

Coordinación editorial

Néstor Ferioli

Directora de diseño editorial y gráfico

Marina Rainis

Diseño de tapa y diagramación

Cristina Torres

Coordinación gráfica

Marcelo Tealdi



CARLOS MUNDT
Coordinador

PROBLEMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS

Ensayos sobre una época en transición

Problemáticas contemporáneas: ensayos sobre una época en transición /
Carlos Mundt... [et.al.]; coordinado por Carlos Mundt -1a ed.- Sáenz
Peña: Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2015.
248 p.; 23x15 cm.

ISBN 978-987-1889-56-3

1. Sociología I. Mundt, Carlos II. Mundt, Carlos, coord.

CDD 301

© Carlos Mundt... [et.al.], 2015

© de esta edición UNTREF (Universidad Nacional de Tres de Febrero) para EDUNTREF
(Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero). Reservados todos los derechos
de esta edición para Eduntref (UNTREF), Mosconi 2736, Sáenz Peña, Provincia de Buenos
Aires. www.untref.edu.ar

Primera edición mayo de 2015.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Queda rigurosamente prohibida cualquier forma de reproducción total o parcial de esta obra
sin el permiso escrito de los titulares de los derechos de explotación.

Impreso en la Argentina.

UNTREF - Bca. Central

316.4/MUN



1.026945

 EDUNTREF

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES DE FEBRERO

Sería interesante poder conversar con Fiódor Dostoievski y plantearle la pregunta que hoy parece no tener respuesta: ¿si la riqueza material y la posibilidad de elección en el mundo del consumo llevan a la frustración y a la inseguridad, no resultaría necesario repensar los personajes del mundo contemporáneo?

REFERENCIAS

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2000.

CARPINTERO, Enrique, "Modelos socio-culturales del poder II. La actualidad de las formas de trabajo y sus efectos en la subjetividad", en *La Tercera Revista Digital de Cultura y Política*, N° 11, 2007, s/p. [<http://lateclaene.blogspot.com.ar>, Fecha de consulta 10/10/2014].

GALEANO, Eduardo, "El imperio del consumo", 12 de julio de 2010, [on line: www.aporrea.org/actualidad/a103881.html, Fecha de consulta: 10/10/2014].

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Consumidores y ciudadanos*, México D.F., Grijalbo, 1995.

CAPÍTULO 4

El trabajo en los *Tiempos modernos* de Charles Chaplin: actualidad de un filme, devenires de un concepto

Sebastián Botticelli

Y sin embargo, el proletariado, la gran clase que abarca a todos los productores de las naciones civilizadas, la clase que, al emanciparse, emancipará también a la humanidad del trabajo servil y hará del animal humano un ser libre; el proletariado, traicionando sus instintos y olvidando su misión histórica, se dejó pervertir por el dogma del trabajo. Rudo y terrible fue su castigo. Todas las miserias individuales y sociales nacieron de su pasión por el trabajo

Paul Lafargue, *El derecho a la pereza*.

Una de Chaplin en el cine de los pensadores

No es de extrañar que una de las películas más recuperadas a la hora de pensar la problemática del trabajo sea *Tiempos Modernos* de Charles Chaplin. El filme nos muestra las principales tensiones contenidas en la forma predominante que el trabajo adopta desde el advenimiento del capitalismo industrial: de la masividad de la producción mecanizada a la desmoralización de los obreros desocupados, del control panóptico de la línea de montaje a la represión policial de las huelgas, de la alienación del protagonista (económica, física, mental) a su esperanzada desesperación ante la posibilidad de volver a ser empleado.

Esa esperanzada desesperación aparece condensada para nosotros, espectadores, en la frase que la magia del cine mudo nos grita con sus letras de molde:

¡Trabajo, al fin!

Son esas mismas letras que al comienzo de la película —sobre el fondo de un reloj cuyas agujas avanzan implacables— nos anuncian que estamos a punto de presenciar:

Una historia sobre la industria,
la iniciativa individual y la cruzada
humana en busca de la felicidad.¹

Sin proponérselo, el personaje que encarna Chaplin se hace cargo de esa gesta del género humano. Sus desventuras condensan quizás los mayores conflictos que la cultura occidental habría de enfrentar a lo largo del siglo XX; un siglo que —implacable como el avance de aquellas agujas— recién comenzaba a ajustar las tuercas de su maquinaria histórica.

Desde su estreno en 1936, *Tiempos modernos* se convirtió en una cita ineludible a la hora de proponer análisis críticos sobre ciertas dinámicas sociales cuyas consecuencias reverberan en nuestro mundo contemporáneo. De modo que al comenzar con esta referencia —lo sabemos— estamos recayendo en un lugar común. Pero quizás justamente por ser común, es decir, por incluirnos en un sentido genérico, ese lugar que configura *Tiempos modernos* todavía conserve la potencia suficiente como para seguir interpelándonos. Si optamos por suponer que la interpretación de una obra nunca se completa en tanto que el punto de vista del espectador se va desplazando, y si preferimos sostener que en la transformación de quienes observan también se transforma lo observado, las significaciones nunca se agotan y el pensamiento retiene para sí las posibilidades de su revitalización. Desde esta perspectiva cobra sentido arrogarnos el derecho —un tanto lúdico, por cierto— de ejecutar irresponsables experimentos mentales. Así podemos intentar imaginar qué comentarios despertaría la proyección de *Tiempos modernos* en un cine al que asistieran los más destacados pensadores que a lo largo de la historia occidental han reflexionado sobre la problemática del trabajo.

Por supuesto, la gran mayoría de ellos ya no están entre nosotros para auxiliarnos de manera directa en una semejante tarea.

¹ En el inglés original: "A story of industry, of individual enterprise — humanity crusading in the pursuit of happiness". La palabra *pursuit* suele traducirse como búsqueda, pero esta decisión deja de lado la connotación de perseverancia que conserva el término de la lengua inglesa y que resulta muy significativo en esta frase de apertura de *Tiempos modernos*.

Pero han dejado sus obras, que llegan hasta nuestras manos recuperadas e interpretadas por las diversas tradiciones intelectuales a las que dieron origen. Podemos presumir, entonces, de contar con suficientes insumos como para encarar este desafío.

¿Qué diría Platón del obrero que encarna Chaplin? Probablemente un personaje que a todas luces se ve impedido de llevar una vida libre no despertaría en él demasiado interés. Dos o tres butacas más a la derecha, San Benito de Nursia expresaría su admiración frente a la sacrificada forma de vida que lleva el protagonista. Algunas filas más adelante, Martín Lutero lo consideraría un hereje por buscar ganarse la vida de cualquier manera, llevando a cabo cualquier actividad. Más cerca del pasillo de la sala, John Locke encontraría inverosímil el hecho de que el protagonista mucho trabaje y nada posea. Adam Smith celebraría la condición de masividad que el trabajo alcanza con la producción industrial y reprobaría a los huelguistas por considerarlos irracionales. Karl Marx, acomodado en la primera fila, reprobaría severamente lo que para él solo podría entenderse como la completa realización de la alienación humana.

Estas opiniones preliminares que habríamos de recoger entre los espectadores de nuestro cine imaginario permiten adelantar una de las ideas que aquí nos interesa proponer y explorar: el concepto de trabajo contiene una serie de predicados que no resultan fácilmente componibles. Si presuponemos que un concepto debe conservar cierta unidad interna, cabe preguntar entonces, ¿qué mantiene fusionados a predicados tan diversos? ¿Qué es lo que evita que el concepto de trabajo estalle y se disgreguen sus elementos? ¿Estaremos en presencia de un solo concepto o se tratará en realidad de un nombre que, según el hablante, refiere a conceptos diferentes? Precisar de qué se habla cuando se habla de *trabajo* parecería no ser un trabajo sencillo.

Las primeras impresiones recabadas entre los pensadores que asisten a nuestro cine imaginario dan cuenta de buena parte de los postulados que sustentan los juicios de tan selecto público. En estas páginas elegiremos introducirnos en esos entramados, en las tensiones que los recorren, en los intersticios dinámicos en los que se ponen en juego nociones que hacen a la sociedad, la política y la economía, pero también —y en estrecha relación con ellas— a las diversas formas dentro de las cuales aparece concebida la vida humana.

A tal fin, en lugar de partir de la tradición que entiende a los conceptos como reflejos o captaciones de lo real, en estas líneas preferiremos comprenderlos como formaciones mentales y discursivas que proponen un orden; una regularidad o una continuidad allí donde la percepción solo detecta una infinidad de singularidades cambiantes.² En otras palabras, optaremos por considerar que, más que surgir de la realidad o capturar lo que en ella pueda haber de esencial o invariable, los conceptos son construcciones que –en tanto perspectivas– generan y modifican nuestros diversos modos de ver, decir y hacer, conformando nuestros mundos posibles.³

Como toda producción humana, los conceptos que operan en nuestras formas de pensar y actuar –y las disputas por los sentidos que en torno a ellos se generan– inscriben su devenir en una dimensión indefectiblemente histórica. Esta característica debe tenerse especialmente presente al inicio de la tarea de elucidación⁴ que aquí nos proponemos llevar a cabo: teniendo en cuenta que los distintos predicados que solemos implicar dentro del concepto de trabajo sedimentaron históricamente de manera despareja, una genealogía de estas sedimentaciones bien puede remitirnos a algunas de las tensiones que recorren el pensamiento occidental, a continuidades y rupturas que produjeron profundas transformaciones económicas, sociales, culturales, políticas. De allí que quizás, antes que procurar arribar a una definición última o adecuada del concepto en cuestión, en estas líneas prefiramos poner de manifiesto algunas de esas tensiones.

² "La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan demostrable como su contraria". Nietzsche (1970), 71-84. Las referencias sobre algunas de las consideraciones perspectivistas que suscribiremos a lo largo de este escrito son en gran medida deudoras de este tipo de propuestas.

³ "A cada parte y subparte de la asociación de cuerpos que reconocemos como sociedad corresponde una lógica, una modalidad de ponerse en acción: modos de ver, decir y hacer –de mover los cuerpos, de investirlos de significados, de vincularse con otros cuerpos a través de movimientos corporales– significativos, con sus fines, valores y deberes. Modos que no siguen un único recorrido, sino que juegan con posibilidades e imposibilidades, con expectativas capaces de ser cubiertas de distintas maneras, en un espacio de variación con diferencias más o menos marginales, aunque a veces [...]". Heller (2011), 38.

⁴ Cornelius Castoriadis define a la elucidación de esta manera: "trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan". Castoriadis (1993), 29.

De este modo aspiramos a componer un recorrido desnaturalizador que tome por punto de partida a *Tiempos modernos*. Lo hacemos apostando a que en su potencial vigencia, el filme funcione como una forma de interpelación que nos comprometa críticamente con nuestra actualidad.

El trabajo como actividad penosa: antiguos, medievales, renacentistas

En la pantalla de nuestro cine vemos cómo Chaplin, empleado fabril, es convocado para la prueba de una máquina diseñada con el fin de alimentar a los obreros de modo tal que estos puedan almorzar sin tener que abandonar sus puestos en la línea de montaje. La tecnología en cuestión es presentada por un grupo de ingenieros como la última gran innovación que servirá para incrementar la producción, reducir los costos y adelantarse a la competencia. Ahora vemos cómo Chaplin es introducido en el artefacto. La prueba se desarrolla relativamente bien, hasta que una serie de cortocircuitos hacen que la máquina alimentadora comience a lastimarlo. El dueño de la fábrica, que estuvo observando atentamente, termina rechazando el invento porque –una vez más en letras de molde–

"No sirve. No es práctico".

Con escenas como esa, la película ilustra la dinámica maquinaal que la vida adquiere dentro de la fábrica. Una única impronta gobierna las acciones y las decisiones: la de diseñar tareas cada vez más específicas y más repetitivas para encontrar la mejor manera de hacer más en menos tiempo. La eficacia y la eficiencia son los principales criterios –y quizás los únicos– con los que se rige la vida fabril.

Vemos ahora a Chaplin enloqueciendo, siendo absorbido por la línea de montaje, danzando entre los engranajes de la gran maquinaria, sintiéndose una pieza más entre ellos. Son escenas como estas las que hacen que Platón y Aristóteles se retuerzan en sus butacas durante casi toda la proyección del filme, más por desconcierto que por incomodidad.

La extrañeza de estos dos distinguidos espectadores quizás nos resulte comprensible si tenemos en cuenta que para la cultura griega, aquello que hoy llamamos trabajo era identificado con tareas degradantes. Y cabe destacar que preferimos decir "aquello que

hoy llamamos trabajo" porque resulta difícil encontrar en la lengua griega una palabra que pueda corresponderse con la que nosotros utilizamos.

En las concepciones de la Grecia clásica, las actividades que tenían por finalidad operar sobre la materia eran consideradas despreciables en tanto que solo podían desarrollarse como tareas penosas que requerían esfuerzos físicos y que producían cansancio y agotamiento. Los griegos consideraban que la reproducción material encadenaba a la necesidad; de allí que las actividades laboriosas produjeran indefectiblemente formas de servidumbre.

Estas concepciones se reflejaban en las jerarquías a partir de las que los griegos estructuraban sus sociedades. Así lo muestra la organización de la *polis* virtuosa que Platón propone en *La República*: una sociedad dividida en tres estamentos, el primero de los cuales correspondía a los gobernantes (los filósofos que habían demostrado poseer las capacidades más elevadas); el segundo era el de los guerreros (encargados de la protección del Estado a partir de su valentía y de su disposición al sacrificio); y el tercero quedaba reservado a los productores (campesinos, comerciantes y artesanos, es decir, aquellos que disponían de habilidades naturales para la producción material).⁵ Dentro del modelo platónico, este último grupo resultaba necesario en tanto que era el encargado de proveer a la sociedad de los medios para su subsistencia material; pero le estaba completamente vedada la participación en la toma de decisiones políticas. Desde la mirada de Platón, el protagonista de nuestro filme seguramente pertenecería a ese tercer estamento.

Pero el lugar que le correspondería en la consideración aristotélica quizás resultaría aún menos encomiable. Aristóteles no vería en el personaje que encarna Chaplin ni un campesino ni un artesano, sino un esclavo, es decir, alguien que solo actúa a partir de lo que otros le indican. Nuestro protagonista no sería para la mirada del estagirita más que un instrumento, una herramienta que solo se pone en movimiento a partir de que alguien —en este caso, el capataz— así se lo ordena. Desde concepciones antropológicas como estas, Aristóteles explicaba cómo hay hombres que por su naturaleza no se pertenecen a sí mismos, sino que son objeto de propiedad

⁵ Véase Platón, *La República*, Libro III, XXII, 415d y ss.

de otros hombres. Consecuentemente, resultaba impensable para él que esos casi-hombres que ni siquiera eran dueños de su propia persona pudieran participar de las decisiones que afectaban a los destinos colectivos. Algo similar ocurría con todos aquellos que se vieran obligados a ganar su sustento a partir de su esfuerzo físico; estos solo estarían poniendo en acto sus capacidades productivas para satisfacer necesidades materiales y en respuesta al mandato de un amo (la comunidad), por lo que, desde la perspectiva aristotélica, nunca podrían ser considerados hombres efectivamente libres.

Este breve intercambio con nuestros célebres espectadores nos da la pauta de que en la concepción griega, las actividades laboriosas hacen a la subsistencia material de la comunidad pero no componen el vínculo comunitario en sí mismo, no articulan lo social, no funcionan como referentes identitarios ni como horizontes de vida. Para Platón y para Aristóteles, el vínculo material obligaba a individuos (dotados de aptitudes innatas y diferentes que se reflejaban en sus oficios) a entablar relaciones de servicio y dependencia, es decir, a disponer de otros para subsistir. Esto se contraponía con el vínculo político que se basaba en la igualdad y la identidad, en la *philia* (amistad) que unía a los iguales.

Esos iguales eran tales a partir de la liberación de la necesidad, es decir, de esa capacidad que los griegos llamaban *ocio*. El ocio estaba relacionado con el tiempo y las energías que se dedicaban a la búsqueda de las verdades supremas, la elaboración de la cultura y el crecimiento intelectual. Las actividades ociosas solo podían llevarse a cabo en condiciones de completa libertad física y espiritual. Desde esta concepción y por oposición a lo que nosotros —habitantes del siglo XXI— estamos habituados a pensar, el ocio poco tenía que ver con los momentos de descanso, como el que ahora nos muestra la pantalla: Chaplin se toma una pausa de su trabajo en la línea de montaje, se encierra en el baño a fumar un cigarrillo y es sorprendido por la mirada vigilante del dueño de la fábrica, quien hablándolo a través de una pantalla, lo manda a trabajar nuevamente.

Para los griegos, el tiempo de ocio no era el tiempo de descanso necesario para poder realizar un trabajo más intenso, ni mucho menos el tiempo de pereza o de inactividad. Era el espacio en el que el hombre expresaba acabada y concretamente su condición ética y política a partir del desarrollo de sus capacidades más elevadas.

Pero estas concepciones de la cultura helénica que se continuaron a grandes rasgos en el mundo romano comenzaron a sufrir transformaciones con la aparición de esa nueva religión monoteísta que habría de ser el Cristianismo.

Para las consideraciones cristianas del Medioevo, el tiempo resultaba de por sí sagrado en tanto que era el camino hacia una plenitud futura que habría de realizarse en la vida eterna. Esa sacralidad del tiempo se manifestó en la instauración del calendario litúrgico que establecía al domingo como "día del Señor" así como también los momentos de descanso, de contemplación y de festejo. Estas distinciones temporales representaban para el hombre la posibilidad material de profundizar y tomar conciencia de su relación con el creador y de disponerse espiritualmente a recibir su gracia. De ese modo, el tiempo de descanso adquirió un significado distinto que también modificó el sentido del tiempo destinado al esfuerzo. De allí que los Padres de la Iglesia —reunidos en la solemne penumbra de las últimas filas de nuestra sala de cine— quizás no se muestren tan incómodos ni tan extrañados durante la proyección del filme.

San Agustín de Hipona no vería con malos ojos que el protagonista busque procurarse su sustento a partir de su trabajo manual. Diferenciándose de la tradición platónica que influyó en su pensamiento, San Agustín sostenía que el campesino y el artesano también tenían libertad en el alma pues para él resultaba perfectamente compatible pensar en Dios y trabajar a la vez. Desde su perspectiva, la acción física y la reflexión espiritual bien podían considerarse dos dimensiones necesarias de la vida humana.

Todavía más satisfecho imaginamos a San Benito de Nursia, quien seguramente vería en la película el cumplimiento de esa Ley Natural de la que nadie estaba exento: aquella que impone al trabajo como un instrumento de carácter penoso para lograr la purificación, la caridad y la expiación, virtudes todas cuyo logro contribuía a la gloria de Dios.

Santo Tomás de Aquino, por su parte, sentiría que el filme ha sido inspirado por la misma Divinidad. Solo de esa manera se podría haber gestado una obra que muestre con tanta claridad que el trabajo es una de las formas más eminentes en las que el hombre puede actualizarse como imagen del Todopoderoso, imprimiendo su creatividad a aquello que produce.

Más polémicas serían las impresiones que los reformistas protestantes discutirían probablemente a viva voz, sin tener en cuenta las molestias que pudieran provocar entre los demás espectadores de nuestro cine.

Martín Lutero insistiría en condenar moralmente al personaje de Chaplin, pues si —como él sostenía— el ser humano se define por su profesión y solo ejercitándose en la actividad para la que uno ha nacido se contribuye efectivamente a la gloria divina, una persona que busca ganarse la vida de cualquier manera, llevando a cabo cualquier actividad, resultaría poco menos que un hereje.

Juan Calvino, a su vez, procuraría suavizar los juicios de su colega afirmando que todo trabajo debe concebirse como un servicio divino, como una tarea querida por Dios más allá de las cuestiones que hacen a la profesión o vocación de cada persona. Si ese encargo del Todopoderoso es llevado a cabo de manera exitosa y próspera, Él habría de manifestar su beneplácito. Calvino señalaría que el personaje de Chaplin vive una vida de infortunio justamente por no tener en cuenta esos preceptos.

Terminando nuestro recorrido por las virtuales impresiones de los pensadores que vivieron previamente al advenimiento de la Modernidad, podemos dirigirnos por un instante hacia el hall de nuestro cine para reflexionar y recuperar algunos lineamientos generales que se desprenden de estas consideraciones.

La primera característica a destacar es que ninguno de los ilustres espectadores a los que nos hemos acercado hasta ahora piensa en la actividad del trabajo en un sentido genérico. En las concepciones vigentes durante la Antigüedad o la Edad Media, las diversas tareas a las que los hombres podían abocarse se diferenciaban cualitativamente. Así, la labor que llevaba a cabo el hilandero poco o nada tenía que ver con la realizada por el alfarero o el herrero. En todo caso, apenas si compartían la muy general función de estar abocados a la satisfacción de necesidades materiales. Pero cada uno de estos oficios mantenía una especificidad que lo hacía irreducible a los demás. Las personas se identificaban plenamente con la actividad que realizaban, ya fuera por pertenecer a familias abocadas a una misma especialidad a lo largo de generaciones, ya fuera por ser discípulos de un maestro cuyo prestigio aspiraban a com-

partir.⁶ Cambiar de profesión o dedicarse a profesiones diversas en un mismo tiempo de vida resultaba impensable.

La segunda característica a recuperar apunta al carácter indefectiblemente penoso que la acción de trabajar asume para todos ellos. Aun dentro del pensamiento religioso para el cual el trabajo adquiere connotaciones morales positivas, este no deja de ser conceptualizado como una forma de sacrificio y abnegación a la que los hombres —por desgracia o por voluntad divina— están condenados.

Recién con las transformaciones que darán paso al advenimiento de la Modernidad, el trabajo comenzará a pensarse como algo preferible en sí mismo en tanto proveedor de dignidad personal y generador de bienestar comunitario.

El trabajo como realización personal y como formación cultural: la Modernidad europea

Volvemos a entrar a la sala de nuestro cine.

La pantalla nos muestra ahora a Chaplin recibiendo la noticia tan anhelada: el titular del diario anuncia que las fábricas se reabren. Ahora lo vemos correr hacia los edificios industriales, los grandes galpones, las chimeneas humeantes. Lo vemos abrirse paso a los golpes entre la multitud de desocupados que pugna por obtener un empleo. Lo vemos entrar en la fábrica justo antes de que la reja se cierre separando a los que han quedado fuera de los que han tenido mejor fortuna.

Recuperando las impresiones recogidas entre los pensadores que vivieron antes del advenimiento de la Modernidad, nos preguntamos: si el trabajo es una forma de actividad que no puede ser sino desgraciada, sacrificada o penosa, ¿por qué Chaplin busca tan desesperadamente volver a trabajar?

La obviedad de una primera respuesta sale a nuestro encuentro: nuestro protagonista necesita trabajar para poder comer, para poder ganarse la vida.

Pero, ¿podemos quedarnos conformes con esa única explicación? ¿Podemos suponer que los motivos de la desmoralización de

los desocupados que nos muestra la película se agotan en la falta de satisfacción de sus necesidades materiales? Quienes buscan un empleo, ¿lo hacen solamente para asegurar sus medios de subsistencia? ¿Qué pasaría si Chaplin tuviese mágicamente esos medios a su alcance? ¿Todo quedaría resuelto para él?

En la desesperación de nuestro protagonista podemos entrever algo que ni los griegos ni los medievales hubieran alcanzado a comprender. Resulta difícil de particularizar, pero quizás podamos comenzar describiéndolo como la persecución de una forma de realización personal. Y parecería que esta realización no puede alcanzarse de ninguna otra manera que no sea mediante el trabajo. De allí que quizás podamos señalar a la búsqueda laboral de Chaplin como una suerte de afán que no se agota en un plano económico sino que incluye también muchos otros aspectos.⁷

Esta forma de concebir al trabajo comenzó a gestarse a partir de los profundos cambios ocurridos en Europa entre los siglos XV y XVIII. A grandes rasgos, esas transformaciones pueden agruparse en cuatro categorías generales:

Desde una perspectiva moral, el eje de las preocupaciones dejó de girar en torno a la salvación del alma y la vida eterna para desplazarse hacia el mundo terrenal y la vida secular. Las reformas religiosas conformaron un nuevo esquema de valores que fomentó las ambiciones personales y habilitó la búsqueda del enriquecimiento económico.

Desde una perspectiva política, el doble postulado de la libertad e igualdad de todos los hombres acentuó la importancia de las voluntades individuales y transformó la organización de las sociedades. Las distintas revoluciones civiles pusieron fin a la era de las monarquías y sentaron las bases de los estados modernos.

Desde una perspectiva epistemológica, las revoluciones científicas sumadas a las nuevas caracterizaciones que perfilaron un sujeto pensante fundado en la certeza de su propia existencia y de sus propias capacidades racionales impulsaron nuevas maneras de concebir la producción de conocimientos y las relaciones del ser humano con su mundo natural.⁸

⁶ Para profundizar la caracterización de la vida al interior de los talleres artesanales del Renacimiento, véase Sennett (2008), 31 y ss.

⁷ Véase Bauman (1998), 43-72.

⁸ Heller (2004), 67-79.

Desde una perspectiva económica, la burguesía que había comenzado a concentrar riqueza desde fines de la Edad Media impulsó reformas legales que modificaron cualitativamente las dinámicas del comercio y fomentaron la aparición de nuevas formas de producción. De la combinación entre estas y los desarrollos de las nuevas tecnologías surgirían más adelante las primeras formas del capitalismo industrial.⁹

Procuraremos a continuación dialogar con los pensadores de aquellos años.

Los liberales británicos

Allí los encontramos en el centro de la sala. Surgidos de una Gran Bretaña que durante el siglo XVII atravesó sangrientos procesos revolucionarios antes de iniciar su etapa de expansión imperial, los liberales británicos conformaron un frente intelectual y político opuesto a los movimientos que buscaban reinstaurar formas de gobierno monárquico-religiosas. Sus principales ideas giraron en torno a la defensa de ciertas formas de libertad que se ejercían tanto en un plano cívico como —quizás eminentemente— en un plano económico, buscando evitar cualquier potencial condicionamiento para el desarrollo de las capacidades de los individuos. Estas ideas se sustentaban sobre presupuestos antropológicos que daban cuenta de las redefiniciones de lo humano que la cultura occidental comenzaba a gestar en esa época.

A Thomas Hobbes —quien es considerado por muchos como el padre del pensamiento político moderno— no le resultaría extraño el comportamiento de los personajes que aparecen en la película. Él definió al ser humano a partir del afán personal y del egoísmo: cada individuo desea poseerlo todo y esto hace que más temprano que tarde se tope con la ambición de otros con quienes deberá enfrentarse. En su condición natural, los hombres viven en una situación de guerra constante. De allí que, con toda la fuerza de la racionalidad, se imponga que esos hombres se reúnan y pacten para erigir un estado soberano que mande y ordene. Ese orden estatal surge, entre otras cosas, para proteger los frutos del trabajo, haciendo que lo que era posesión devenga propiedad, es decir, legitiman-

⁹ Piper (2005), 47-51.

do las posesiones al interior del sistema legal que el Estado articula y custodia.¹⁰

Hobbes destaca que la riqueza del Estado depende —entre otros elementos— del trabajo y la industria que los individuos puedan desarrollar para aprovechar los recursos naturales que Dios les ha entregado. En ese sentido, introduce una distinción fundamental al afirmar que el trabajo puede ser considerado una mercancía como cualquier otra, destacando los potenciales beneficios que tareas como el comercio o las finanzas —anteriormente censuradas por la moral renacentista— pueden aportar al bienestar común. Se articula así una concepción muy novedosa: en oposición a la reivindicación de la ociosidad que habían propuesto los pensadores griegos, el autor del *Leviatán* afirma que todos aquellos hombres que tengan buena salud deben ser forzados a trabajar sin que la imposibilidad de conseguir un empleo pudiera ser considerada una excusa válida.¹¹ De allí que Hobbes vea con muy buenos ojos que en la película la holgazanería se tipifique como un delito y que a Chaplin se lo condene a realizar “trabajo forzado” dentro de una prisión.¹²

Acodado sobre uno de los apoyabrazos de su butaca, John Locke también parece muy interesado en lo que está viendo. Diferenciándose de su antecesor, Locke definió al hombre no tanto por su ambición irrefrenable sino a partir del ejercicio de su libertad comprendida como el imprescriptible derecho de ordenar sus acciones y disponer de su persona y sus bienes. Una de las formas en las que eminentemente se manifiesta esa libertad es en el tra-

¹⁰ El concepto de propiedad es definido por Hobbes como el derecho de usufructuar un bien que se le reconoce por ley a un individuo particular excluyendo a todos los demás. Pero, a diferencia de lo que encontraremos en el pensamiento de Locke, dicha restricción no excluye al estado, quien podrá disponer arbitrariamente de las propiedades de sus ciudadanos si así lo considerase necesario. Véase Hobbes, T. (2003), Capítulo XXIV.

¹¹ “[Aquellos que tienen cuerpos fuertes] deben ser obligados a trabajar y, para evitar la excusa de que no encuentran empleo, debiera haber leyes que fomentasen todo tipo de artes, como la navegación, la agricultura, la pesca y toda forma de manufactura que requiriera de trabajo. Si siguiera creciendo la multitud de gentes pobres pero robustas, debieran ser trasplantados a países no suficientemente habitados, donde, sin embargo, no deberán exterminar a aquellos que allí encuentren, sino constreñirlos a habitar más cerca unos de otros y no extenderse sobre una gran superficie de terreno para arrebatar lo que encuentren, antes bien, roturando cada pequeña parcela con arte y trabajo, para que les dé su mantenimiento en la estación debida. Y cuando todo el mundo esté sobrecargado de habitantes, entonces el último de los remedios es la guerra, con la que todo hombre queda provisto por victoria o por muerte”. Hobbes (2003), Capítulo XXX.

¹² Sobre la tipificación de la holgazanería como delito y el establecimiento de la “pedagogía del trabajo” dentro de los modernos sistemas carcelarios, véase Foucault (1991), 77-136.

bajo. Esto se debe a que no puede ser puesto en duda que el hombre es propietario de su cuerpo y de la fuerza de trabajo de la que ese cuerpo es capaz. A diferencia de lo que nos habían comentado Platón y Aristóteles para quienes el trabajo (oficio) es lo que diferenciaba a las personas, para Locke el trabajo (fuerza) es lo que las iguala en tanto que todos los hombres son potenciales trabajadores, es decir, todos son propietarios de su fuerza de trabajo. Dicha capacidad es la que garantiza la universalidad de las oportunidades de progreso pues aun quien no tenga ninguna posesión material siempre será propietario de su propio cuerpo y de la fuerza de trabajo que este cuerpo contiene. Y esa fuerza siempre podrá ser intercambiada en el mercado. Por ello, Locke se encuentra encantado con lo que ve en *Tiempos modernos*: una gran diversidad de mercados en los que Chaplin puede vender su fuerza de trabajo —fábrica, astillero, tienda de ramos generales, restaurante, etc.

En el pensamiento de Locke, lo producido por el trabajo es comprendido como la extensión de la propiedad que el productor tiene sobre su persona; de allí que ese producto le pertenezca indiscutiblemente.¹³ El derecho de propiedad que Locke refiere con estos argumentos mantiene un carácter absoluto e irrenunciable: existe en el estado de naturaleza previo al surgimiento de la sociedad civil y, una vez constituida esta, se erige como una de las principales potestades que el orden estatal debe preservar. De este modo, la estrecha imbricación entre trabajo y propiedad se presenta como una de las principales razones por las que los hombres deciden pactar para erigir el Estado: antes de la aparición de la organización estatal, la posibilidad de usufructuar sus propiedades es incierta y se ve constantemente expuesta a la invasión de terceros, ya que la mayoría de los hombres no son estrictos observadores de la equidad y la justicia; de allí que se vuelva indispensable la erección de un poder superior que funcione como garantía. Quienes amenazan las propiedades de “los industriosos y racionales” —a quienes Dios entregó el mundo para que lo trabajaran— son los “pendencieros y facinerosos” que desean aprovecharse del esfuerzo ajeno. En su comportamiento, estos sujetos manifiestan vivir bajo una regla distinta de la razón. Y al hacerlo se declaran al margen de los

¹³ Este principio vale aun por sobre la autoridad del Estado.

principios de la naturaleza, lo que los convierte en un peligro para la humanidad. Por lo tanto, Locke asiente con vehemencia cuando la película muestra cómo la policía (brazo armado del Estado) cae con todo el peso de la ley sobre los asaltantes y carteristas.

Se articula así la función estatal de proteger la propiedad con una nueva noción de valor: los objetos valdrán de acuerdo con la cantidad de trabajo que se requiera para producirlos. Mientras que las materias primas son parte de la naturaleza con la que Dios provee a la humanidad, los productos elaborados mediante el trabajo y el esfuerzo humanos son los encargados de satisfacer directamente las necesidades materiales. Por ello, señala Locke, es preferible tener muchos hombres a tener vastos dominios ya que estos acaban por convertirse en tierras yermas si no existen individuos que los cultiven. El crecimiento del comercio y los adelantos en las técnicas agrícola-ganaderas aumentan la productividad, de tal manera que en una sociedad comercial todos vivirán mejor que en una sociedad organizada primitivamente.

Las consideraciones de Locke postulan una suerte de fusión entre el sujeto trabajador y el fruto de la acción del trabajo, haciendo surgir una nueva y poderosa connotación de la propiedad. El trabajo se convierte así en el símbolo de la autonomía que permite al individuo satisfacer sus necesidades y negociar su ubicación en la sociedad a partir del libre ejercicio de sus facultades.

Jeremy Bentham también se muestra muy interesado en el *film*. Una amplia sonrisa le cruza la cara de oreja a oreja. Si Bentham tuviese que elegir un personaje favorito, no tendría demasiados motivos para dudar. No, no sería el obrero que encarna Chaplin —que podrá resultar muy simpático por sus muecas y sus movimientos, pero en última instancia nunca deja de ser un pobre desgraciado—. Como buen utilitarista, Bentham comprende al trabajo como el equivalente económico de la actitud ética que implica buscar el placer y rehuir al dolor. Lo esperable para él es que los hombres procuren obtener el máximo de riqueza para sí (con todas las comodidades que la acompañan) implicando el mínimo esfuerzo posible. Por eso afirma que si la gran fuente de riqueza es el trabajo —término que remite al esfuerzo y al dolor—, la actitud racional que el hombre debe adoptar es buscar que otros trabajen para él. El dueño de la fábrica, que arma rompecabezas y desayuna en su escritorio mientras

vocifera indicaciones desde la comodidad de su oficina, sería sin lugar a dudas su personaje predilecto.

Pero del grupo de los pensadores británicos, es Adam Smith el que parece más absorto en el filme. Quizás eso se deba a que lo que la pantalla le muestra no es otra cosa que la realización de su proyecto. Él fue el primero en postular que los hombres pasan a formar parte de la relación social solo desde su condición de trabajadores. Así, Smith compone una nueva dimensión para el concepto de trabajo: lo comprende como una fuente de riqueza que, en tanto fuerza genérica, es plausible de ser pensada por separado de la persona que lo ejecuta (y del sentido que esa persona pueda otorgarle). El trabajo se convierte en un parámetro abstracto y despersonalizado capaz de dar cuenta del valor que todo debe tener dentro de la lógica del mercado. En tanto que todo producto vale el trabajo que representa, este pasa a representar solamente productos. De este modo el trabajo humano se vuelve traducible en términos de cantidades y medidas.

Al pensar al trabajo como gestor del vínculo social, Smith termina de consolidar la impronta que había comenzado a desarrollar Hobbes: el trabajo se inscribe en el imaginario colectivo como la principal forma de gestar relaciones comunitarias, de construir ciudadanía y de lograr el reconocimiento social. Por eso el concepto de trabajo comienza a ocupar un lugar de privilegio en la reflexión de varios de los más eminentes pensadores del siglo XIX.

Habiendo discurrido entre las virtuales impresiones de los pensadores británicos podemos dirigirnos una vez más hacia el hall de nuestro cine y recuperar algunos lineamientos generales que se desprenden de lo que ellos nos han dicho. Mucho ha cambiado si comparamos las ideas que acabamos de escuchar con las impresiones que habíamos recogido entre los pensadores que vivieron antes del advenimiento de la modernidad.

Las concepciones que referían al trabajo en términos de deshumanización, suplicio o castigo fueron reemplazadas por otras que propusieron entenderlo como potencia física encerrada en los cuerpos humanos. Esta potencia reviste la característica de ser intercambiable en un mercado, ya sea en tanto energía que queda incorporada en un objeto material aumentando su valor, ya sea como contratación de una capacidad abstracta e indeterminada de la que

el contratante podrá disponer según sus necesidades. Así, esta nueva concepción reviste un doble carácter: por una parte, el trabajo pasa a funcionar como el medio que permite al individuo alcanzar su autonomía y entrar en el vínculo social; por otra, genera las condiciones a partir de las que la actividad humana puede separarse del sujeto para ser vendida o alquilada. En otras palabras, el trabajo pasa a ser al mismo tiempo terriblemente concreto (cansancio, esfuerzo, sufrimiento, precio que se paga a cambio de poder participar en la vida social) y eminentemente abstracto (medida de toda equiparación mercantil). De este modo, el paradigma mercantil se instala en el centro de la dimensión social: las categorías mercancía y mercado pasan a ser la medida de todos los intercambios que posibilitan —y hasta garantizan— la abundancia y el bienestar individual y colectivo.

Pero frente a estas nociones podemos preguntarnos: ¿qué es lo que le pasa al personaje que encarna Chaplin que mucho trabaja y nada posee? ¿Qué es lo que está haciendo mal? ¿Por qué aquella autonomía que proclaman los pensadores británicos le resulta inalcanzable? ¿Por qué esa suerte de distribución armónica de las riquezas que el mercado habría de garantizar parecería nunca alcanzarlo? ¿Cómo es posible que en esa "Cruzada humana en busca de la felicidad" lleve siempre las de perder?

Da la impresión de que las exigencias que Chaplin debe cumplir establecen un horizonte que siempre se persigue pero que nunca se alcanza. La perseverancia en esa búsqueda se relaciona estrechamente con la promesa que se desprende de los planteos de los pensadores británicos, una promesa de felicidad que muestra al trabajo como el único camino posible para su consecución.¹⁴

Algunos podrán decir que lo que le ocurre al personaje de Chaplin es comprensible desde el propio paradigma liberal: nunca está dispuesto a realizar un esfuerzo efectivo en el trabajo, es lógico que por eso nadie quiera emplearlo, él es el único responsable de su triste suerte.

Otros podrán señalar que las peripecias que sufre Chaplin son las mismas que también sufrieron (y sufren) tantos otros indivi-

¹⁴ Retomando lo señalado en la nota Nro. 1 respecto de la frase de apertura del *film* "A story of industry, of individual enterprise - humanity crusading in the pursuit of happiness", aquí reverbera la connotación de perseverancia que mantiene el término *pursuit*: la felicidad siempre se persigue porque nunca se alcanza.

duos. Ese carácter masivo habilita nuestro derecho de interponer ciertas dudas frente a aquella promesa de liberalismo. Por eso le hacemos lugar a este interrogante: si el trabajo es la vía de incorporación en la dinámica social y el camino que conduce a la riqueza y a la felicidad, ¿qué sucede cuando las masas quedan excluidas de él? Para responder este y otros nuevos interrogantes acudiremos a continuación a dos autores, muy particulares.

Hegel y Marx

Ubicados en la primera fila, separados de los británicos por varias hileras de butacas vacías que de alguna manera imprecisa nos recuerdan al Canal de la Mancha, dos pensadores alemanes intercambian sus opiniones.

Sentado en el centro, Georg Wilhelm Friedrich Hegel mira la película y mantiene su perfil severo. A su izquierda, Karl Heinrich Marx se muestra igualmente concentrado.

Estos intelectuales del siglo XIX suman un nuevo predicado a las concepciones que definen al trabajo como factor de producción y forma eminente del vínculo social: para ellos, es en la actividad laboral en donde el hombre encuentra su más concreta posibilidad de realización.

Al volcarse al trabajo, el hombre no está descubriendo sus capacidades sino que las está fundando, nos dice Hegel. Al oponerse a la dureza del mundo natural para transformarlo y apropiárselo, el hombre no solo está creando nuevos objetos sino que además —y eminentemente— se está creando a sí mismo. Con el trabajo, el hombre humaniza la naturaleza y al hacerlo, él mismo se vuelve más humano.

Diferenciándose de los británicos, Hegel no piensa al trabajo desde el modelo de la manufactura. Antes bien, para la consideración hegeliana el trabajo es la actividad en la que se despliegan la historia y la cultura, es el proceso mediante el que se desarrolla el conocimiento humano —en donde conocer no se reduce a la observación sino que también abarca a la acción—. Es en el trabajo en donde el ser humano se transforma a sí mismo en su propia experiencia.

Hegel ubica al trabajo en la base de las relaciones entre sujetos, por eso le adjudica un valor que pasa por el reconocimiento antes

que por la economía. Como el reconocimiento no puede darse de otra manera que no sea intersubjetivamente —los sujetos se constituyen en tanto que son reconocidos como tales por otros sujetos—, el trabajo no aparece como un castigo o una imposición sino como una actividad constitutiva de la vida individual y social, un momento positivo en la evolución de la historia.

A partir del carácter relacional que le adjudica, Hegel afirma el trabajo no puede pensarse desde una perspectiva individualista. El sujeto que lleva a cabo la acción de trabajar posee una condición general y abstracta que da lugar al surgimiento de formas de valor que solo pueden entenderse en tanto parámetros intersubjetivos. El trabajo, entonces, no puede ser sino colectivo, social.

De allí que para él no resulte extraño que Chaplin busque en el trabajo algo más que los medios para garantizar su subsistencia material. Si esa fuera su pretensión última, el protagonista de nuestro filme se estaría condenando a sí mismo a una existencia ajena a la vida cultural y arrojada lejos del despliegue de la historia. Lo que Chaplin busca en última instancia es ser reconocido como persona, como parte activa de una sociedad que funciona como condición de su desarrollo y que al mismo tiempo lo necesita.

Pero justamente en ese punto, Marx disiente con su maestro y decide ir a sentarse unas cuantas butacas más a la izquierda, sin preocuparse demasiado por disimular su enojo.

Marx denuncia que el reconocimiento intersubjetivo y social referido por Hegel no es posible si las expectativas de quienes trabajan quedan indefectiblemente reducidas a la satisfacción de sus necesidades físicas, determinadas por la urgencia de garantizar su subsistencia material. Y como las especulaciones intelectuales no bastan para superar esta contradicción en la que las condiciones materiales terminan oponiéndose a las posibilidades de humanización de la vida, se impone la necesidad de encontrar formas de superación que resulten concretas y efectivas.

Como no podemos dejar de impresionarnos ante semejante declaración de principios, aceptamos la amable invitación de Marx y nos sentamos a su lado. Se ve que es mucho lo que el severo pensador de Tréveris tiene para decirnos. De hecho, tantas son las reflexiones que dedica al tópico que aquí nos ocupa y tantas son las interpretaciones que se han propuesto sobre ellas que bien pode-

mos repetir una fórmula que utilizamos al comienzo de nuestro recorrido: rastrear el concepto de trabajo en el pensamiento de Marx es sin dudas un trabajo complejo.

Por lo pronto y a los fines de facilitar nuestra labor, podemos proponer dos perspectivas desde las que comenzar este rastreo. Estas resultarán complementarias en algunos puntos, mientras que en otros se nos aparecerán como excluyentes. Según cómo se conformen los recortes de las citas y según con qué tradición interpretativa se simpatice, podemos encontrar al menos dos maneras de entender al trabajo desde Marx: la primera piensa al trabajo como forma eminente de la realización de la esencia humana; la segunda, como fruto de una relación social particular.

Marx y el trabajo como realización de la esencia del hombre

Son varios los pasajes de sus escritos en los que Marx, retomando a Hegel, destaca que el hombre solo puede subsistir trabajando, es decir, reemplazando la naturaleza por sus propias obras. Pero lo que el pensamiento hegeliano abordaba en un sentido amplio y abstracto, la perspectiva marxista lo reinterpreta en clave material y concreta. Sin embargo, esta reinterpretación lejos está de acotar los límites del concepto en cuestión.

En sus textos de juventud, Marx llega a afirmar lo siguiente: a diferencia del animal, el hombre solo produce verdaderamente una vez liberado de las necesidades materiales. Por eso el verdadero trabajo no es el trabajo físico —el que se realiza con esfuerzo y por necesidad— sino aquella actividad que conscientemente se acomete con el propósito de humanizar la naturaleza. Así, el trabajo abarca prácticamente la totalidad de las actividades de los hombres —desde la procreación al proceso de conocer—; de allí que se lo defina como la realización de la esencia humana. Desde esta perspectiva, la historia debe pensarse como el proceso en el cual el hombre llega a convertirse en lo que es a partir de la actividad del trabajo.

Así comprendido, el hombre expresa su personalidad a través de los productos de su trabajo. De allí que el predicado clave del concepto marxista de trabajo en esta primera acepción sea el de *expresión*. La actividad humana del trabajo tendrá por finalidad facilitar la expresión de quien la lleva a cabo. Y esa expresión reflejará tanto

su singularidad como su pertenencia al género humano; implicará al mismo tiempo la posibilidad de auto-descubrirse, de generar la propia sociabilidad y de transformar el mundo en el que se vive.

Los pensadores liberales, nos dice Marx, han cometido dos errores: primero han considerado al trabajo como mero factor de producción económica. Y segundo, lo han caracterizado como una actividad penosa y sufrida cuando en verdad es la expresión de una fuerza creadora y positiva. Basándose en ese doble error intencional, los liberales forjaron una de las ideas operativas más importantes dentro de la dinámica de la producción capitalista: la del *trabajo abstracto*.

En tanto *abstracción real*,¹⁵ el concepto de *trabajo abstracto* configurado por el liberalismo abre la posibilidad de vincular genéricamente actividades que difieren por completo en su implementación material. A partir de la aparición de dicho concepto, tanto el hilandero como el alfarero o el herrero pasan a ser englobados en una nueva categoría social: la de los trabajadores. Esto implica que cada uno de ellos —comprendido individualmente— se encuentra en condiciones de realizar trabajo o, en otras palabras, de vender el esfuerzo del que su cuerpo es capaz.¹⁶ Desde esta consideración, las habilidades particulares y los saberes específicos relacionados con cada práctica quedan relegados a un segundo plano o bien dejan de importar.

La cristalización del *trabajo abstracto* puede entenderse al mismo tiempo como condición y consecuencia de las dinámicas del capitalismo industrial, en tanto que uno de sus principales resultados tiene que ver con suprimir las habilidades particulares requeridas para cada oficio. Al perder su especificidad, los trabajadores se vuelven

¹⁵ Por abstracción se entiende el proceso analítico que separa los múltiples contenidos de una determinada representación para luego tomar alguno o algunos de ellos y considerarlos esenciales. En este sentido, todo concepto es abstracto. Así, el concepto de *abstracción real* implica una forma de abstracción que solo existe en el pensamiento humano, pero que no brota de él. No es fruto de un acto de conciencia sino de acciones materiales concretas. Su naturaleza es social y su origen debe referirse a las determinaciones que surgen del entramado de relaciones sociales situadas espacio-temporalmente. De este modo, una abstracción real no debe comprenderse como una falacia ni un simple engaño, sino como "algo que guarda la objetividad de una cosa material (el valor) sin ser una propiedad de la materia y que se envuelve en un proceso de cosificación que tiene la forma del pensamiento sin serlo". Nocera (2005), 240. También véase Dinerstein (2000), 251-272.

¹⁶ La connotación del "esfuerzo" recién aparece como predicado unido al concepto de trabajo con los aportes de Locke y Smith. Ese esfuerzo no equivale al carácter de sacrificio que refería, por ejemplo, San Benito de Nursia.

intercambiables (Locke) y como tales pasan a relacionarse entre ellos y -lo que es mucho peor- a pensarse a sí mismos como mercancías.

La puesta en funcionamiento del concepto de *trabajo abstracto* realiza el ideal de la división y especialización del trabajo planteado por Adam Smith.¹⁷ Desaparece el formato de la producción artesanal y con él, buena parte del horizonte de referencias dentro del que las personas podían construir y consolidar los sentidos de sus vidas productivas.

Posteriormente, ya en el momento del trabajo fabril de libre contrato, el control de los procesos del trabajo le es sustraído por completo al asalariado, quien se ve reducido a la condición de un engranaje que solo puede funcionar como pieza mínima y anónima de una maquinaria cuya lógica y finalidad él no puede conocer.

Esa es la condición fundamental que Marx denunciara con el nombre del *trabajo alienado*: el trabajador se siente extraño tanto frente a los productos de su trabajo como a los modos que se le imponen para realizarlo, lo que equivale a sentirse extraño frente a sí mismo, escindido de sus propios pensamientos y separado de la responsabilidad última por sus acciones. Dentro de la alienación, el sujeto anula su condición, se cosifica y circula socialmente bajo la forma de una mercancía que el propietario de los medios de producción empleará en el proceso de elaboración de bienes solo en la medida en que pueda obtener un rédito económico por ello.

De este modo, el hombre alienado se encuentra ajeno a sus posibilidades de realización, vive desconociendo su propia esencia, huye del trabajo como de la peste¹⁸ y solo se vuelca a la actividad laboral porque es coaccionado a ello. Al negar el trabajo, el hombre termina negándose a sí mismo, traicionando su condición humana y viviendo una existencia animalizada.

¹⁷ La división y especialización del trabajo propuesta por Smith no debe comprenderse en el mismo sentido que aquella referida en el texto platónico de *La República*. Platón no tiene por horizonte mejorar la producción ni optimizar la utilización de los recursos disponibles. La *polis* platónica no busca la satisfacción de otras necesidades más que las básicas: alimentación, habitación y vestido. En una comunidad de estas características, dispuesta para la satisfacción de necesidades elementales, el principio moderno de la productividad no tiene sentido. La división del trabajo descrita por Platón solo busca garantizar la vida humana en un nivel estrictamente biológico para consolidar una base sobre la que asentar la posibilidad de elevar esa forma de existencia hacia la instancia superior, que es la de la vida política. Para profundizar esta línea de análisis, véase Poratti (1999), 37-95 y Vidal-Naquet (1986), 30 y ss.

¹⁸ Véase Marx (1993), 107-123.

Acentuando este tipo de cuestiones, muchos autores interpretan el pensamiento de Marx como el intento de crear una filosofía que permita comprender las causas de la alienación (y en último término del sufrimiento humano) en pos de encontrarles una solución. De allí que muchos proyectos políticos que tomaron a Marx como punto de partida plantearon a la realización humana en el trabajo como un designio futuro antes que como un tesoro perdido.

Esas perspectivas sostuvieron que más tarde o más temprano, las contradicciones generadas por el sistema capitalista serán superadas por el desarrollo de las fuerzas de producción, lo que generará las condiciones para que el trabajo pueda adecuarse, finalmente, a su esencia. Se llegaría así a una organización social de individuos libres y autónomos cuyas posibilidades de expresión no encuentren límites.

Desde esta acepción, *Tiempos modernos* no sería para Marx otra cosa que la concreción del trabajo alienado llevada a su extremo más espantoso, el del capitalismo industrial. Bajo esa forma de organizar la producción, el hombre pasa a ser una pieza dentro de una maquinaria social que dispone de sus fuerzas vitales hasta agotarlas para luego descartarlo y arrojarlo a la marginalidad. La escena en la que Chaplin enloquece, es devorado por la cinta transportadora y discurre entre los engranajes y pistones de la fábrica compondría una maravillosa metáfora de todo eso. Y el obrero que encarna Chaplin sería para Marx quien en el futuro llevará a cabo la revolución del proletariado para lograr la emancipación del trabajo, y con ello, de la humanidad.

Desde esta perspectiva, la crítica que se desprende del pensamiento de Marx apunta especialmente a las categorías de la propiedad privada y la dinámica mercantilista como condiciones del modo de producción capitalista. También apunta a la alienación como consecuencia directa de este modo de producción, dejando abierto un horizonte futuro en el que esos condicionamientos pudieran desaparecer.

Marx y el trabajo como relación social

Pero esta manera de entender al trabajo encierra algunos riesgos. Si afirmamos que el trabajo es actividad genérica y condición de la vida humana, puede que nos estemos instalando en una mira-

da transcultural y transhistórica. En otras palabras, suponer que el trabajo es una característica común a todas las organizaciones sociales compuestas por los hombres quizás nos haga perder de vista las condiciones sociales efectivas bajo las que esa actividad se realiza.

En ese sentido, la segunda interpretación del pensamiento de Marx con la que nos encontramos comienza por oponerse a la primera. Aquella entendía que "producción" y "trabajo" son categorías que se presentan como pre-sociales y que luego son subsumidas bajo la lógica mercantilizante del capitalismo (responsable de la dominación y la explotación). Esta no aborda al trabajo en tanto actividad humana genérica sino como mediación social que impone su sello particular sobre el conjunto de los tiempos de producción y, por ende, de los colectivos sociales. Esta mediación resulta del conjunto de relaciones que se sitúan histórica y espacialmente y que, merced al proceso de abstracción y equiparación, hacen visible al trabajo solo como un conjunto de actividades autónomas. Este proceso de atomización del trabajo tiene por condición de posibilidad la separación de los operadores respecto de sus medios de producción y de los resultados de sus operaciones, lo que conforma simultáneamente la especificidad histórico-social de los dos elementos ahora escindidos: "trabajadores" y "trabajos".

A diferencia de la perspectiva que referimos anteriormente en la que encontrábamos una crítica al capitalismo desde el punto de vista del trabajo, lo que podemos deslindar de esta segunda acepción es una crítica del trabajo capitalista. Aquella estaba basada en una interpretación transhistórica del trabajo y presuponía la existencia de una esfera humana y social que luego es cooptada por mecanismos propios del sistema capitalista (propiedad privada, mercado, etc.). Esta aborda al trabajo en estrecha relación con la especificidad histórica del capitalismo y —en más de un sentido— como su condición y su consecuencia directa, como criterio estructurante y constitutivo de esa forma de sociedad. Desde esta segunda mirada, el trabajo sería antes que ninguna otra cosa una invención del capitalismo sobre la que debemos tender un manto de sospecha.

Esto no quiere decir que la crítica que potencialmente se le pueda hacer a la alienación quede sin efecto. Más bien, esa crítica se resignifica en tanto que trabajo y alienación deben ahora abor-

darse como productos immanentes del capitalismo y como instrumentos fundantes de las formas de dominación capitalistas.¹⁹

Desde esta perspectiva, nos diría tal vez Marx, la película encierra mucho más que una denuncia de la condición de alienación a la que el trabajo dentro del capitalismo industrial subsume a los obreros —de hecho las peripecias del obrero que encarna Chaplin no quedan confinadas al ámbito fabril; por el contrario, se replican mucho más allá de él. *Tiempos modernos* sería desde esta interpretación una profunda y aguda denuncia de las dinámicas de la sociedad del siglo XX ya no solo en lo que respecta a la producción económica, sino también a sus formas de organización legal y política, sus modos de cohesión y de represión, sus parámetros educativos y morales, etc.

Saludamos a Marx con un gesto educado. Luego de asomarnos a su pensamiento, no cuesta demasiado comprender por qué fueron tantos los autores que discutieron sus propuestas y tan pocos los que se atrevieron a ignorarlo.

Nos dirigimos por última vez hacia el hall de nuestro cine para repensar lo que hasta aquí nos ha sido dicho.

Si el trabajo es la forma eminente en la que el hombre expresa su humanidad, la condición humana y el trabajo no pueden pensarse por separado. Por eso la problemática de la alienación laboral se extiende mucho más allá del plano económico para revestir, además, un carácter profundamente político. De allí que aquella sociedad industrial que se caracterizó por ofrecer trabajo bajo la forma de empleo masivo e indiferenciado lejos estuvo de ser la panacea de la humanidad. Su implacable dinámica de alienación produjo pobreza y sufrimiento a escalas nunca antes vistas.

Pero si pensamos al trabajo ya no como categoría antropológica y transhistórica sino como relación social generada al interior de un modo de producción determinado, quizás debamos preguntarnos si trabajo y capitalismo son en última instancia dos caras de una misma moneda.

Desde una u otra perspectiva, cabe destacar que aquel trabajo-empleo que desde fines del siglo XIX se presentó bajo la forma de la masividad mantuvo siempre una característica a la que aún en

¹⁹ Para profundizar esta línea de análisis, véase García López (2005).

esta primera década del siglo XXI seguimos acostumbrados: el trabajo que la sociedad "ofrece" no era (y no es) suficiente para todos. La sociedad del pleno empleo, nosotros lo sabemos, fue —en el mejor de los casos— una utopía que nunca llegó a concretarse. Quizás no sea del todo erróneo hablar de ella en términos de un ideal regulativo funcional a los intereses del capital.

Esto habilita una serie de preguntas que nos remiten a nuestra actualidad: ¿qué pasa con las enormes masas de desocupados que hoy ya no tienen siquiera la expectativa de reincorporarse al mercado de trabajo? ¿Cuáles son las consecuencias de que el ideal regulativo de la sociedad del pleno empleo haya perdido en gran medida (cuando no totalmente) su fuerza?

Será menester, entonces, retornar a la sala de nuestro cine imaginario para escuchar lo que tienen para decirnos los pensadores que reflexionaron sobre las dinámicas que adoptó la producción económica a lo largo del siglo XX.

¿El fin del trabajo?

Volvemos a entrar a la sala de nuestro cine para dialogar por última vez con algunos de sus célebres espectadores. En la pantalla, Chaplin ya no ajusta tuercas en la línea de montaje. Tampoco vigila que nadie robe las mercaderías de la casa de ramos generales. Ahora canta y danza —con esa gracia que solo él puede desplegar— para entretener al nutrido grupo de clientes de un restaurante en el que se come y se bebe tanto como se baila y se ríe. Ya no hay clavos que martillar, ni poleas de las que tirar, ni palancas que accionar. Ya no se trata de participar de la producción de ninguna mercancía material. Sin embargo, allí sigue nuestro protagonista, trabajando.

Debemos acercarnos ahora a aquellos que han vivido en el siglo del que nosotros somos herederos. Sabemos que por primera vez en nuestro recorrido conversaremos con autores que han escrito después del estreno de nuestra película. Para estos pensadores, aquellos *Tiempos modernos* filmados en blanco y negro resultarán, en buena medida, parte del pasado. En ese sentido, no podemos pasar por alto que desde la segunda mitad del siglo XX se sucedieron una serie de profundos cambios en las dinámicas productivas. El abandono del patrón oro tuvo por consecuencia la "financiarización"

del capital, lo que devino en la primacía de la especulación financiera por sobre la producción material. La estructura del Estado de Bienestar dejó su lugar a las nuevas formas del neoliberalismo, fomentando las dinámicas del consumo y estableciendo la necesidad de incrementar la desigualdad como forma de intensificar las dinámicas de la competencia. La automatización e informatización de la producción puso fin a la ilusión de la sociedad del "pleno empleo-ejército de reserva". Las nuevas tecnologías comenzaron a reemplazar "trabajo vivo" por "trabajo muerto", inaugurando un nuevo formato productivo que ya no requeriría del trabajo humano efectivo o, al menos, ya no lo requeriría ni en la cantidad ni en la calidad de etapas anteriores. El paradigma administrativo del taylorismo-fordismo, basado en la acumulación de stocks de mercancías y en el diseño de tareas específicas y repetitivas —esas que el personaje de Chaplin conoce muy bien— es reemplazado por nuevas ideas que buscan orientar la producción a partir de los cambios en las demandas del mercado (toyotismo).²⁰ Pareciera ser que desde fines de la década del sesenta, el obstáculo que debe enfrentar la producción económica ya no es el problema de "la dureza del material" —distintivo de la etapa industrial del capitalismo— sino el problema del "elemento humano".

Los pensadores contemporáneos que encontramos dentro de nuestro cine coinciden en señalar a estos eventos y otros de similar calibre como propios de un momento de profundas transformaciones. Pero difieren a la hora de valorar y anticipar sus consecuencias efectivas.

Teniendo presente esa pluralidad de voces, elegiremos atender a algunas de ellas que, desde diferentes abordajes, ponen en cuestión el lugar central que le adjudicaban al trabajo los pensadores de los siglos inmediatamente anteriores.

Sentada en una de las filas laterales, Hannah Arendt ignora los carteles que prohíben fumar, enciende un cigarrillo y comienza a hablarnos de una distinción que para ella resulta fundamental: dentro de las actividades a las que pueden dedicarse los seres humanos, Arendt diferencia aquellas que tienen que ver con el esfuerzo exigido por las condiciones de supervivencia de aquellas que buscan

²⁰ Para profundizar la problematización del toyotismo, véase Nonaka y Takeuchi (1995).

atender a cuestiones que están más allá de la materialidad y por eso elevan a los individuos a otros planos. Una actividad resultará tanto más humana cuanto más se aleje de la satisfacción de necesidades materiales. Entonces, el trabajo entendido como una actividad ineludible que se ejerce obligatoriamente con el fin de producir y reproducir las condiciones necesarias para la supervivencia debe ser considerado como una forma de sufrimiento que reviste un carácter netamente destructivo. El trabajo se ve superado cuando se abren los espacios para que el hombre lleve a cabo una acción sobre el propio hombre. De allí que, criticando a Marx, Arendt señale que el trabajo no constituye el centro de la sociedad ni el principal vínculo social, ni mucho menos una forma de expresión de lo humano. Cuando las acciones no tienen mediación de objetos materiales, estamos en presencia de las actividades propiamente humanas: aquellas que se vinculan con la vida política. En este sentido, las apreciaciones que Arendt propondría respecto del personaje que encarna Chaplin no diferirían mucho de las que al comienzo de nuestro recorrido nos hubieran comentado Platón o Aristóteles.²¹

Desde una perspectiva que comparte ciertos puntos con la de Arendt, Jürgen Habermas también apunta sus críticas contra Marx señalando que en el devenir del capitalismo industrial, la ciencia y la técnica sustituyeron al trabajo como principal fuerza productiva. De allí que el trabajo en tanto categoría social haya perdido su peso en lo que respecta a la acumulación de riqueza. Y esto no solo sería contrario al enfoque de la teoría económica marxista sino que también daría por tierra con el sustento teórico de los movimientos políticos que avizoran el advenimiento de una nueva dinámica social en la que los trabajadores ocuparían el lugar de regentes.

Habermas nos dice que el trabajo se ha extinguido (o está en vías de extinguirse) porque ahora es la tecnología la que opera sobre la materia. La fuerza física del cuerpo humano ya no es necesaria para la producción de mercancías. Quizás en lo que los economistas llaman el "tercer sector" (el de la producción de servicios), el trabajo humano siga cumpliendo una función específica. Pero aun esa forma de participación en la producción económica tiende a disminuir. Las dinámicas de valorización del capital están cada vez

²¹ Véase Arendt (1993).

más relacionadas con las innovaciones científico-técnicas y cada vez menos con el aporte del trabajo individual humano (fuerza de trabajo de los "productores inmediatos").²²

Para Habermas, el papel del trabajo como socializador va siendo reemplazado por la esfera comunicacional. En ese sentido, él nos diría que el personaje que encarna Chaplin no le parece otra cosa que el representante de una especie social en vías de extinción.

Probablemente las impresiones que pudiera compartir con nosotros Jeremy Rifkin no resultarían muy diferentes. Según su parecer, desde la década del setenta presenciamos un irreversible proceso de polarización que dividirá al mundo en una elite tecnológica bien informada encargada de gestionar la economía global y un conjunto siempre creciente de trabajadores permanentemente desplazados de las dinámicas del empleo, con pocas perspectivas de futuro y aún menos esperanzas de conseguir un nicho laboral aceptable en un mundo cada vez más automatizado. Así comprendida, esta *elite* posfordista existirá a condición del aumento indefinido del desempleo. De allí que la utilidad social que esta minoría pueda aportar quedará absolutamente disociada de la utilidad económica que pueda llegar a producir. Sus miembros ya no podrán creerse socialmente útiles de manera general pues producirán —de hecho, ya lo hacen— riqueza y desempleo en un único acto.

Apoyándose en estadísticas cuya validez muchos han puesto en duda, Rifkin afirma que el número de personas empleadas disminuyó durante las últimas décadas y continuará disminuyendo en términos absolutos y relativos. Esta reducción sería una consecuencia directa del avance de la tecnología que terminaría redundando en aumento de la riqueza y abundancia de bienes producidos por un número cada vez menor de personas. No cuesta imaginar la consecuencia última de esta dinámica: el aumento cuantitativo de las masas de excluidos que no tendrán otra opción que volcarse a la vagancia y la delincuencia. Y esto tendría como contrapartida un aislamiento cada vez mayor de las clases acomodadas que procurarán profundizar su escisión (simbólica, económica, cultural, física) del resto de la sociedad.²³

²² Véase Habermas (1986) y (1990).

²³ La solución que Rifkin propone para desarrollar un "tercer sector comunitario no mercantil" a partir del cual se modifiquen los criterios con los que se distribuyen las ganancias y se establezca un salario social o ingreso mínimo (de subsistencia). Véase Rifkin (2003).

Para Rifkin, el obrero que encarna Chaplin no tiene hoy otra esperanza que el desarrollo de un tercer sector comunitario no mercantil que, en el mejor de los casos, pueda proveerle de un salario de subsistencia.

Frente a ese postulado del fin de la sociedad salarial del que Rifkin deriva estas consecuencias nefastas, André Gorz se presenta un poco más optimista. Lo que él ve en ese fenómeno es una oportunidad. Para Gorz no quedan dudas de que en la sociedad posfordista tiene por principal característica el hecho de que el trabajo en su forma de empleo asalariado a tiempo completo con garantía de larga duración ha desaparecido. El problema principal residiría en que el trabajo se ha extinguido sin dejar de ser la categoría de inserción social por excelencia. Seguimos pensando que el trabajo es irremplazable e indispensable en tanto la fuente del lazo social, cohesión, integración, socialización, identidad personal, etc., aun cuando ya no cumpla ninguna de esas funciones desde un plano efectivo.²⁴

Gorz piensa en el moderno concepto de trabajo como una categoría socio-histórica —y no una categoría antropológica—, lo que le permite afirmar que, si bien el capitalismo no inventó el trabajo, supo crear la ficción de que la fuerza de trabajo era una mercancía y por eso pudo organizarlo bajo la lógica del mercado. Así la actividad productiva humana dejó de ser algo personal para quedar sometida a las necesidades naturales.

Gorz nos dice que en tanto se siga exaltando la centralidad del trabajo, este se presentará como una mercancía escasa, un privilegio, algo creado por los empleadores frente a quienes los empleados deberán sentirse agradecidos. Pero esa valoración, sostiene Gorz, debe invertirse: ya no podemos sostener que es quien trabaja el que debe ser útil para la sociedad sino que es la sociedad la que debe hacerse útil socializando (repartiendo) las horas de trabajo. Así, los hombres podrían trabajar menos y esta reducción de las horas de trabajo necesarias redundaría en última instancia en una liberación del potencial creativo humano. Por eso Gorz le diría a Chaplin: "no desesperes: cuando encontremos la forma de organizar el trabajo a partir de otras valoraciones, no te faltará ni el empleo ni el sustento, y además dispondrás de buena parte de tu tiempo para desarro-

²⁴ Así como quizás tampoco lo hacía plenamente en la sociedad fordista en la que en muchos casos la identidad se componía más por las luchas clasistas que por la actividad laboral en sí misma.

llar las actividades que prefieras".²⁵ Nos despedimos de este último grupo de pensadores y salimos otra vez del cine para reflexionar.

Las conversaciones que acabamos de mantener han girado en torno a una idea central: la tecnología transforma al mundo del trabajo haciendo que este tenga un lugar cada vez más reducido dentro de la producción económica.²⁶ Basándose en esta descripción, nos hemos encontrado con la postulación de una suerte de "fin del trabajo". Pero no todos los autores que hablan de esto lo describen de la misma manera.

Volviendo por un instante a Marx y a la impronta que nos llevaba a pensar al trabajo de manera intrínseca a un modo de producción específico, podemos preguntarnos hasta qué punto hablar del fin del trabajo equivale a hablar del fin del capitalismo.

Quizás quepa señalar que los análisis propuestos por los teóricos del fin del trabajo parecen centrarse solamente en las formas de trabajo asalariado propias de los grandes complejos fabriles. Parecen olvidar que la dinámica del capitalismo, por su vocación expansiva, penetra todas las demás formas productivas, así como también las demás organizaciones sociales que desarrollan actividades políticas, culturales, deportivas, etc. Los teóricos del fin del trabajo no reconocen que esas otras actividades, diferentes al trabajo asalariado, fabril y tradicional solo pueden funcionar eficazmente a condición de que existan personas que, a partir de su actividad, las mantengan en funcionamiento y las dinamicen.

Sumadas a nuestro recorrido, lo que pone de relieve este conjunto de teorías son una serie de transformaciones que tendrían por resultado no ya la desaparición del trabajo, sino quizás una reconfiguración del orden que postulaba al trabajo como la principal clave de inclusión social.

²⁵ Véase Gorz (1998).

²⁶ Manuel Castells se ha encargado de refutar empíricamente la tesis que afirma el fin del trabajo por efecto de la tecnología. Primero señala que históricamente se constata que, a medida que algunas ramas de la producción se automatizan, se produce una transferencia del trabajo liberado hacia otras ramas que adquieren progresivamente mayor centralidad para el conjunto del sistema productivo. Es lo que ocurre en los países centrales con la agricultura desde principios del siglo XX, primero hacia la industria, después hacia los servicios. Finalmente, señala que en la última parte del siglo XX, con la expansión de las tecnologías de la información, son justamente los países que más adoptan estas tecnologías (EE.UU. y Japón) los que hacen crecer el empleo más rápidamente. Su conclusión es que no hay ninguna relación universalmente constatable entre desarrollo tecnológico y aumento del desempleo. Véase Castells (1997), 307 y ss.

Si esta descripción es acertada, muchos son los desafíos intelectuales que enfrentamos quienes pretendemos pensar las características de nuestro mundo contemporáneo.

Si es cierto que ha caducado la expectativa de alcanzar el horizonte del pleno empleo, pierden su sustento ideológico aquellos dispositivos institucionales de construcción de la subjetividad propios de los siglos XVIII y XIX: desde las nuevas morales que imbricaban el trabajo con la dignidad humana²⁷ hasta el sistema carcelario y legal que penalizaba la holgazanería y obligaba al trabajo forzado,²⁸ pasando por el sistema educativo escolar moderno que se sustentaba en la expectativa de una mejor preparación para el ámbito laboral. En una sociedad "post-laboral", todas esas instituciones deberían o bien reconfigurarse o bien desaparecer.

La lógica expropiadora que obligaba al hombre al trabajo se invierte siniestra e irónicamente en el momento del posfordismo: el trabajo pasa a ser un bien deseado y cada persona hace "voluntariamente" todo lo que está a su alcance para ser incluido dentro de la dinámica del empleo. Por eso Gorz nos ha dicho que el posfordismo naturaliza la oposición capital-trabajo y la maquiella para que parezca superada: en la configuración de las dinámicas actuales, los intereses que movilizan las acciones particulares ya no se diferencian a partir del lugar que cada individuo ocupa dentro de la producción social. El trabajo no se presenta como lo opuesto al capital. Empleado y empleador parecen compartir sus objetivos. Tal como ha afirmado Rifkin: en la economía de servicios, lo importante ya no pasa por el control de los trabajadores sino por el control de los clientes, a partir de lo cual son los propios trabajadores quienes también deben pensarse a sí mismos como una mercancía.

Así, en esta nueva dinámica, el ser humano queda subsumido en el proceso de producción como un factor productivo más, como "recurso humano" o "capital humano". Sus capacidades específicamente humanas devienen mercancía y trabajo a la vez, y quedan integradas en un mismo sistema con la materia inerte de las maquinarias. Y en la medida en que esas capacidades pierdan utilidad

²⁷ Bauman (1998), 43-72.

²⁸ Véase Botticelli (2008), 35 y ss.

para el sistema de valorización del capital, el ser humano será rechazado, excluido, considerado prescindible. Por eso, ya no huirá del trabajo como de la peste, como señalaba Marx. Por el contrario, pondrá todo su esmero en actualizar y reinventar su posibilidad de seguir siendo viable en tanto factor de producción económica, en permanecer dentro del universo del empleo, ese universo cuyas fronteras parecen reducirse constantemente.

Aquella impronta según la cual el hombre encontraba su dignidad en tanto trabajador ha dejado su lugar a otra idea según la cual el hombre se realiza como tal solo si puede constituirse en un "empresario de sí mismo", es decir, solo si puede cumplir la función de "capital humano".²⁹

El concepto de trabajo en el mundo contemporáneo: perplejidades e incertidumbres

Entramos por última vez en la sala de nuestro cine imaginario para ocupar la butaca que quizás nos haya sido reservada. Con humildad, nos sumamos al selecto grupo de espectadores —en la última fila y contra el pasillo, procurando no hacer demasiado ruido para no molestar—.

En la pantalla, Chaplin y su enamorada están sentados a la vera de un camino. Ella luce triste, abatida. Han sido demasiados los reveses que ha tenido que enfrentar a lo largo de esta historia.

¿De qué sirve seguir intentando?

Son las palabras cargadas de desasosiego que la magia del cine mudo, con sus letras de molde, pone en boca de ella. Pero Chaplin no ha perdido la sonrisa. Esa sonrisa única, todavía cargada de esperanza. A pesar de todas las adversidades que le ha tocado vivir, su carácter no ha sido corroído. Aún permanece aferrado a la ilusión de alcanzar la felicidad.

Ánimo. No te rindas nunca. ¡Saldremos adelante!

²⁹ Esta terminología es trabajada en un sentido crítico por dos autores franceses de inspiración foucaultiana, Pierre Dardot y Christian Laval. Ellos proponen pensar al neoliberalismo como "la nueva razón del mundo". En un libro de publicación reciente, presentan una serie de argumentos a partir de los cuales el neoliberalismo no debería ser pensado como una ideología pasajera o como un tipo particular de modelo económico sino como la forma que ha adoptado la dimensión social de la vida humana durante las últimas décadas. Véase Dardot y Laval (2009).

¿Qué es lo que vemos nosotros en *Tiempos modernos*? ¿Qué es lo que este filme nos muestra hoy? Las impresiones que la película nos produce resultan muy diversas. Las diferentes formas de explotación fabril o la violencia represiva del accionar policial frente a los huelguistas bien pueden seguir suscitando la condena o el repudio de nuestra sensibilidad modelo siglo XXI. Pero algunas de las otras escenas nos despiertan sensaciones diferentes, quizás más cercanas a la nostalgia y la añoranza. Tal cosa ocurre en cada una de las oportunidades en las que el personaje que encarna Chaplin persiste en la ilusión de alcanzar el bienestar a partir del mérito y del esfuerzo: nos parece una impronta propia de una época pasada.

Dijimos al comienzo de estas páginas que para el momento en el que *Tiempos modernos* fue estrenada, el siglo XX recién comenzaba a ajustar las tuercas de su maquinaria histórica. Esa maquinaria produciría no muchos años después los horrores más grandes que haya conocido la cultura occidental. El siglo XX, ese siglo en el que nació el formidable mundo del cinematógrafo, fue también el siglo de las grandes guerras. Las dinámicas de la Gran Industria se orientaron hacia la producción de destrucción y de muerte a escalas nunca antes imaginadas, arrastrando a la humanidad por un camino imposible de desandar. Los registros de ese espanto se oponen al optimismo de nuestro protagonista con una fuerza avasallante. Ni siquiera la inefable sonrisa de Chaplin puede sostenerse frente a las fotografías y filmaciones de los campos de concentración de la Segunda Guerra. De entre esa marea de imágenes inasimilables, una nos deja particularmente perplejos. Ella muestra el pórtico de entrada al campo de exterminio de Auschwitz. Sobre las rejas puede leerse un cartel que con un rigor mucho más terrible que el de las letras de molde de nuestro film, anunciaba que:

El trabajo os hará libres³⁰

³⁰ "Arbeit Macht Frei" en lengua alemana. La frase fue utilizada como título de una novela del autor nacionalista alemán Lorenz Diefenbach publicada en Viena en 1873. Hacia 1922 aparecería impresa en sellos utilizados por la asociación de escuelas alemanas antisemitas. Ya en 1927 fue adoptada como eslogan por parte del gobierno de la República de Weimar con el propósito de ensalzar su política de construcción de grandes obras públicas como fórmula para combatir el desempleo. Este eslogan fue mantenido por el gobierno del Partido Nazi cuando llegó al poder en 1933.

La siniestra referencia nos remite a esos "trabajos forzados" a los que se obligaba a los prisioneros de los campos de exterminio. Arrojados a la reproducción de esas actividades vaciadas de sentido, estos eran sometidos a un proceso cosificador que reducía su condición humana hasta agotarla.³¹

¿Qué significa ese cartel? ¿Cómo podemos interpretarlo? ¿Se trata de una inusitada muestra de cinismo? ¿Un intento de seducción, un simple engaño? ¿Una maldición lanzada contra el mundo del trabajo?

Ante este infausto predicado, nos sentimos inclinados a preguntarnos por las implicancias de aquellas concepciones que postularon al trabajo como una actividad humana genérica y que definieron al siglo XX como "el siglo del trabajo".

Desde aquella impronta, el concepto de trabajo se nos presentaba caracterizado por su universalidad y trascendencia, suprimiendo las diferencias entre las diversas representaciones desde las que se lo ha comprendido dentro de cada configuración socio-histórica. Las conversaciones con los espectadores de nuestro cine nos han mostrado de qué manera el trabajo en un sentido general —lo que hoy entendemos por trabajo, es decir, lo que Marx denunciara con el nombre de *trabajo abstracto*— puede interpretarse, por oposición a las descripciones que lo presentan de una manera naturalizada, como una invención de la Modernidad.³² El surgimiento de esta invención aparece de manera correlativa con la definición de un conjunto de necesidades de un modo de producción determinado. De allí que la mayoría de los predicados que se incluyen en el concepto de trabajo entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX se correspondan con las características y los requerimientos de la producción industrial.³³

³¹ Como ejemplo: a los prisioneros de los campos de concentración se los hacía cargar una pila de rocas de un lado al otro para luego devolverlas adonde estaban.

³² "El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad —como trabajo en general— es muy antigua. Y sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el 'trabajo' es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple". Marx (2001), 53-54.

³³ Véase Marx (2002), en especial Libro I, "Capítulo XII. División del trabajo y manufactura" y "Capítulo XIII. Maquinaria y Gran Industria". Véase además Marx (2001), Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción.

La historización del concepto de trabajo lo presenta como una categoría específica del capitalismo, como una forma de relación social propia y constitutiva de dicho modo de producción. Desde esta línea de reflexión, el carácter individual que el liberalismo le adjudica a las actividades laborales³⁴ se comprende como un obstáculo epistémico que obtura las posibilidades de pensar que toda producción es, en primera y en última instancia, producción social.

Quienes afirman la existencia de una crisis de la sociedad del trabajo parten de una concepción sumamente general e indeterminada del trabajo humano que no da cuenta del rol específico que este cumple dentro del capitalismo. Sostener que la tecnología volverá prescindible al trabajo humano y que a partir de eso se liberará a los hombres de la obligación laboral implica un doble olvido: no se tiene en cuenta que, en tanto capital productivo, la tecnología es trabajo humano y saber humano cosificado. Tampoco se tiene en cuenta que la impronta que ha marcado el desarrollo tecnológico desde el surgimiento del capitalismo no escapa ni a la forma mercancía ni a la lógica de la propiedad privada: su objetivo último ha sido aumentar la tasa de ganancia —y nada nos permite suponer que dejará de serlo en un futuro cercano.

Las conversaciones con los espectadores de nuestro cine también nos han mostrado que el trabajo no siempre ha jugado el papel de gestor del vínculo social. Debemos entonces preguntarnos cómo hemos llegado a considerarlo el centro de nuestra vida individual y colectiva. También debemos indagar cuáles son las tensiones que ese ideario genera y encierra: cuando se acepta y se difunde la idea de que la dignidad humana solo puede encontrarse trabajando, el trabajo deja de ser un medio de satisfacción de necesidades para constituirse él mismo en una necesidad.

Pero nuestra actualidad en devenir resignifica esa consideración: hoy asistimos al desplazamiento de la moral del trabajo por parte de la impronta del consumo. La acentuación de las dinámicas consumistas genera nuevas formas identitarias en las que los individuos ya no se definen a partir de su pertenencia —a un determi-

nado gremio, a un determinado partido político—³⁵ sino en relación con su capacidad de consumir. La posibilidad de acceder a un mayor nivel de consumo se impondría como el patrón de medida de los logros individuales y grupales. En ese contexto, la dinámica de la oferta y la demanda ya no se conformaría tanto en el intercambio de bienes materiales como en la expansión de un mercado de *proveedores y usuarios* —proveedores que a su vez son usuarios, siendo consumidores en todos los casos, aun cuando no todos participan de las mismas posibilidades de consumir—.

Todas estas transformaciones marcan una expansión de las relaciones de producción capitalistas en las que queda abarcada la totalidad de la vida humana: el tiempo para la producción laboral incluye hoy el tiempo de no-trabajo, el tiempo del ocio creativo, el tiempo destinado a los vínculos y a las experiencias vitales.

Hoy, los sujetos volcados al mundo del trabajo se piensan a sí mismos desde la lógica del capital. Así, lejos de una liberación del trabajo, estaríamos presenciando una extensión de sus fronteras, lo que marcaría la completud del proceso de *subsunción de la vida al capital*.³⁶ De allí que la caducidad de una moral del trabajo quizás no implique el final de la explotación sino un desplazamiento o transformación de la misma.³⁷

La revisión del concepto de trabajo nos ha dejado perplejos. Perplejos porque nos hemos visto profundamente interpelados: si el concepto de trabajo encierra predicados difícilmente componibles, y si el trabajo ocupa una parte muy importante de nuestras vidas, estas se convierten en buena medida en polisémicas, dispersas, tensionadas. Nuestros horizontes de referencia se desdibujan y se desfasan. El futuro del trabajo, y con él, nuestro futuro, resultan inciertos.

Y perplejos, también, porque en este doble ejercicio articulado en torno a *Tiempos modernos*, nos hemos encontrado con que, a pesar de los años que pasaron desde su estreno, la película de Chaplin nos sigue ajustando las tuercas.

¿Seguirá ocurriendo lo mismo en el futuro? ¿Qué verán en este filme quienes habrán de recorrer (y construir) el siglo XXI? Para

³⁴ A partir de que es individual el cálculo de la remuneración que por eso obtienen, los trabajadores suponen que también lo es su aporte al proceso productivo.

³⁵ Véase García Canclini (1995) y Bauman (1998).

³⁶ Véase Pagura (2009), 28-49.

³⁷ Para profundizar, véase Deleuze (1991), 17-24.

ellos quedan todavía muchas butacas libres en la sala de nuestro cine imaginario.

Mientras tanto, en la pantalla, la película llega a su fin.

Chaplin le da la espalda a la cámara. Tomados de la mano, él y su enamorada se alejan caminando por la carretera hacia un horizonte incierto. Con la fe inquebrantable que solo la magia del cine mudo puede encerrar, persiguen todavía el afán de triunfar en su cruzada humana en busca de la felicidad.

REFERENCIAS

- ARENDR, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
- BAUMAN, Zigmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- BOTTICELLI, Sebastián, "Foucault y la subjetivación del *homo oeconomicus*. Hacia una lectura biopolítica del trabajo", en *Cuadernos de Ética*, vol. 23, N° 36, 2008, 31-48.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1997.
- CASTORIADIS, Cornelius, "La institución imaginaria de la sociedad", en Eduardo COLOMBO, comp., *El imaginario social*, Montevideo, Nordan-Altamira, 1993, 26-69.
- DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009.
- DELEUZE, Gilles, "Posdata sobre las sociedades de control", en Christian FERRER, comp., *El lenguaje literario*, t. 2, Montevideo, Nordan, 1991, 17-24.
- DINERSTEIN, Ana Cecilia, "Subjetividad: Capital y la materialidad abstracta del poder (Foucault y el Marxismo Abierto)", en Atilio BORÓN, ed., *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras*, Buenos Aires, CLACSO-EUDEBA, 2000, 251-272.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1991.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.
- GARCÍA LÓPEZ, Jorge, *El trabajo como relación social: una problematización del modo de construcción del objeto a partir de la sociología del salariado de Pierre Naville*, Madrid, Universidad Complutense, 2005.
- GORZ, André, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1990.
- HELER, Mario, *Ciencia Incierta. La producción social del conocimiento*, Buenos Aires, Biblos, 2004.
- , "Intervenciones sociales como intervenciones en el Trabajo Social", en *Revista Katalysis*, N° 1, vol. 14, 2011, 36-48.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- MARX, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, Buenos Aires, Altaya, 1993.
- , *Introducción general a la crítica de la economía política 1857*, México, Siglo XXI, 2001.
- , *El Capital*, t. I, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en Friedrich NIETZSCHE, *Obras Completas*, vol. I, Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970, 543-556.
- NOCERA, Pablo, "La Abstracción Real en *El Capital* de Marx. Elementos para una reconstrucción", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N° 12, 2005, 219-242.
- NONAKA, Ikujiro y Hirotaka TAKENUCHI, *La organización creadora del conocimiento. Cómo las compañías japonesas crean la dinámica de la innovación*, México, Oxford, 1995.

- PAGURA, Nicolás, "El concepto de 'subsunción' como clave para la interpretación del lugar del trabajo en el capitalismo actual", en *Realidad Económica*, N° 243, 2009, 28-49.
- PIPER, Nikolaus, *La espiral de Jenofonte. Una historia coloquial de la economía*, Buenos Aires, Cántaro, 2005.
- PORATTI, Armando, "Teoría política y práctica política en Platón", en Atilio BORON, comp., *La filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, CLACSO, Buenos Aires, 1999, 37-95.
- RIFKIN, Jeremy, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- SENNETT, Richard, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Paidós, 1986.

CAPÍTULO 5

De prácticas, discursos y temporalidades. Reflexiones sobre las actuales tecnologías de la información

Hernán Barrios y Mariano Di Pasquale

Introducción

Uno de los rasgos más distintivos del siglo XX radica en el avance sostenido y progresivo de las tecnologías. Fenómeno material y cultural usualmente acompañado de un discurso establecido que consiste en indicar la posibilidad de acceso amplio y uso abierto de bienes y servicios, aparatos, dispositivos, instrumentos y/o sistemas tecnológicos. Generalmente, este fenómeno se presenta escindido del proceso socio-cultural. Pero una mirada más atenta, compleja y dinámica del crecimiento y la familiaridad que los sistemas tecnológicos han tenido en nuestro uso cotidiano y en nuestra vida personal debe partir de comprender que estos no solo se explican a través de sus propias lógicas de desarrollo y funcionamiento, sino que se encuentran en estrecha relación con los contextos culturales en donde se originan, aplican y reproducen.

En tal sentido, un primer problema a establecer estriba en advertir que el enfoque de aproximación a la cuestión de la tecnología debe identificar una relación con el proceso histórico-cultural. La tecnología asume una constante interacción con el medio social. Para lograr un abordaje enriquecedor corresponde tener en cuenta la relación entre esta y otros fenómenos situados en paralelo tales como la globalización, la fragmentación urbana, las nuevas formas contractuales de flexibilización laboral, el consumo masivo de servicios y/o bienes, las guerras masivas, el terrorismo, entre otros procesos.

Esta propuesta busca analizar desde el punto de vista social y cultural ciertos niveles de intervención de las llamadas "tecnologías de la información" en pos de comprender cómo interactúan estas