo algunos autores que por el contrario se asombraban de la eficiencia con la que éste trabaja, poniendo en entredicho su supuesta pronta desaparición. En una conferencia en Millán, dictada en 1972, Lacan pronunció las siguientes palabras: “El discurso capitalista es locamente astuto (...) es suficiente para que esto marche sobre ruedas, no puede marchar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consume” (Lacan, 1972, citado en: Dipaola, D. y Lutereau, L., 2015, p. 2). Hubo algunas personas más que notaron la loca astucia del capitalismo al punto de querer ponerla en su contra, pero veríamos que los resultados no serían los esperados. Por el contrario, esta astucia fue la que permitió que la apropiación ya no se enfocara solamente en el cuerpo sino también en las subjetividades, capturándolas y poniéndoles el límite de su movimiento. Es también lo que nos permitirá comprender mejor las críticas que Han hace contra las viejas formas de resistencia, aunque a la vez su posición parezca inclinarse demasiado en el polo opuesto del problema.

Ahora bien, esta nueva estrategia del capitalismo, en relación con la precedente, puede ser descrita según los tipos de sociedad que definió Foucault valiéndose del análisis de los mecanismos culturales usados en cada una de ellas para administrar los cuerpos; trabajos que posteriormente Deleuze retomó para su propia comprensión de la nueva forma que tomaba la máquina del capital. De este modo, en libros como *Vigilar y castigar* (2002), encontramos cómo Michel Foucault disecciona todo un aparato de disciplina, castigos, suplicios, etc., mediante los cuales es posible mantener regulado el comportamiento operativo de los sujetos. Al decir “comportamiento operativo”, queremos indicar que en esta forma de control importa menos lo que el individuo piense que las formas que sus conductas tomen en relación con los intereses de las instituciones sociales, cualesquiera que sean éstas. Podríamos decir entonces que se trata de una ingeniería ortopédica, es decir, un conjunto de técnicas destinadas a alinear y alienar los cuerpos.

Este tipo de ingeniería es precisamente la que necesitó perfeccionar durante mucho tiempo, y a través de sus propios científicos (Münch, 2007), el capitalismo industrial. Un capital absorto en el vértigo de la producción de bienes para la que si algo era imprescindible fue la administración de los cuerpos a través del taller y el cronómetro, como hemos visto a detalle en el capítulo anterior. Deleuze dice al respecto:

Foucault situó las *sociedades disciplinarias* en los siglos XVIII y XIX; estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del siglo XX. Operan mediante la organización de grandes centros de encierro. El individuo pasa sucesivamente de un círculo cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela ("ya no estás en tu casa"), después el cuartel ("ya no estás en la escuela"), a continuación la fábrica, cada cierto tiempo el hospital y a veces la cárcel, el centro de encierro por excelencia. La cárcel sirve como modelo analógico: la heroína de *Europa 51* exclama, cuando ve a los obreros: "creí ver a unos condenados". Foucault ha analizado a la perfección el proyecto ideal de los centros de encierro, especialmente visible en las fábricas: concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe superar la suma de las fuerzas componentes. (p. 247)

Por otra parte, como también ya lo hemos mencionado, una opresión sobre el cuerpo es al mismo tiempo una bomba de tiempo en relación con el mismo. Con los intentos por conseguir su control acontecen también de forma paralela imaginarios colectivos, conciencias, subjetividades, que de un modo se acoplan a las cadenas sobre el cuerpo pero que, inevitablemente, también buscan una salida contra ellas. Es precisamente esto lo que posibilitó las revueltas de la clase obrera contra la fábrica, al menos entre la transición del siglo XIX al XX. Por cierto que esto no se trata de una determinación causa-efecto, porque no hay allí ninguna subjetividad esencial que supuestamente esté siendo capturada por las ingenierías disciplinarias. La transversalidad de la máquina industrial en los dos

modos de expresión que estamos trabajando, cuerpo y subjetividad, es también el momento de su aparición, por lo que puede suceder que no haya allí ningún conflicto entre ambos. Pero cuando lo llega a haber, no se debe a un efecto secundario o superestructural, ni tampoco a que haya dos procesos diferenciados, antes bien, lo único que se pone en juego es la indeterminación de la singularidad emergente en cualquier agenciamiento, tal como Deleuze y Guattari definen el término en su libro *Mil mesetas* (2002). A su vez esto nos puede permitir comprender, por ejemplo, cómo a pesar de las condiciones establecidas teóricamente por Marx para que se diera la revolución, ésta sucedió en donde menos la esperaban los comunistas; a saber: Rusia (asunto que por cierto también interesó mucho a Althusser).

Pero lo que queremos ahora es dar cuenta de la mutación en el capitalismo industrial, y que parece que nada o muy poco tiene que ver con la apropiación de los cuerpos (es precisamente lo que requiere discusión). Este cambio en el sistema del capital está estrechamente ligado con la caída del Estado de bienestar en diferentes países del mundo, más o menos a partir de la década de los sesenta. Recordemos que el Estado de bienestar, entre otras cosas, buscaba mejorar la calidad de vida desmembrada en Europa tras las dos guerras mundiales. Pero para 1970 este camino se había vuelto inviable dados los costos que implicada para el Estado, que llegado un punto se volvieron imposibles de sortear:

En contraste con las dos o tres décadas anteriores de relativa estabilidad social y crecimiento económico, de una rebeldía más o menos festiva, los setenta son años amargos, de inestabilidad, desempleo y crisis económica, años de huelgas, manifestaciones violentas, empobrecimiento masivo, años de terrorismo, de exasperación social, de tensión. La seguridad, el ánimo confiado, optimista, de la posguerra desaparece —y despunta un mundo nuevo. (Escalante, F., párr. 6)

Se trata de los mismos años en que personajes como Deleuze, Guattari, Lacan, Baudrillard, Foucault, entre otros, comienzan a notar los cambios en las formas de relación tras la caída de los viejos sistemas estatales. En ese sentido, parecía que a partir de entonces todo iba viento en popa para preparar el sepultamiento del Estado en su papel de regulador mercantil. Proceso que provocó nuevas formas de manifestación de la explotación capitalista, desembocando en políticas que afectaron tanto a lo conseguido hasta ese momento por la clase trabajadora, como en un ataque frontal a las instituciones que habían tenido en sus manos la “educación” y “disciplina” de los ciudadanos; pero, por otra parte, también es verdad que se estaba gestando un nuevo tipo de subjetividad que haría mella en la forma inédita que comenzaba a tomar el capitalismo, un tipo de subjetividad que, a su vez, como hemos dicho, sería usada teóricamente por algunos autores (Deleuze, Guattari y Lyotard, principalmente), para intentar ponerla en su contra.

Esta nueva subjetividad implicaba una aceleración de la máquina capitalista, en cuanto que se apoyaba de la protesta contra cualquier forma de límite u obstáculo al libre flujo de una economía libidinal. En este sentido, resulta trágicamente irónico que todas las protestas que durante la década de los 60 y 70, fundadas en un deseo de libertad y renovación de las instituciones clásicas de la sociedad (escuela, familia, cárcel, hospital, fábrica), hayan sido al mismo tiempo el principal motor de esta mutación del capitalismo:

El neoliberalismo hereda mucho del espíritu de las protestas juveniles, y en buena medida su vitalidad depende de eso, de que es capaz de mantener un aire contestatario. Importa tenerlo presente. Su programa es fundamentalmente conservador, incluye muchos de los temas más clásicos de la derecha empresarial: libre mercado, control del déficit, reducción del gasto social. Sin embargo, en los años setenta y ochenta es un movimiento de oposición, rebelde, enemigo del orden establecido, un movimiento de protesta contra el Estado, contra

la burocracia, los sindicatos, la clase política, contra todos los parásitos del sistema de la posguerra. (párr. 40).

Los setenta fueron la década decisiva. Ahí inicia la transición cultural hacia el orden de la sociedad neoliberal. El detonador es la crisis económica, desde luego, pero contribuye también la inercia del ánimo contestatario de los sesenta, los nuevos patrones de consumo, la derrota cultural del modelo soviético y el activismo de las fundaciones neoliberales; en conjunto, todo ello produce lo que habría que llamar un “giro civilizatorio”, que daría origen finalmente a una nueva sociedad, intensamente individualista, privatista, insolidaria, más desigual y satisfecha, conforme con esa desigualdad. (párr. 62).

Es con la fuerza del deseo de individualidad, de romper las cadenas, que el capitalismo entra en su más reciente fase: la que muchos han dado en llamar neoliberal. Sin embargo, como también señalan otros autores (Dufour, 2007), esta nominación se ha prestado a equívocos que impiden aprehender en su especificidad las implicaciones de esta etapa. Preferimos, en cambio, junto con otro conjunto de autores (Cfr. Lazzarato, 2013; Dos Santos, P., 2011) hablar de *capitalismo financiero* en la medida que la nomenclatura, tal como es conceptualizada, da cuenta de algunas de sus principales características: la desregulación del mercado, el nuevo papel de la deuda así como del crédito, la especulación, la gestión como nueva ideología de instituciones e individuos (Saldaña, 2008, 2008b), etc. En suma se trata no sólo de prácticas sobre y para el cuerpo sino, junto con ellas, de la emergencia de una nueva modalidad subjetiva, aquella por la que Byung Chul-Han dice que hoy ya no es posible la revolución tal como fue pensada, al menos durante la primera mitad del siglo XX. De este modo, a diferencia de una sociedad (exclusivamente) disciplinaria, como la caracterizaba Foucault, Deleuze habla de la nueva sociedad con los siguientes términos:

Todos los centros de encierro atraviesan una crisis generalizada: cárcel, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un "interior" en crisis, como lo son los demás interiores (el escolar, el profesional, etc.). Los ministros competentes anuncian

constantemente las supuestamente necesarias reformas. Reformar la escuela, reformar la industria, reformar el hospital, el ejército, la cárcel; pero todos saben que, a un plazo más o menos largo, estas instituciones están acabadas. Solamente se pretende gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas. Se trata de las sociedades de control, que están sustituyendo a las disciplinarias. "Control" es el nombre propuesto por Burroughs para designar al nuevo monstruo que Foucault reconoció como nuestro futuro inmediato. También Paul Virilio ha analizado continuamente las formas ultrarrápidas que adopta el control "al aire libre" y que reemplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el período de los sistemas cerrados. (2006, párr.. 2)

Este control "al aire libre" guarda estrecha relación con los ataques al orden establecido que tuvieron lugar durante las protestas de la década de los sesenta y setenta, hecho que también señala Escalante en su artículo. Pero de igual forma es sólo uno de los efectos de la crisis de la autoridad institucional, que es como Deleuze caracteriza en la cita previa el preludio de esta nueva época. En este sentido, *a posteriori* podemos afirmar que se trató de un proceso en el que se conjugó el nacimiento de un nuevo *ideario*, por un lado, con el de ciertas formas de habitar los espacios, por otro; esto es, la emergencia de una nueva modalidad de subjetividades y cuerpos, respectivamente. Como hemos visto, lo que definió este momento fue la intención de soltar las cadenas que pesaban sobre los cuerpos, pero también, y quizá más importante aún en cuanto que esto definirá el estado por venir, los jóvenes de entonces buscaron romper con cualquier tradición moral que pretendiera regir sus vidas, para permitir a cada uno ser libre de forjar su propio destino: con lo que llegamos a uno de los pilares fundamentales del capitalismo postindustrial.

En efecto, la afirmación de la individualidad cobrará su fuerza a través de la instauración de un modelo económico cuyas promesas a quienes adhirieran a él, proporcionaban la supuesta posibilidad de desarrollar nuevas habilidades y

estrategias, así como de ser autores o empresarios de su propia vida. Además, quedaba claro que en este inédito *tipo* no tendrían cabida las instituciones clásicas con sus estructuras jerarquizadas y altamente parceladas. En lugar de esto último, ahora, como lo enunciaba Baudrillard, el individuo dejaba de ser el actor de un escenario en el cual reflejar sus propias angustias, fantasmas y temores, para comenzar a cumplir la función de *nodo* en la inmensa pantalla/red de la comunicación.

Comienza así la época en la que los espacios disciplinarios ceden su lugar a mecanismos de modulación cuyo eje rector será la interconectividad entre los miembros del conjunto social. De esta forma, poco importa el lugar en el que se encuentre un cuerpo mientras sea posible, a través de ciertos dispositivos (sociales, tecnológicos, institucionales, etc.), que por sí mismo se mantenga dentro de los límites permitidos. Es cierto que incluso en la cadena de montaje se hizo uso de estas ingenierías de control: los bonos al salario son el ejemplo más palmario, al fungir como una promesa que sujetaba los cuerpos de los individuos al deseo de su cumplimiento (asistiendo puntualmente al trabajo, cumpliendo la meta productiva, etc.). Todo esto es cierto, pero también es verdad que el nuevo proceso del que dan cuenta estos autores concierne al momento de su máxima expresión. Es como si una vez agotados los recursos para mantener fijos los cuerpos en los puestos de trabajo, en las escuelas, en los hogares, ahora se tuviesen que inventar otros que ya no necesariamente pasaran por una ortopedia explícita.

Sólo de este modo es posible entender que, a partir de las décadas de las que hemos hablado, muchos autores comenzaran también a analizar con mayor vehemencia las nociones de subjetividad, libido, deseo, o que el prefijo *psi* acompañara a algunas teorías de orden político, como las del mismo Byung-Chul Han. Es que, de hecho, el cambio que comenzaba a tener lugar en el capitalismo veía en la producción y control de subjetividades un nuevo punto de apoyo para su

sostenimiento. Después de todas las protestas del cuerpo había que producir otra forma de mantener a éstos al límite sin tocarlos directamente. Esa salida fue enfocarse totalmente en los incentivos pero también en la interconectividad. El efecto fue que se dejó de poner atención sobre el cuerpo, al menos discursivamente, para ponerla ahora sobre los procesos subjetivos en su sentido más amplio, es decir, sobre las narrativas personales, los proyectos de vida, las ideas y las emociones que los acompañan, etc.

Lo anterior no quiere decir que de nuevo estemos retomando una aparente bifurcación entre cuerpo y subjetividad. Es sabido que incluso en la historia de la filosofía ha persistido esta suposición encarnada en la vieja dicotomía Materia vs. Idea. El mismo Marx, frente a un Hegel para el que “la historia tiene una lógica inherente en la que las ideas se encarnan en la práctica” (Gray, 2013), propuso que, por el contrario, había que ir a los hechos materiales y objetivos para dar cuenta de aquellas ideas. De un lado, parece que el concepto sigue su desarrollo a la vez que se manifiesta, como efecto, en las relaciones materiales; del otro lado, es más bien la metafísica de una supuesta objetividad de esas relaciones (que no es sino otra forma de esencialismo), la que de algún modo produciría el concepto en cuanto Ideología. Pero ya hemos repetido lo suficiente que dicha dicotomía no es sino el efecto de una tradición que, incluso desde Descartes, sólo produjo atolladeros con la separación de cuerpo y alma en cuanto sustancias, sin entender después cómo es que habría que relacionarlas.

Ante esto lo que aquí sostenemos es un solo proceso con sus diversas expresiones. De entre las cuales, suponiendo que haya otras, sólo nos hemos enfocado en dos: cuerpo y subjetividad. Esto nos permite comprender que se pudiera pasar de la disciplina del cuerpo a una modulación de las subjetividades, pues aunque fenoménicamente sea una de las dos caras, en abstracto, la que parece tener el primado, en concreto todos los aspectos del proceso se ven afectados. Así, cuando antaño el taller y el cronometro ataban los cuerpos ello

también implicada una producción y regulación subjetiva. Del mismo modo que ahora que el capitalismo ha aprendido el “arte de reducir cabezas”, esto es, de servirse de ellas, también esta servidumbre implica una disciplina y producción de cuerpos. El problema es que la inmanencia de este movimiento de algún modo parece quedar escondido, cuando no explícitamente ausente, en artículos como el de Byung-Chul han, que es a partir del que hemos hecho este largo recorrido. De este modo, no es casual que para este autor resulten risibles tesis como las de Negri, para quien la resistencia *también* debe ser ocupada por el cuerpo, sin por ello dejar de lado las economías del deseo que la hacen posible.

Hasta cierto punto creemos que estas posiciones (las de Han), llevaron al límite el legado de los primeros visionarios. Dufour, por ejemplo, sostiene que nociones como las de Rizoma en Deleuze y Guattari, que en principio se postularon como una forma de resistencia al capital terminaron por hacer el juego a éste:

Como decían Deleuze y Guattari, que parecían regodearse con ello, en el rizoma, “¿a dónde va usted?, ¿de dónde parte? y ¿a dónde quiere llegar? Son preguntas (que han llegado a ser) totalmente inútiles”. Porque en este universo se trata de ya no “comenzar ni terminar”.

Esta extraña proposición posee, en todo caso, el mérito de la claridad: ¡la red rizoma nos priva de las preguntas relativas al origen y el fin.

(...) Me pregunto, pues, si el consentimiento incondicional a la red-rizoma del Mercado no le está haciendo un flaco favor al ser humano, privándolo explícitamente de esas cosas inútiles que, sin embargo, no dejar de interesarle y hasta de atormentarlo. (p. 99)

Del mismo modo leemos en Beckett (2017):

In 1972, the philosopher Gilles Deleuze and the psychoanalyst Félix Guattari published *Anti-Oedipus*. It was a restless, sprawling, appealingly

ambiguous book, which suggested that, rather than simply oppose capitalism, the left should acknowledge its ability to liberate as well as oppress people, and should seek to strengthen these anarchic tendencies, “to go still further ... in the movement of the market ... to ‘accelerate the process’”.

Two years later, another disillusioned French Marxist, Jean-François Lyotard, extended the argument even more provocatively. His 1974 book *Libidinal Economy* declared that even the oppressive aspects of capitalism were “enjoyed” by those whose lives the system reordered and accelerated. And besides, there was no alternative: “The system of capital is, when all’s said and done, natural.”

En efecto, si la máquina se había puesto en marcha lo mejor era acelerar su proceso, bajo el supuesto de que ello nos conduciría más rápidamente a su destrucción. Pero todo parece indicar que hasta ahora sólo hemos visto el resultado contrario: en el intento de soltar las amarras impuestas por un Otro absoluto (Dios, Estado, Patria, Hombre), no se tomaron en cuenta las implicaciones ontológicas de una noción como la del nomadismo rizomático, que posibilitó que la economía libidinal pudiera desprenderse de cualquier valor absoluto para ceñirse entonces al flujo continuo e inestable del mercado. De allí que proponer la red como modelo de lo social conlleve aquella interconectividad de la que hablamos más arriba (apertura para seguir y recibir el flujo del capital cualquiera que sea éste). Pero también tiene como correlato la denegación, que no supresión, de cuestiones teleológicas y escatológicas que han acompañado al ser humano desde que tiene consciencia de su historia. Lo que a su vez posibilita pero también limita las narrativas con las que damos sentido a nuestras vidas que, por otra parte, suelen ser también puestas en práctica del cuerpo.

Ahora bien, creemos que hay una razón específica por la que para la mayoría de los autores que se detienen en estos temas, principalmente europeos, tiene más peso el deseo, la subjetividad, que el cuerpo, durante el nuevo instante soberbio del capital. Esto no necesariamente significa que el cuerpo está excluido

de sus reflexiones, pero lo cierto es que parece que todo queda reducido a un mero asunto ideológico, de modo que bastaría con cambiar el contenido de éste para obtener como efecto secundario una transformación en las relaciones. La razón a la que nos referimos no es otra que la distancia económica que todavía permanece entre los países del viejo continente y Latinoamérica. Son muchos los que coinciden en que hay una caída del sector primario frente al terciario: la disminución del papel de la fábrica es proporcional al aumento de los edificios de oficinas (es precisamente de esto de lo que Graeber se queja en su ensayo que citamos al inicio de este capítulo, poniendo además el acento en la inutilidad de la mayoría de esos trabajos). De hecho, los ensayos sobre el trabajo que hemos citado (empezando por el mismo David Graeber, pero también en Han, Lazzarato²³, Sennett, Maier), tienen como principal referente lo que Berardi (2007) llama *trabajo cognitivo*, al que caracteriza con una mezcla de:

(...) elementos de autoempresa y elementos de trabajo dependiente. Por esta razón la clase virtual desarrolla dos enfoques de la propia actividad social y de los propios intereses económicos. Por una parte, el trabajador cognitivo se siente empresario de sí mismo, en la medida en que pone en juego un capital de conocimiento y de competencia original y no repetible.

Sin embargo, por otra parte, el trabajador cognitivo está inserto en un proceso de producción en el que, con independencia de las características formales de la relación de trabajo (colaboración coordinada continua, colaboración intermitente, consultoría, autoempresa dependiente de los bancos o del *capital venture*), acaba siendo dependiente de vínculos económicos fortísimos. (p. 114)

²³ Lazzarato (2014), por ejemplo, dice: “El capitalismo “lanza modelos (subjetivos) de la misma manera que la industria automovilística lanza una nueva línea de autos.” Por lo tanto, el proyecto central de la política del capitalismo consiste en la articulación de flujos económicos, tecnológicos y sociales con la producción de subjetividad, de modo que economía política se muestre idéntica a la “economía subjetiva” (Traducción de Ana Patto, para fines didácticos). Si bien no podemos afirmar que Lazzarato esté sugiriendo una mayor importancia de la subjetividad, sí nos parece importante recalcar y hacer explícito el cuerpo y sus prácticas, en relación con esta producción capitalista.

Además, este tipo de trabajador tiene una relación particular con la tecnología digital (principalmente con la computadora y los teléfonos inteligentes). Pero una relación que va más allá de una mera alienación, en el sentido marxista. Por el contrario, siguiendo la línea teórica que hemos intentado definir hasta este momento, esos dispositivos se entrecruzan en el acto de un agenciamiento que produce conciencias y subjetividades específicas. Lo que implica asumir que el cuerpo del que hemos hablado hasta ahora no se reduce a la materia orgánica, sino que abarca toda la gama de dispositivos tecnológicos, sociales, culturales, etc., cuya emergencia conjunta incluye la de una conciencia determinada.

Ahora bien, por todo lo expuesto hasta ahora no podemos pasar por el alto la intencionalidad, manifiesta o no, con que los científicos sociales exploran el trabajo en cuanto constructo, y que además les ofrece un panorama de las políticas de vida de determinada población. Mismo con el que, a su vez, podrán justificar la implementación de otras desde el poder del Estado, como ha sido el caso de México. País cuya historia durante el siglo XX está particularmente marcada por su transición de la economía agrícola a la industrial, sumada a la tradicional centralización de poder, que dejó sin saldar la deuda centenaria con miles de habitantes en zonas rurales, quienes en búsqueda de un presente mejor para ellos y un futuro para sus hijos migraron a las grandes ciudades, engrosando las filas de mano de obra (barata, en la mayor parte de los casos) (Meyer, 1976).

Un país en el que el trabajo sigue teniendo un lugar central en los proyectos de vida, debería contar entre sus prioridades legislativas la promoción de la calidad de los puestos de trabajo. Pero hemos visto que la norma hasta ahora ha caminado en sentido inverso. De allí que un sondeo por el sentido del trabajo, su significado, sus implicaciones, en las vidas de los ciudadanos mexicanos, necesariamente sea al mismo tiempo un sondeo sobre las políticas que operan sobre los procesos de subjetivación. En la mayor parte de los casos, provocando un desfase entre lo deseado y lo posible, entre aquello que el Estado promete

ofrecer y lo que efectivamente está a la mano de cientos de jóvenes que se suman por vez primera a las largas filas de los buscadores de empleo. Qué es el trabajo es una pregunta que sólo se puede responder considerando toda esa amplia gama de factores. Qué es el trabajo para una vida es siempre una pregunta política.

3.3 La desmesura del mundo y el valor del trabajo

¿Por qué y para qué trabajamos? Duda que pudieran confundirse con otras cuya resolución supuestamente evidente las hace parecer ingenuas. Si la planteamos a cualquier persona, o incluso a nosotros mismos, muy probablemente tendremos claros los motivos por los que dedicamos tiempo al trabajo. Con la salvedad de que quizá muchas de esas razones invoquen razonamientos circulares. Por ejemplo, como cuando alguien dice que trabaja para tener dinero qué gastar en todos aquellos bienes que se producen con el mismo esfuerzo de su trabajo. Esta respuesta sólo da por sentado un concreto sistema de existencia y de producción, y después es a partir de él que se justifica y se define la actividad laboral, cuando precisamente lo que hay que explicar primero son aquellos sistemas determinantes. Otras alternativas de respuesta a la cuestión son enunciaciones en torno a una cierta realización personal o satisfacción con la que sea la actividad a la que nos dediquemos.

Aunque hoy parezca evidente esa pregunta y las respuestas que se le ofrecen, y que además las relaciones entre la definición del trabajo y su lugar en la vida de las personas sean temas de debates públicos y académicos, en realidad se trata de una cuestión que apenas hace pocos años comenzó a cobrar relevancia en una sociedad que, irónicamente, ha otorgado al trabajo un lugar central. Queremos decir que es literalmente nueva la pregunta del por qué y el para qué del trabajo, al menos en un cierto sentido.

Porque es verdad que desde el siglo antepasado ha habido numerosas exploraciones en torno a este tema y que han puesto sobre la mesa lo que significa para la vida social e individual; pero casi todas esas reflexiones habían prescindido de la experiencia concreta de los trabajadores. Pero, que haya sido, así es en alguna medida explicable si pensamos que en aquellos años de la revolución y el crecimiento industrial era mucho más evidente la crisis e injusticias a las que se enfrentaba la clase trabajadora. Y aunque precisamente por eso habría sido significativo acercarse a ésta en tales momentos, quizá fue la obscena claridad en los malestares la que hizo prescindible el método.

Pero esto último vuelve todavía más llamativo que apenas hace unos años haya surgido la idea de preguntar directamente a las personas qué es lo que piensan sobre su trabajo. En efecto, es curioso que el interés por el tema surja en un momento en que la precarización laboral, a pesar de que también puede ser constatada, permanece hasta cierto punto soterrada por ciertas estrategias del *management* que, durante las últimas décadas, han hecho de la colusión entre el trabajador y la empresa el nuevo motor del capital. Lo que queda claro tanto en pasadas reflexiones sobre el trabajo como en las actuales es que la mayoría da por sentado lo mismo que ya fue puesto de manifiesto párrafos atrás: el hecho del trabajo productivo en un determinado sistema de vida y producción.

Pero retomemos esta idea de la novedad en la pregunta por el sentido del trabajo, ya que es la primera vez que se busca pensar y estudiar el mismo desde la experiencia concreta, desde lo que real y efectivamente experimentamos en el trabajo; ¿en qué consiste este "real y efectivamente"? Simple y llanamente se refiere a los valores que mostramos y relatamos sobre nuestros trabajos. Esta es la novedad introducida en los estudios sobre el mismo. Tan reciente que la primera grande investigación al respecto, y que hasta la fecha sigue siendo referencia fundamental para las que se siguen haciendo, se realizó apenas en 1987 bajo el mando de un grupo que se dio en llamar el MOW-International

Research Team (Meaning of Work). A partir de entonces se popularizó el uso de dicho concepto: *sentido o significado del trabajo*.

En aquel estudio participaron investigadores de 8 diferentes países y se realizó en el mismo número de ellos. Por otra parte, el *Meaning of Work* lo definieron como el "conjunto de valores, creencias, actitudes y experiencias que las personas sostienen en relación al trabajo" (Gaggiotti, 2010, párr. 7). Además que por éste únicamente se limitaron a considerar aquel con estatuto asalariado, por lo que ya hay un primer problema que comentaremos más adelante. Otra de las características del estudio es que se realizó mediante un cuestionario que buscaba explorar 5 conceptos básicos en relación con el trabajo: "centralidad del trabajo, normas sociales sobre el trabajo, valores en el trabajo, aspectos del trabajo e identificación con el trabajo" (Íbid, párr. 9).

Ese es el panorama general del estudio, y del cual se pueden consultar en la red algunos resúmenes de sus resultados. Por el momento bastará con mencionar que también se limitan a ser una descripción de respuestas sin cuestionar o tratar de analizar la estructura determinante que las hace posibles. Pero en lo que por ahora pondremos el dedo es sobre la pregunta misma del estudio así como sus características: ¿por qué y desde dónde surge la necesidad de pensar el sentido del trabajo, tal como ese grupo lo definió, e ir a interrogar para ello directamente a los trabajadores asalariados? Para empezar no sabemos, por ejemplo, si en esa categoría se incluirían los investigadores, quienes seguramente fueron pagados privada o estatalmente. Por otra parte, la pregunta ahora concierne al valor del trabajo mismo y a su papel regulador en la sociedad. Lo que es muy curioso porque, si tomamos como ejemplo el primero de los conceptos que exploraba el cuestionario de este grupo de investigadores: el de la centralidad del trabajo, cabría preguntarnos, ¿cómo es que, de un momento en el que el trabajo fue considerado inherente al hombre, de pronto surge preguntar cuál es la importancia que las personas le atribuyen en sus vidas?

En su libro *Job: la fuerza del esclavo*, Antonio Negri (2003) señala la insistencia histórica del ser humano por inventar medidas que a su vez generarían valores para condicionar las acciones del y en el mundo. Estas medidas, según dice Negri, también deberían contener en sí mismas prácticamente todas esas acciones generadas y las que estuviesen por venir; lo cual ya nos da señas de su carácter totalizante. Pero el problema surge cuando lo absoluto de esa medida de pronto es sacudido por lo imprevisto, por la contingencia y la diferencia. El caso del mal y del sufrimiento son sólo unos ejemplos de ello, ¿cómo explicar y dar sentido a éstos? Por eso para Negri el relato bíblico de Job es paradigmático y único al respecto para el pensamiento occidental. Job ve cómo Dios, la medida para la justicia y el orden del mundo, es rebasado por el intempestivo y desbordante dolor y sufrimiento que lo aqueja. Su problema, en síntesis, es: ¿qué sentido puede tener el trabajo de vivir, cuando ese supuesto Otro garante no impide la emergencia de lo contingente y, con éste, del dolor? De ese modo, con esta intervención en dicho relato, Negri muestra que, por un lado, la búsqueda y certeza de esa medida es garantía de que todo estará en orden, que nada saldrá de control y que basta asumir su imperio para ser retribuido con justicia. ¡Pero por otra parte todo ello es exactamente lo que Job ve caer con su sufrimiento!

El libro de Negri es una reflexión sobre el trabajo y su potencia, tema que también es uno de los ejes centrales de aquel libro bíblico; a saber: la pregunta por el sentido de la acción del hombre, ya sea individual o socialmente. Lo que sacude a Job es que Dios no pueda responder por el suceso imprevisto, por la contingencia y la finitud, de allí que en un primer momento vea caer en el sinsentido cualquier trabajo o acción humana. Desde esta perspectiva, Negri no rompe con la tradición que hace del trabajo la condición de *ser* de la humanidad. Cree, sin definirlo, en el trabajo. Y ya sea que se deba a un legado moderno o de que realmente es condición *sine qua non* del ser humano, también creo que por el momento no podemos renunciar a la misma, al menos como presupuesto. En efecto, seguimos creyendo en el trabajo.

Ahora bien, lo que Negri nos quiere señalar con el ejemplo de Job es mostrar que la medida no es siempre la misma. Para Job ésta es representada por Dios en el entendido de que su presencia le da trascendencia a las acciones: no importaba tanto qué hiciera uno como el que eso estuviese dirigido hacia Dios. El problema surge cuando la idea de Dios no alcanza a justificar algunas acciones y sucesos. Pero este no es el caso del trabajo tal como se experimenta con la modernidad. Recordemos el papel de Weber al evidenciar una de las formas que tomó el trabajo con el capitalismo, y que podríamos sintetizar en dos elementos: la actividad frenética y la acumulación de capital. Estos se posicionaron como valores positivos frente a una medida (teológica, todavía), que a la largo redundó en la creación de las fábricas, cadenas de montaje y, por último, el salario. Sabemos cómo fue una proeza lograr encerrar a la gente en la fábrica y hacer de la humanidad una cadena de montaje. Nada, y aquí hay que recordar el carácter totalizante mencionado antes, podía quedar fuera de la producción. Pero todas las crisis generadas en materia laboral en el siglo XIX y principios del XX son también la muestra de que esos intentos por capturar toda actividad humana bajo una sólo medida al final resultarían catastróficos.

Para Negri es importante considerar la violencia que implica toda *Medida* en lo que a la producción de subjetividades se refiere. Al imponer su determinación impide, aún sin conseguirlo completamente, la aparición de la diferencia y de nuevos mundos posibles. Desde esa perspectiva, el advenimiento de la llamada sociedad salarial, así como de las reformas en materia laboral, permitieron hasta cierto punto absorber todas las contingencias y malestares que la medida de la “ocupación a toda costa” y la acumulación de capital trajeron consigo. Pero al mismo tiempo derivaron en una nueva regla que es la que creemos está detrás de las investigaciones recientes que hemos mencionado.

Esta nueva medida comenzó con la implantación de la sociedad salarial y pasa por la creación de las ideologías del *management* que han buscado que

prácticamente toda actividad esté subordinada al salario y al mismo tiempo generar una alianza económica pero también subjetiva entre el trabajador y las empresas. Quizá los comunistas, socialistas y demás grupos que buscaban mejorar la condición de los trabajadores en el siglo XIX y principios del pasado, pocas veces pensaban en la destrucción total porque al mismo tiempo convivían otras modalidades de existencia y acción. Aún quienes trabajaban en fábricas todavía tenían oportunidad de producir sus propios alimentos, ropas, viviendas, etc., en sus lugares de residencia. Pero eso terminó cuando se hizo del salario el nuevo centro de la sociedad y de la actividad.

Se esperaba entonces que cualquiera que pretendiera obtener su inserción en la sociedad y los beneficios que ella otorgaba, tenía que aceptar su sujeción a la medida del salario, esto es, únicamente a aquellas actividades que fueran redituables monetariamente. Ello implicó al mismo tiempo que el dinero se volviera el intermediario para cualquier tipo de intercambio. Preguntamos hace un momento si los investigadores se contaban entre aquellos trabajadores asalariados a los que aplicaron su encuesta. Lo más seguro es que no, porque incluso dejaron fuera del estudio a directivos de puestos altos y medios. Esto puede parecer extraño pero tiene su explicación. La gente que ocupaba esos puestos, pero también los mismos investigadores, participan de una suerte de sensación de independencia con respecto al salario. Pero esta idea sólo es efecto de los discursos de la eficiencia y del emprendimiento que le dieron un *plus* al trabajo asalariado y por el que tenía que ser algo más que simplemente ganarse la vida. Inventándose así también uno de los mecanismos de explotación más recientes: si uno trabaja en lo que se supone le gusta entonces lo lógico es que no haya reparos en entregar todo de sí y aún más. Por lo que el trabajo, subsumido a la medida del salario, se inmiscuyó en toda faceta de la vida. Esta es una inversión de aquel sueño marxista que buscaba que el trabajo no se distinguiera de la vida, sólo que fue el trabajo, subsumido a la medida del salario, el que terminó por dar valor a casi toda acción humana.

Por todo esto es curioso que se pregunte por el lugar del trabajo asalariado en la vida en un momento en que prácticamente lo ocupa todo. (La hipótesis, por lo tanto, es ésta: que nuestras acciones en el mundo son *medidas* en relación con su posibilidad de intercambio económico). Por eso quizá cuando a la gente se le comienza a plantear la cuestión, ¿por qué trabajo o qué lugar tiene el trabajo en mi vida?, hay allí implicado un primer reconocimiento e impugnación de esa ocupación totalizante del capital. Es quizá también el reconocimiento del dolor que una medida impuesta al trabajo, como lo es el dinero en su forma salarial, provoca. ¿Qué quedaría entonces? Negri muestra que una vez que Job asume por fin la caída de Dios como medida de la acción y que escapa de aquella negación del trabajo en la vida, le sigue una afirmación de la potencia de éste. Pero ahora sin una regla que dé sentido *a priori* al mismo. Se reconoce así que no hay un *Sentido* previo para el trabajo, que no lo hay para la acción como tampoco para responder a las preguntas de qué y cómo hacer en el mundo. Sin que ello signifique que el trabajo deba perder valor; de hecho se tratará ahora de hacerlo valer asumiendo la desmesura del mundo y de nuestra acción o trabajo en él: ir más allá de la medida del salario y el intercambio económico.

CONCLUSIONES

*El trabajo asalariado es el robo
al servicio del sistema.*

-Elektroduendes

Entonces, ¿es posible liberarnos de las cadenas del trabajo? Más que responder con una afirmación o negación categóricas, haríamos mejor si tratamos de ubicar el horizonte desde el que esa pregunta es planteada: ¿por qué habría que liberarnos de las cadenas del trabajo?, ¿en qué sentido es una cadena?, ¿cuál es el contenido del trabajo que lo hace tan indeseable? Son algunas preguntas que al ser tomadas en consideración nos ayudarán a comprender, desde una perspectiva más amplia, que aquello que se engloba con el término de *trabajo* no sólo refiere a ciertas actividades o prácticas productivas, sino que además es un dispositivo de transformación subjetiva, así como de control y disciplina en el contexto de determinados proyectos políticos.

Una época como la nuestra, en la que toda posibilidad de sobrevivencia parece estar anclada al dinero, principalmente en el formato salarial, revela así su carácter totalizante: ya sea absorbiendo las diferencias hacia su lógica o eliminando aquellas que no logra asimilar. La violencia que esto supone también está detrás de ese rechazo tan generalizado hacia el trabajo, pero sólo porque éste es el simulacro que rige la vida misma. Es decir, tantas investigaciones en torno al ambiente o al clima laboral; los debates en torno a las compensaciones y prestaciones sociales; la lucha por el aumento de los salarios; la pregunta por el trabajo en la vida de cada uno; todo esto nos podría hacer pensar que persiste aquella separación entre el trabajo y la vida, tan común en el imaginario colectivo, y que por lo tanto aquí se trata de investigaciones enfocadas en un pequeño sector de la vida. Pero precisamente lo que está detrás de esa apariencia es que la vida misma se halla por completo subsumida a la cadena productiva. Ha

desaparecido la línea que divide un tiempo de ocupación de otro de desocupación. La vida se ha vuelto tan precaria como lo podemos decir de los puestos de trabajo.

Esto nos lleva a considerar el lugar que ocupa el dinero en nuestro mundo. Por encima de todo, el valor que actualmente rige la vida es el dinero. Incluso hay teólogos o estudiosos de la teología y la religión que sostienen que el dinero es hoy el ídolo al que se somete la cultura social, política y económica. Ahora bien, lo primero que está asociado al dinero es el trabajo, de allí que sea mucho más fácil concluir que el trabajo es la sede del mal, para omitir que en realidad sólo es una pequeña instancia en la enorme fábrica social de la que somos parte. Pero lo cierto es que esta medida *ya no alcanza*. En última instancia, nunca hubo tal separación entre vida y trabajo, pues siempre estamos tratando con una y la misma cosa. De allí el carácter simulador, pero también profundamente revelador, de escribir *sobre* el trabajo. Porque al hacerlo efectuamos por lo menos dos movimientos: por un lado, nuestra atención se sigue centrando en el trabajo en cuanto sede del mal, ocultando que la vida misma es el trabajo con sus condiciones precarias, pero, por otro, también revela que el *sentido* del trabajo se ha diluido.

Tal como cerramos nuestro último capítulo, la pregunta tan insistente sobre el sentido del trabajo no muestra otra cosa que la incertidumbre sobre el mismo. Lacan mencionó alguna vez que los únicos ateos son los teólogos, quienes con mayor profusión se dedican a cavilar en torno a la existencia de Dios (poniéndola por ello mismo en duda). De la misma manera, el interés por desentrañar los motivos para trabajar (como si no fuera suficiente la necesidad de un ingreso con el cual sostenerse), abre la vía a la pregunta por la posibilidad de nuevas formas de relación entre nosotros, así como nuevas formas de economía y producción. Se equivocan quienes creen que la modernidad ha concluido, pero muy probablemente nuestra época es la bisagra de su paso hacia otra que todavía requiere de más tiempo para empezar a vislumbrar.

La herencia de nuestros padres cederá paso a los acontecimientos que marquen una inauguración radical con respecto a lo que *hemos estado siendo*. La época del trabajo está en crisis aunque seguimos creyendo en él por inercia, como quien se asume católico sin jamás haber pisado la iglesia una vez en su vida. Por supuesto, mientras nosotros no creemos en el trabajo sí que tenemos que rendir cuentas diariamente de nuestros servicios. Pero poner en suspenso lo que entendemos por el trabajo, e incluso lo que sentimos por él es el primer paso en el camino a la creación de nuevas formas de vida. Poner en entredicho el sentido del trabajo es poner en cuestión los valores que sostienen nuestra actual forma de vida.

Nunca es fácil saber lo que vendrá, como tampoco es posible diseñar un plan que indique el camino. La idea contraria es clásica de la modernidad, la misma que nos ha hecho llegar a donde estamos. En este sentido fascina por su contundencia la legislación kantiana no sólo en el ámbito del conocimiento sino también en los de la sensibilidad y la moral, subsumiendo la totalidad posible de aprehensión a la subjetividad. Esto señala que todo aquello que suponemos conocer, hacer y sentir es sólo el reflejo de aquello mismo que la razón ha puesto delante. Por eso sólo en la modernidad es posible la idea un proyecto, cálculo, dominio y explotación: la razón bosqueja aquello que requiere y sólo *a posteriori* puede comprobar que tal cosa es como esa misma razón afirma. La teoría crítica llamará a esto razón instrumental.

Esa misma *razón* ha posibilitado la especialización capitalista, así como la radical parcelación de los campos del trabajo, del saber, en suma, de la vida. Pero su sentido, es decir, su dirección, comienza a perder rumbo: o, al menos, creemos que a eso apunta lo que hemos trabajado dicho hasta ahora. Si es el caso, toca insistir en la búsqueda de nuevas formas.

REFERENCIAS

- Alonso, J. (1993). Donald N. McCloskey. Si eres tan listo. La narrativa de los expertos en economía. *Revista de Economía Aplicada*, 2 (5), 197-201.
- Althusser, L. (1967) *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1976). Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación). En L. Althousser, *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, pp. 71-106
- Álvarez, J. (2011). El trabajo a través de la historia. *Cuadernos de Materiales*, 9, edición electrónica. Disponible en:
<http://www.filosofia.net/materiales/num/numero9a.htm>
- Álvarez, P. y López, D. (2012). Centralidad del trabajo y estabilidad del proyecto profesional y vital. *Revista Española de Orientación y Psicopedagogía*, 23 (1), pp. 13-25.
- Antunes, R. (2000). La centralidad del trabajo hoy. *Papales de población*, 5}6 (25), pp. 83-96. Disponible en:
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252000000300005&lng=es&tlng=es.
- Antunes, R. (2000). Las metamorfosis en el mundo del trabajo. *Nómadas (Col)*, 12, 28-37.
- Añez, C. (2016). Flexibilidad laboral: ¿fin del trabajo permanente? *Telos*, 18 (2), 250-265.

Arendt, H. (2006). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.

Arévalo, G. (2016). El concepto de sobredeterminación en Althusser. Aportes para la distinción de dos etapas en la teoría de Marx. *AGORA. Papeles de filosofía*, 35 (2), pp. 177-197.

Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Barcelona, España: Gredos.

Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Barcelona, España: Gredos.

Aristóteles (2015). *Política*. Madrid, España: Alianza.

Aubert, N. y Gaulejac, V. (1993). *El coste de la excelencia: ¿del caos a la lógica o de la lógica al caos?* Barcelona, España: Paidós.

Barajas, R. (2011). *Cómo sobrevivir al neoliberalismo sin dejar de ser mexicano*. México: El chamuco y los hijos del averno.

Barattini, M. (2009) El trabajo precario en la era de la globalización. ¿Es posible la organización? *Revista de la Universidad Bolivariana*, 8 (24), 17-37.

Barrera, O. (2011). El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 6 (11), pp. 121-137.

Barrios, L. (2008). El debate sobre el proceso de trabajo: balance de una discusión. *Observatorio Laboral. Revista Venezolana*, 1 (2), 65-78.

- Barrios, L. (2008b) Cosificación y sumisión en el trabajo contemporáneo. *Procesos históricos*, 7 (13), 84-96.
- Bataille, G. (1999). *Teoría de la religión*. Madrid, España: Taurus.
- Baudrillard, J. (1985). El éxtasis de la comunicación. En H. Foster (ed.). *La posmodernidad (187-197)*. Barcelona, España: Kairós.
- Baudrillard, J. (2007). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI Editores.
- Beckett, A. (2017) Accelerationism: how a fringe philosophy predicted the future we live in. *The Guardian*, 11 mayo, 2017. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2017/may/11/accelerationism-how-a-fringe-philosophy-predicted-the-future-we-live-in>
- Benites, M. (1994). El trabajo y la dimensión subjetiva. *Papeles de población*, 3, pp. 45-51.
- Bensusán, G. (2009) Estándares laborales y calidad de los empleos en América Latina. *Perfiles Latinoamericanos*, 34, 13-49.
- Berardi, F. (2007) *Generación post-alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón Ediciones.
- Berenchtein, N. (2014). Suicidio, trabajo y sociedad: la “muerte voluntaria” en el modo de producción capitalista. *Salud de los Trabajadores*, 22 (1), pp. 29-38.
- Bodemer, K. (1998). La globalización. Un concepto y sus problemas. *Nueva Sociedad*, 156, pp. 54-71.

Braunstein, N. (2011). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: Siglo XXI.

Buen, N. (2001). El trabajo antes de la revolución industrial. En N. Buen y E. Valenzuela (coords.), *Instituciones de derecho del trabajo y de la seguridad social* (pp. 1-26), México: AIADTSS/UNAM.

Burgos, B. y López, K. (2010). La situación del mercado laboral de profesionistas. *Revista de Educación Superior*, 4, (156), pp. 19-33.

Burroughs, W. (1989). *El almuerzo desnudo*. Barcelona, España: Anagrama.

Castaño, R. (2008). El cuerpo productivo y sus efectos sobre la motricidad. *Revista Educación física y deporte*, 27 (2), pp. 11-23.

Castel, R. (1997) *Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del asalariado*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Centro de Análisis Multidisciplinario, CAM-UNAM. (2014). El Salario Mínimo en México: de la pobreza a la miseria. Pérdida del 78.66% del poder adquisitivo del salario. Reporte de Investigación 117. México: CAM-UNAM. Disponible en: <https://cam.economia.unam.mx/el-salario-minimo-en-mexico-de-la-pobreza-la-miseria-perdida-del-78-66-del-poder-adquisitivo-del-salario-reporte-de-investigacion-117/>

Centro de Análisis Multidisciplinario, CAM-UNAM. (2016). El salario mínimo: un crimen contra el pueblo mexicano. Cae 11.11% el poder adquisitivo durante el sexenio de Peña Nieto. México: CAM-UNAM. Disponible en: <https://cam.economia.unam.mx/reporte-investigacion-126-salario-minimo-crimen-pueblo-mexicano-cae-11-11-poder-adquisitivo-sexenio-pena-nieto/>

- Chávez, P. (2001) Flexibilidad en el mercado laboral: orígenes y conceptos. *Aportes: Revista de la Facultad de Economía-BUAP*, VI (17), 57-74.
- Collado, P. (2001). El trabajo y la posmodernidad. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 6 (15), pp. 68-80.
- Coraggio, J. (2003). *Política social y economía del trabajo*. Toluca, México: Niño y Dávila / El Colegio Mexiquense.
- Coriat, B. (2001). *El taller y el cronómetro: ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Corrales, P. (2011). *Re significación de la concepción del trabajo en la sociedad laboral capitalista*. Tesis de licenciatura no publicada, Facultad de Arquitectura y Diseño, Pontificia Universidad Javeriana.
- De Gaulegac, V. (2002) Lo irreductible social y lo irreductible psíquico. *Perfiles Latinoamericanos*, 21, pp. 49-71.
- Degetau, J. (2009) Chambas inútiles. En *Letras libres*. Disponible en: <https://goo.gl/YdpkeT>
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones, 1972-1990*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2009). *Rizoma*. México: Fontamara.

Desempleo en México en 2017, el cuarto más bajo entre la OCDE. 12 de febrero de 2018. NOTIMEX, Agencia del Estado Mexicano. Disponible en: <https://www.eleconomista.com.mx/empresas/Desempleo-en-Mexico-en-2017-el-cuarto-mas-bajo-entre-la-OCDE-20180212-0087.html>

Dipaola, D. y Lutereau, L. (2015). El discurso capitalista y el goce de lo que se consume: Lacan y la cultura contemporánea. *Diferencia(s). Revista te teoría social contemporánea*, 1 (1), pp. 19-39.

Dos Santos, P. (2011). El capital financiero: herramienta de trabajo analítica. *Ola Financiera*, 8, pp. 137-152.

Dufour, D. (2007). *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Durkheim, É. (1982). *La división del trabajo social*. Madrid, España: Akal.

¿En qué país del mundo se trabaja más horas? (8 de julio de 2016). *Diario El País*. Disponible en: https://elpais.com/economia/2016/07/07/actualidad/1467886894_771736.html

Engels, F. (2008) *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. México: Grupo Editorial Éxodo.

Engels, F. (2013) *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid, España: Alianza.

Escalante, F. (2015) Los años setenta. Breve historia del neoliberalismo. *Nexus*. Disponible en: <https://goo.gl/BB8nYo>

- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Freud, S. (2012). Psicología de las masas y análisis del Yo. En *Obras completas*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Freyssenet, M. (1995). Historicité et Centralité du Travail. En J. Bidet y J. Texier, *La crise dut travail*. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- Fromm, E. (1962) *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2015). *¿Tener o ser?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Gaggiotti, H. (2004). ¿Quiénes quieren ser globales?: Deslocalización, sentido del trabajo y resistencia a la globalización en los directivos de empresas multinacionales españolas e hispanoamericanas. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 170 (5). Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-170-5.htm>
- García, J. y Pulgar, N. (2010). Globalización: aspectos políticos, económicos y sociales. *Revista de Ciencias Sociales*, 16 (4), pp. 721-726.
- García, M. (2008). El problema de la esclavitud en Aristóteles. *Pensamiento*, 64, 151-165.
- Gascón, V. (13 de abril de 2017) Se automatizarán 50% de empleos. Reforma. Disponible en: <https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?id=1089746&urlredirect=http://www.reforma.com/aplicaciones/articulo/default.aspx?id=1089746>

Gilles, D. (2006), Post-scriptum sobre las sociedades de control, *Polis* [En línea], 13 | 2006, Publicado el 14 agosto 2012. Disponible en: <http://journals.openedition.org/polis/5509>

Gorz, A. (1968). Sindicalismo y política. En E. Fromm et al. *La sociedad industrial contemporánea*. México: Siglo XXI Editores.

Graeber, D. (2013). *On the phenomenon of bullshit jobs: a work rant*. Strike Magazine. Disponible en: <https://strikemag.org/bullshit-jobs/>

Graeber, D. (2016) *Sobre el fenómeno de los trabajos absurdos*. AL ALDU, Ateneo Libertario. Disponible en: <https://ateneullibertariu.wordpress.com/2016/10/01/sobre-el-fenomeno-de-los-trabajos-absurdos-por-david-graeber/>

Grasso, S. (Director). (2008) *El empleo* (cortometraje de animación). Argentina: OpusBou.

Gray, John (2013) Las violentas visiones de Slavoj Žižek. *Letras libres*, 24 junio 2013. Disponible en: <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/john-gray-y-slavoj-zizek-una-polemica>

Guadarrama, R., Hualde, A. y López, S. (2012). Precariedad laboral y heterogeneidad ocupacional: una propuesta teórico-metodológica. *Revista Mexicana de Sociología*, 74 (2), pp. 213-243.

Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial.

Guillén, M. (2011). El nacimiento de la mentalidad empresarial. *Dialéctica. Revista de Filosofía, Ciencias Sociales, Literatura y Cultura política de la BUAP*, 34 (43), 19-27.

Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Barcelona: Tecnos.

Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder.

Han, B. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona, España: Herder.

Han, B. (3 de octubre de 2014). ¿Por qué hoy no es posible la revolución?, El País. Disponible en:

https://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html

Heidegger, M. (2016). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Huesca, L. y Rodríguez, R. (2008). Salarios y calificación laboral en México.

Problemas del Desarrollo. *Revista Latinoamericana de Economía*, 39 (154), pp. 61-86.

Ibarra, M., González, L. y Cervantes K. (2010) Características del modelo laboral mexicano. *Revista Internacional La Nueva Gestión Organizacional*, 6 (11), pp. 145-165

INJUVE. (2018). *Perspectiva de la juventud en México*. Disponible en: https://educiac.org.mx/pdf/Biblioteca/Situacion_Juventudes/026Perspectiva_de_JuventudenMexico_IMJ.pdf

Jiménez, V. (9 de enero de 2015). Estados Unidos logra la mayor generación de empleo en 15 años. *Diario El País*. Recuperado de:

La Boetie, E. (2015). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Hueders.

Lafargue, P. (2011). *El derecho a la pereza*. Madrid, España: Maia.

Lazzarato, M. (2013) *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Argentina, Buenos aires: Amorrortu.

Lazzarato, M. (2014) *Signos, máquinas, subjetividades*. São Paulo: Edições Sesc.

Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

Linhart, R. (1979) *De cadenas y de hombres*. México: Siglo XXI Editores

Los mexicanos trabajan más horas, en 34 países de OCDE; pero no son los más productivos. (7 de julio de 2016). *Sin Embargo*. Recuperado de:

Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*. México: Grijalbo.

Maier, C. (2004) *Buenos días pereza. Estrategias para sobrevivir en el trabajo*. España: Península.

Mandel, E. (1986). *La formación del pensamiento económico de Karl Marx*. México: Siglo XXI Editores.

Marcuse, H. (1968). Libertad y agresión en la sociedad tecnológica. En E. Fromm et al. *La sociedad industrial contemporánea*. México: Siglo XXI Editores.

Márquez, A. (2011). La relación entre educación superior y mercado de trabajo en México. Una breve contextualización. *Perfiles Educativos*, 33 (núm. especial), pp. 169-185.

Martínez, M. (4 de julio de 2018). Tiene México el nivel salarial más bajo de la OCDE. *El Economista*. Disponible en: <https://www.eleconomista.com.mx/empresas/Tiene-Mexico-el-nivel-salarial-mas-bajo-de-la-OCDE-20180704-0032.html>

Martínez, M. (5 de agosto de 2014) ¿Qué pasaría si el DF subiera el salario mínimo a 100 pesos? *Milenio Diario*. Disponible en: <http://www.milenio.com/estados/pasaria-df-subiera-salario-minimo-100-pesos>

Martínez, P. (10 de febrero de 2016). Reforma laboral a 4 años: ¿un rotundo fracaso? *Alto Nivel*. Disponible en: <https://www.altonivel.com.mx/empresas/55408-4-anos-despues-de-la-reforma-laboral-y-los-empleos-de-calid/>

Martínez, T. (19 de febrero de 2018) 2.4 millones de jóvenes mexicanos desean trabajar, pero ¿dónde? *El Economista*. Disponible en: <https://www.eleconomista.com.mx/economia/2.4-millones-de-jovenes-mexicanos-desean-trabajar-pero-donde-20180219-0040.html>

Marx, C. (1980) *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores.

- Marx, C. (1995). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. y Engels, F. (1974) *La ideología alemana*. La Habana, Cuba: Editorial Pueblo y Educación.
- Marx, K. (1986) *Trabajo asalariado y capital*. México: Editorial Artemisa.
- Marx, K. y Engles, F. (1974). *Manifiesto comunista*. En *Obras Escogidas*, vol. 1. Moscú: Editorial Progreso.
- Merchand, M. (2014). ¿Es México un Estado reproductor de las desigualdades regionales? *Revista Finanzas y Política Económica*, 6 (2), pp. 406-426.
- Merton, R. (2002). La división del trabajo social de Durkheim. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 99, 201-209.
- Meyer, L. (1976). La encrucijada. En *Historia general de México*, Vol. 2. México: El Colegio de México.
- Mier, R. (2013). Tráficos y democracia. En B. Mayer y F. Pérez (Eds.), *Tráficos*, Vol. 2, Diecisiete, Teoría crítica, psicoanálisis, acontecimiento (pp. 67-76). México: 17, Editorial.
- Miguelés, R. (16 de febrero de 2017). ¿Cuánto es lo mínimo para mantener a una familia mexicana? *El Universal*. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/cartera/economia/2017/02/16/cuanto-es-lo-minimo-para-mantener-una-familia-mexicana>

- Molina, R. (1996). Mercado en los Servicios de Salud. En J. Mendoza (ed.), *Alternancias y contradicciones del capitalismo*, (pp. 89-106). México: UAM-Iztapalapa.
- Monod, J. (2015). *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- MOW. (1978). *The Meaning of working*. London: Academic Press.
- Münch, L. (2007). *Administración: Escuelas, proceso administrativo, áreas funcionales y desarrollo emprendedor*. México: Editorial Pearson.
- Muñoz, P. (11 de abril de 2014). Los nuevos “criterios” para el *outsourcing* liberan a patrones de obligaciones laborales. Periódico La Jornada. Disponible en: <http://www.jornada.com.mx/2014/04/11/politica/022n1pol>
- Muñoz, P. (2 5de julio de 2011). Explosivo aumento del desempleo juvenil; los mejor instruidos, entre los más perjudicados. *Periódico La Jornada*. Disponible en: <http://www.jornada.com.mx/2011/07/25/politica/002n1pol>
- Naím, M. (2006). *Ilícito: Cómo contrabandistas, traficantes y piratas están cambiando el mundo*. Bogotá, Colombia: Debate.
- Negri, A. (2003). *Job, la fuerza del esclavo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Negri, A. (2010). *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. Buenos Aires, Argentina: Clacso/Waldhute.
- Noguera, J. (2002). El concepto de trabajo y la teoría social crítica. *Papers*, 68, pp. 141-168.

NOTIMEX, Agencia del Estado Mexicano (2018). Jóvenes presentan la tasa más elevada de desempleo en México. 9 de agosto de 2018. *Periódico Excelsior*. Disponible en: <https://www.excelsior.com.mx/nacional/jovenes-presentan-la-tasa-mas-elevada-de-desempleo-en-mexico/1257657>

Oliveira, O. (2006) *Jóvenes y precariedad laboral en México*. Papeles de Población, 49, pp. 37-73

Ordaz, D. (22 de febrero de 2011). Los \$6,000 pesos de Cordero. *El economista*. Disponible en: <https://www.economista.com.mx/economia/Los-6000-pesos-de-Cordero--20110222-0118.html>

Pardo, E. (2000). La pobreza en Smith y Ricardo. *Revista de Economía Institucional*, 2 (2), 111-130.

Pereira, N. (2008). Teoría social y concepción del trabajo: una mirada a los teóricos del siglo XIX. *Gaceta Laboral*, 14 (1), 81-101.

Platón (2015). *La República o El Estado*. Madrid, España: Mestas Ediciones.

Portilla, M., Villa, L. y Arias, L. (2007) La teoría científica y su impacto en la empresa actual. *Scientia Et Technica*, 13 (35), pp. 311-314.

Redacción, (6 de mayo de 2012). Sostiene López Obrador que los problemas del país tienen salida. *El Independiente*. Disponible en: <http://www.elindependiente.mx/noticias/?idNota=5810>

Requena, A. y Federici, S. (2014) Es un engaño que el trabajo asalariado sea la clave para liberar a las mujeres. *El diario*. Disponible en: <https://goo.gl/d8fa2y>

Reta, Toller y Bardelli (2007). Algunas reflexiones sobre la pobreza y el trabajo en economías en desarrollo. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 8 (35), 35-48.

Rieznik, P. (2001). *Trabajo, una definición antropológica*. Dossier: *Trabajo, alienación y crisis en el mundo contemporáneo*. Razón y revolución, 7, reedición electrónica. Disponible en: <http://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/prodetrab/ryr7Rieznik.pdf>

Rieznik, P. (2007). *Las formas del trabajo y la historia. Una introducción al estudio de la economía política*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

Rifkin, J. (1996). *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de la nueva era*. México: Paidós.

Rodríguez, S. (2005) Notas sobre la historia de la sociología clínica francesa. Avatares de una relación entre lo psíquico y lo social. En V. De Gaulejac, et al. *Historia de vida. Psicoanálisis y sociología clínica*. México: Universidad Autónoma de Querétaro. Pp. 167-219.

Rojas, M. (2004). *Mitos del milenio: el fin del trabajo y los nuevos profetas del Apocalipsis*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Cadal.

Román, C. (2005) Concepciones teóricas sobre el mundo del trabajo en el capitalismo contemporáneo. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, 14.

- Román, J. (8 de noviembre de 2012). Se crearon más de 2 millones de empleos en el sexenio: Calderón. *Periódico La Jornada*. Disponible en: <http://www.jornada.com.mx/2012/11/08/politica/007n1pol>
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, España: Paidós.
- Rosales, R. (21 de diciembre de 2014). La contradicción, signo del mercado laboral en el 2014. *El economista*. Disponible en: <https://www.eleconomista.com.mx/economia/La-contradiccion-signo-del-mercado-laboral-en-el-2014-20141221-0043.html>
- Saldaña, A. (2008). La gestión como ideología en la Universidad Pública Mexicana. *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, 6. Disponible en: http://www.uv.mx/cpue/num6/inves/saldana_gestion_universidad.htm
- Saldaña, A. (2008b). La sociedad enferma de gestión. Ideología gestionaría, poder managerial y hostigamiento social. *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, 7, 1-6.
- Saraví, G. (2009). Desigualdad en las experiencias y sentidos de la transición escuela-trabajo. *Papeles de población*, 15 (59), pp. 83-118.
- Sennet, R. (2000). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Soria, V. (1996). Apertura económica, informalidad y empobrecimiento en México. En J. Mendoza (ed.), *Alternancias y contradicciones del capitalismo* (pp. 17-55). México: UAM-Iztapalapa.

Sossa, A. (2010). La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de utilidad. *Revista Ciencias Sociales*, 25, pp. 37-55.

Stirner, M. (1970). *El único y su propiedad*. Barcelona, España: Mateu.

Taylor, M. (2011). Después de Dios. *La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*. Madrid, España. Siruela.

Weber, M. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, España: Akal.