

“EL TRABAJO LIBERA” ... ¿DE QUÉ?
DOS REFLEXIONES A PROPÓSITO DE BAUMAN

“WORK SETS US FREE” ... FROM WHAT?
TWO REFLECTIONS ON BAUMAN

Sara Martínez Mares^{a} y Juan Eduardo Santón Moreno^b*

Fechas de recepción y aceptación: 28 de mayo de 2019 y 21 de octubre de 2019

Resumen: El objetivo principal es propiciar la reflexión acerca de las premisas sobre las que se asienta nuestra asimilada centralización del “trabajo” en nuestras vidas. El trabajo a menudo transcurre por encima de otros aspectos también significativos. La reflexión será guiada, entre otros, a través de la estimulante lectura de la obra de Bauman *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Los ejes de reflexión son dos. En primer lugar, comparar históricamente la perspectiva *sobre* la concepción del trabajador industrial con la perspectiva *sobre* el trabajador contemporáneo y *desde* su propia autocomprensión: parece que hayamos asimilado el “vivir para trabajar” y descartado el “trabajar para vivir”. Esta comparación es pertinente, aunque hoy predomine un paradigma novedoso de *flexibilidad* que, en ausencia de un compromiso duradero con un trabajo, genera una nueva aproximación a nuestra autoconcepción. Por tanto, ¿qué marco de interpretación tenemos para concebimos a nosotros mismos? En segundo lugar, como consecuencia del primer análisis: si el trabajo y sus exigencias ocupan la mayor parte de nuestro tiempo,

^a Facultad de Filosofía. Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

* Correspondencia: Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Facultad de Filosofía. Calle Guillem de Castro 94, 46001 Valencia. España.

E-mail: sara.martinez@ucv.es

^b Departamento de Antropología, Teología y Moral. Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.



es probable que haya consecuencias a nivel antropológico. ¿Qué pasa con el resto de actividades humanas o de bienes –la amistad, la familia, el conocimiento, etc.– que *necesitan* ser cultivados también para adquirir una vida desarrollada?

Palabras clave: Bauman, trabajo, flexibilidad, consumo informacional, labor, Arendt.

Abstract: The main objective is to encourage reflection on the premises on which our assimilated centralization of “work” is based in our lives. Work often takes place over other significant aspects of life. The reflection here exposed will be guided, among others, through the stimulating reading of the work of Bauman *Work, Consumerism and the New Poor*. There are two main points. First, to compare the historical perspective on the conception of the industrial worker with the perspective on the contemporary worker and *from* his self-comprehension: it seems that we have assimilated that we need “to live to work” and forgot to “work to live”. This comparison appears to be relevant, although the current paradigm of flexibility prevails, which, in the absence of a lasting commitment to a job, generates a new approach to our self-conception. In this sense, what framework of interpretation do we have for conceiving ourselves? Secondly, as a consequence of the first analysis: if the work and its demands occupy most of our time, it is probable that there will be consequences at an anthropological level. What happens with the rest of human activities or goods –friendship, family, knowledge, etc.– which need to be cultivated as well in order to fulfill our life-goals?

Keywords: Bauman, work, flexibility, informational consumerism, labor, Arendt.

§1. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

[...] El problema de la felicidad; en otras palabras, el problema de lograr que la gente ame su servidumbre (Huxley, 2001).

Estas son palabras del prólogo de la obra en castellano *Un mundo feliz*, elaborada por el propio autor, Huxley, quince años después de su primera publi-



cación en 1932. Tras una reflexión sobre la “revolución” que se llevó a cabo a través de la energía atómica, que no estaba incluida en su primera edición de la novela, llega a decir que para producir una *estabilidad social* no es tan importante el cambio de condiciones externas a través de la técnica, sino que la técnica también se puede usar para propiciar un cambio interno: “el amor a la servidumbre solo puede lograrse como resultado de una revolución profunda, personal, en las mentes y los cuerpos humanos” (ibíd.: 16). ¿Podría ser esta servidumbre el actual sistema laboral y todo el movimiento vital que este emplea? Lo que Huxley entendía por servidumbre incluye más cosas además del trabajo, aunque vale la pena no omitir el hecho de que su futura sociedad se cuenta a partir de la era de Henry Ford.

A modo de provocación, podríamos hacer un ejercicio imaginativo y traducir, en efecto, “servidumbre” por “sistema de trabajo actual”. Aunque sea una equiparación probablemente injusta, esto no significa que ser un trabajador en la actualidad sea comparable a ser un esclavo como podía serlo en los inicios de la Revolución Industrial, sino que hay ciertas *condiciones* que, magnificadas y asumidas por los que trabajamos, podrían convertir a nuestro actual sistema de trabajo en una estructura servil, no de una manera típicamente impuesta por alguien con poder, sino, quizá, elegida por todos. En otras palabras, no sería una estructura de trabajo con la que hubiera descontento, sino cierto “amor” y satisfacción hacia esa servidumbre. ¿Cuáles son algunas de las condiciones magnificadas y asumidas por los trabajadores? Son tres los ejemplos que creemos más llamativos. El primero es la interpretación que se pueda dar al concepto “cadena de producción”, que tiene su origen en el industrialismo. Uno de los requisitos actuales inherentes para generar una economía consistente es englobar el producto final en una cadena o proceso de producción para su venta en el mercado. Magnificar y asumir esta condición haría que el trabajador se concibiera como parte del “proceso de producción”. Asimismo, la actividad del trabajo es imprescindible y necesaria para la subsistencia cuando le sigue un salario; pero que el trabajo *productivo* lidere casi exclusivamente nuestro total proyecto de vida implica asumir riesgos para el equilibrio del desarrollo personal –no en vano, han aparecido términos en inglés como *workaholic* (‘adicto al trabajo’)–. Por último, que exista un mercado donde vender el producto es una condición imprescindible para la activación económica pero concebirnos a nosotros mismos meramente como consumi-



dores potenciales implica, entre otras cosas, que el fin exclusivo del trabajo sea la ganancia salarial que nos permite un consumo continuo de bienes y experiencias. El *marketing*, la publicidad y otras dinámicas gubernamentales contribuyen sobremanera a asumir esta mentalidad por parte de los trabajadores¹. Asimismo, el trabajo industrial y productivo ha permitido cierta calidad de vida en Occidente, pero valdría la pena señalar que tener calidad de vida no implica que hayamos alcanzado las condiciones de la “vida buena” –*eudaimonía*– ni mucho menos. Como veremos luego, otros bienes necesarios para el pleno desarrollo personal, como el cuidado de los vínculos fuertes, quedan en entredicho cuando se engrandecen las condiciones de la vida productiva.

El objetivo de incitar a la reflexión sobre algunas condiciones laborales magnificadas actualmente viene dado porque probablemente tanto los autores como los lectores de este artículo hemos nacido ya dentro de cierto paradigma laboral asimilado. Muchas reflexiones frescas de carácter evaluativo sobre la bondad de vivir nuestras vidas o de actuar mecánicamente bajo sus artificiales circunstancias podrían quedar en el tintero: “será normal, quizá, trabajar tantas horas” dicen algunos, o prepararse durante tanto tiempo para las exigencias del “mercado laboral”.

Para el desarrollo de la reflexión vemos oportuno dividir el artículo en cuatro secciones, que resumimos a continuación:

a) La necesidad de herramientas de contraste

Tenemos todavía acceso a algunas herramientas que nos permiten evaluar situaciones desde nuestra normalidad acrítica. Por ejemplo, la experiencia de vivir entre modos culturalmente diversos a nuestra concepción occidental; así como el conocimiento de la historia y de las razones humanas que subyacen a cualquier cambio de cosmovisión, como lo fue el viraje desde una economía

¹ Esto no ocurrió, como veremos más abajo, en el nacimiento de la Revolución Industrial, sino que también se percibe más subrepticamente en la actualidad. Una de las campañas sobre el Día de la Mujer que hizo uno de los gobiernos autonómicos de España en marzo de 2019 es difundir, a través de publicidad, que “el que cuida o trabaja en casa debería recibir un subsidio, por *desempleo*”. La vida activa y el trabajo quedan reducidos de esta manera al trabajo productivo y remunerado. Asimismo, todavía en algunos países de Europa escasean las políticas de conciliación familiar. A veces se tiene la sensación de que llevar adelante una familia o mantener otro tipo de cuidados *entorpecen* la carrera laboral.



agraria hacia una sociedad industrial, y de esta hacia una sociedad tecnológica. Bauman utiliza esta última herramienta de contraste, que será desarrollada en la segunda sección: la descripción de las ideas tanto filosóficas como políticas provenientes de las clases dominantes sobre qué se espera del trabajador y cómo se lo concibe. Así, podríamos decir que el conocimiento sobre lo que ha sucedido nos otorga cierto margen de libertad o nos concede, al menos, una mirada más objetiva hacia nuestra asimilada normalidad. Quizá nos ayude a entender, de la mano de Bauman, nuestro agitado y estresado modo de vida, propio de la civilización, donde parece que “no tenemos tiempo” para *otras cosas*, más que para trabajar.

Ahora bien, la calurosa bienvenida del industrialismo y su consecuente “producir a los productores” (Bauman, 2017) fue precedida por ciertas premisas de la filosofía moderna. Pero especialmente con el desarrollo del método científico en su versión más pragmatista. Ello nos lleva a referirnos a la obra de Arendt *La condición humana*, cuya tesis sobre la magnificencia del *trabajo* en la modernidad ilumina la pregunta sobre si el trabajo implica el –¿único?– desarrollo de la *esencia* del ser humano. Asimismo, la segunda sección incluye un análisis del concepto de “trabajo” como elemento “liberador”, adjetivo que obsesionaba a la filosofía moderna. En efecto, que “el trabajo libera” es una frase conocida, sobre todo porque estaba forjada en la puerta de entrada al campo de Auschwitz y su interpretación más válida quizá sea la de Primo Levi, que la lee como una especie de burla por parte de los nazis hacia aquellos que entraban a “trabajar”. No obstante, esa frase no es fortuita. Era conocida por el sentir común de acuerdo con el desarrollo filosófico que expondremos a continuación.

b) El factor humano en la cadena de producción industrial

En segundo lugar, se presentará en la tercera sección algunas de las descripciones seleccionadas por Bauman expresadas desde las élites económicas sobre el factor humano que exigió la imperante y novedosa cadena de producción industrial. El objetivo de esta sección es establecer una comparación entre el trabajo de producción de la industrialización y nuestro actual modelo laboral. Es decir, preguntarnos en qué medida nuestra experiencia humana de *salir de casa* y estar gran parte del día en un marco distinto de actividad,



como es el trabajo productivo, empresarial o de servicio público, es diferente del modelo planteado por el industrialismo.

La pregunta puede parecer como carente de sentido dado que nuestro actual modelo de trabajo es fundamentalmente diferente en sus premisas estructurales: ahora reina la flexibilidad (Sennett, 2015) que, a su vez, es posible gracias al paradigma tecnológico de consumo informacional en el que vivimos. A pesar de este cambio de estructura y de la laudable conquista de los derechos para los trabajadores, invitamos, no obstante, a seguir planteando la misma pregunta: ¿en qué medida cambia la experiencia humana de la actividad laboral de una cosmovisión (industrial) a otra (flexible)?

c) La transversalidad de las nuevas tecnologías en un paradigma de flexibilidad laboral

En tercer lugar, Bauman también preconizaba la transición de una sociedad de productores a nuestra actual sociedad de consumidores. Sin embargo, aunque ambos, trabajo y consumo, formen parte de la misma rueda, las condiciones de consumo actuales parecen estar conectadas con un tipo de consumo que también cambiará en un futuro próximo, en nuestra opinión, el modelo económico que manejamos: el *consumo informacional*. La cuarta sección ofrecerá una breve descripción de la transversalidad de las *tecnologías de la información y la comunicación* –de ahora en adelante las TIC– en el trabajo y el consumo. El consumo informacional, a su vez, potencia el paradigma de la flexibilidad y la innovación laborales cambiando la cosmovisión de identidad comunitaria. La flexibilidad va de la mano con la concepción de trabajo individualizado. Mientras desde los sectores empresariales se da la bienvenida a esta transformación pensamos que también impulsa una consecuencia no deseada y ya visualizada por varios autores: la autoexplotación.

d) Cuestiones antropológicas

Por último, esbozaremos como conclusión en la quinta sección algunas cuestiones sobre las consecuencias antropológicas que ya se critican en distintas obras de Bauman, especialmente aquellas enfocadas a las otras actividades de nuestra humana cotidianeidad, como la importancia de los vínculos humanos o nuestro tan estimado carácter social.



§2. HERRAMIENTAS DE CONTRASTE: REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL CONCEPTO DE “TRABAJO” Y SU SENTIDO

A rasgos generales, el trabajo puede definirse como una actividad relacionada con la gestión de los recursos cuyo fin es el sustento propio o familiar. Trabajo es, por ejemplo, el cultivo de la tierra, la recolección de frutos, la elaboración de chozas, la preparación de alimentos o la caza.

Dentro de estas actividades la técnica agiliza el propio sustento: herramientas de cultivo, vasijas para la cocción, flechas o puntas de lanza de diversos materiales, etc. Por tanto, la fabricación de útiles sigue teniendo como fin el trabajo o el sustento.

En el concepto de “trabajo” también se puede incluir el sentido esbozado por las epístolas cristianas sobre el servicio común, o dentro de la concepción paulina de la asamblea como un cuerpo²; eso sí, llevado más allá de los intereses de la comunidad religiosa, es decir, hacia el campo de la *civitas*. No solo incluye el trabajo *hacer cosas*, sino realizar *servicios* en sociedad (Applebaum, 1992).

Dentro del hecho de hacer/fabricar cosas y ofrecer servicios, el trabajo puede ser personalmente constructivo en la medida en que despliega el potencial individual y favorece el reconocimiento social y de pertenencia a una comunidad. La variante constructiva aparece especialmente cuando cierta habilidad o aprendizaje se pone *al servicio de los demás* –aunque uno viva de ello– y, por tanto, posee un fin externo a la actividad en sí misma; esto es, no se alaba solo el hecho de saber curar, sino que el médico contribuye a la calidad de vida de otra persona; no se alaba solo la actividad retórica de un gran profesor, sino que –en principio– su enseñanza contribuye al crecimiento personal del estudiante. Asimismo, otra de las interpretaciones típicamente modernas sobre la importancia del trabajo es que en el hecho de fabricar

² En la epístola de Pedro se lee lo siguiente: “Que cada cual ponga al servicio de los demás la gracia que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios; si alguno presta algún servicio, hágalo en virtud del poder recibido de Dios [...]” (1 Pe 4, 10-11). O en Pablo: “A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común” (1Co 12, 7). La concepción orgánica se refiere a la vocación o misión que tiene cada miembro, donde cada uno tiene su función importante y hace que el cuerpo funcione al unísono.



materiales y, también, *laborar* la tierra, por ejemplo, se produce un proceso dialéctico donde el ser humano se reconoce satisfactoriamente a sí mismo a través de la elaboración del producto de sus manos objetivando, así, la naturaleza –según la concepción hegeliana del trabajo, asumida materialistamente por Marx–.

No obstante, centrarnos en las bondades de esta sana variante del trabajo queda fuera del alcance de nuestros objetivos. Aspiramos a centrarnos, más bien, en las contrariedades que traen a la vida moderna las consecuencias de la industrialización y su proyección en una sociedad tecnificada. No se trata de demonizar la vida productiva puesto que, ciertamente, tenemos mayor calidad de vida y comodidad accesibles a un mayor número de personas –eso sí, solo en el mundo desarrollado–. No obstante, suena paradójico encontrar que la depresión y el sinsentido hacen estragos en nuestra cómoda sociedad.

Esto nos invita a reflexionar profundamente sobre *por qué las exigencias del trabajo remunerado/productivo se convierten en casi la primera aspiración de nuestras vidas descartando, así, otro tipo de actividades*. A su vez, esta primera aspiración modifica nuestro discurso sobre nuestra autoconcepción y sobre la vida buena. Planteado en términos más clásicos, podríamos decir que la *vita activa* adquiere total supremacía sobre la *vita contemplativa*³, intercambiando así los puestos en la jerarquía axiológica tradicional del pensamiento occidental. A continuación, ofrecemos un marco de análisis sobre este viraje moderno.

Para Arendt (2009), la definición que hemos ofrecido al principio de esta sección sobre el “trabajo” es más bien la “labor”: tareas cotidianas y rutinarias que están encaminadas a cubrir nuestras necesidades biológicas y cuyo

³ La jerarquía de la *vita contemplativa* como superior a la *vita activa* sucede más imperiosamente en la filosofía griega por influencia, sobre todo, de Platón. Dentro del cristianismo, especialmente en su versión monacal, la regla de San Benito *ora et labora* no parece subyugar una en favor de la otra, o, al menos, una es medianamente más importante que otra pero, ciertamente, la contemplación sigue siendo una legítima aspiración de la vida cristiana. El judaísmo, del que el cristianismo adquiere sus valores fundacionales, tiene como tercer mandamiento “santificar las fiestas”: de siete días hay uno en el que se descansa. El cristianismo sumó, naturalmente, fiestas al establecido Sabbath. Es curioso ver que, como recoge Arendt de otros estudiosos, en la Edad Media los días festivos oficiales del año sumaban 141: “La monstruosa extensión del día laboral es característica del comienzo de la revolución industrial, cuando los trabajadores tuvieron que competir con la introducción de nuevas máquinas” (Arendt, 1952, nota a pie 85: 155).



producto desaparece una vez satisfacemos la necesidad. Aquí no hay excedente. Los filósofos modernos que teorizaron sobre el trabajo, como Diderot o Smith, lo entendían desde el hecho decisivo de su separación del ámbito doméstico, además de como una actividad separada de y superior a la labor; esta se queda en *casa*. El fin de la actividad específica del trabajo es la utilidad, mientras que el de la labor es la necesidad.

En la extensa obra *The Concept of Work*, Applebaum comienza con una definición “simplificada” que, sin hacer justicia a la totalidad de su obra, nos ofrece pistas de lo que se entiende por “trabajo”:

[...] [E]l trabajo usa las cosas y materiales de la naturaleza para crear herramientas con las que hacer objetos, cultivar comida y controlar a las criaturas vivientes y a las fuerzas de la naturaleza para satisfacer lo que el ser humano necesita y quiere (Applebaum, 1992: x)⁴.

Algunas premisas de esta definición contienen ideas provenientes de la filosofía moderna. Por ejemplo, se percibe que el “controlar a las criaturas y a las fuerzas de la naturaleza” está en función de las apetencias humanas, si bien utiliza también la palabra “necesidad”. Probablemente, la antropología evolutiva diga de esta definición que se concibe el trabajo como “tecnificado” o que la técnica es una premisa esencial en su definición. La producción de útiles y herramientas se debe, de acuerdo con la tesis clásica, al uso de la inteligencia de nuestra especie dada nuestra pobre adaptación al clima natural.

Sin embargo, ¿por qué añadiríamos la técnica como elemento central en nuestra concepción del trabajo? La *tecné* griega tiene que ver con la producción de un objeto, ya sea útil o artístico, donde el artesano es guiado por un modelo/idea de fabricación. La modernidad asume este modelo de productor junto con el criterio de utilidad y el trabajo “fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano” (Arendt, 2009: 157). Esto es, el trabajo no produce bienes de consumo, sino objetos que dan al mundo la estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre (ibíd.)

⁴ Las traducciones de las obras tomadas del inglés son propias.



Curiosamente, continúa Arendt, la concepción moderna de trabajo, distinguido de lo que implica la “labor”, cobra una importancia abrumadora desde que en lo “durable” del objeto Locke percibe las exigencias de la propiedad privada, Smith percibe la atribución de *valor* en tanto que “intercambiable” y, Marx, aunque enemigo de las premisas anteriores, percibe en el trabajo *productivo* la esencia del ser humano. El trabajo productivo presenta, por tanto, componentes tanto de progreso histórico como de crecimiento económico.

Pero además de la gloriosa construcción del artificio humano que implica el trabajo, sus “virtudes” en su quehacer productivo se anclan con anterioridad en el pensamiento filosófico. En la definición de Applebaum aparece la palabra “control” sobre las fuerzas de la naturaleza, lo que no es fortuito. Bauman, analizando otro de los aspectos de la modernidad a propósito del énfasis que depositan los gobiernos modernos en el orden, la norma y el control, dice lo siguiente:

La existencia libre de intervención, la existencia desordenada [es] algo singularmente inapropiado para el hábitat humano –algo en lo que no se debe confiar... algo que debe ser dominado, subordinado, rehecho hasta ser reajustado a las necesidades humanas. [...] Podemos decir que la existencia es moderna en la medida en que se efectúa y se sostiene por el diseño, manipulación, administración, ingeniería (Bauman, 2007: 7).

Ante el abismo epistemológico y moral que se abría tras la apuesta teológica por el voluntarismo divino en el Medievo tardío, la duda cartesiana fue solo una consecuencia: “Descartes comienza su esfuerzo por comprender el mundo con una, más bien, desalentadora concesión y es que, [...] el mundo que él desea comprender puede ser totalmente e inherentemente ininteligible para una criatura racional” (Frankfurt, 1999a: 43). Para resolver este problema, la modernidad optó por la vertiente de racionalidad cartesiana. La realidad no es cognoscible a no ser que pase por el filtro del yo, que analiza y clarifica las percepciones. El conocimiento, por tanto, sería ya un “trabajo”, según la interpretación de Whitehead, a quien sigue Arendt. La razón cartesiana se basa por completo en “la implícita asunción de que la mente solo puede conocer lo que ha producido y retiene en cierto sentido dentro de sí” (Arendt, 2009: 309).



A la premisa de la racionalidad cartesiana se le suma otra cuyo origen es el pragmatismo de la ciencia experimental naciente, pero que comparte con la primera bastante similitud: el odio a la naturaleza en tanto que sus leyes nos condicionan, nos limitan y nos doblegan ante “lo dado”. Nada es más artificial que la no-naturaleza; nada menos natural, dice Bauman (2007) que lanzarse uno mismo a la merced de las leyes de la naturaleza. Cierta presunción de control aparece en la concepción utilitaria sobre el trabajo y es que su productividad “podía erigir un mundo hecho por el hombre solo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios” (Arendt, 2009: 160). Solo a través de la productividad creamos el “artefacto humano”, es decir, un mundo hecho a medida del, naturalmente, ingeniero y creador humano⁵.

El hecho odioso para la modernidad de ser dependientes de la naturaleza se podría maquillar gracias a la artificialidad del “artefacto”. Pero, en cualquier caso, se llega a comprender mejor por qué la filosofía moderna apoya que el trabajo nos puede hacer libres. Marx odiaba la labor, es decir, las acciones destinadas a satisfacer nuestras necesidades de ser vivo, como, utilizando sus ejemplos en los *Manuscritos*, beber, comer y reproducirse. Pero el menosprecio por la labor es también compartido por Diderot y Smith. El trabajo, en la teoría, puede producir condiciones en las que nos veamos liberados finalmente de la “necesidad”. Curiosamente, si bien el desarrollo de la técnica corre paralelo, se da la mano con los propósitos filosóficos mencionados, esto es, librarnos de nuestra dependencia corporal a la naturaleza⁶.

⁵ Entendemos que la glorificación del trabajo en la vertiente de Hegel y sobre todo Marx tiene detrás la presunción del *homo faber* como creador, esto es, el artesano que modela a través de una idea y que, ejerciendo violencia en la naturaleza, va gestando su producto final. Ahora bien, tal cual se ha desarrollado la historia del trabajo en el industrialismo, el artesano solo es un ser humano, el genio o el ingeniero no pueden serlo todo, no nos engañemos, por mucho que los autores expongan el trabajo como conformante de la vida humana en general. Hay un ingeniero que comprende la causa formal, que ahora son las leyes físicas, y la causa eficiente, y los demás, son mano de obra necesaria para ayudar a *crear* el artefacto.

⁶ Interesante la crítica que hace Arendt en una conferencia del año 1957 en la que resume los conceptos de *labor*, *trabajo* y *acción*, hacia esta idea de Marx: de momento, la sociedad sin clases no será la que nos libre de la labor, en todo caso lo hará la tecnología. Cabría preguntarse, asimismo, si cuando dejemos la labor entonces nos dedicaremos a la contemplación; no obstante, bajo premisas de materialismo histórico, esto no suena muy plausible.



El fabricante ocupa ahora el lugar del contemplador (Arendt, 1952) y hay razones suficientes para ello. Tomaremos momentáneamente una traducción incompleta y secular de la *contemplación* para intentar elaborar el argumento. Es en la contemplación donde tiene lugar la reflexión filosófica y por tanto, tiene lugar la capacidad de entendernos mejor (“conócete a ti mismo”), de saber nuestro puesto en el cosmos, cosas que, sobre todo, nos ayudan en nuestra autoconcepción y a intentar responder a la *magna questio* (“¿quién soy yo?”). Si la contemplación como *ocio* valioso en sí mismo pasa a ser accesorio, ¿qué espacio nos queda para interpretarnos a nosotros mismos e interpretar el mundo o reflexionar sobre nuestro “puesto” en la trayectoria vital? ¿Qué da sentido a nuestra actividad en el interminable día laboral? Si, como dice Arendt (1952), el esqueleto conceptual de las revoluciones axiológicas permanece siempre intacto, entonces la modernidad debe ofrecer algún marco referencial sobre nuestra autoconcepción que justifique la reflexión filosófica desde la continuidad de la *vita activa y solo* desde ella.

La concepción esencialista, por cierto, del ser humano como *faber* que preconizan ciertas corrientes filosóficas ilustradas tienen su recorrido homólogo en el liberalismo económico naciente. La coincidencia en los puntos prácticos resulta curiosa, aunque los intereses son muy claros, como veremos luego: el crecimiento del capital y del progreso científico-técnico.

§3. LA CONCEPCIÓN DEL SER HUMANO *PROPUESTA* DESDE EL INDUSTRIALISMO⁷

La siguiente gran etapa es el cambio económico producido desde la economía agraria y familiar a la economía industrial. El trabajo en la era industrial se materializa en la masificación de productores para elaborar productos, así como en la aplicación de una excesiva especialización y una remuneración

⁷ Si el sistema capitalista permite que el industrialismo gobierne la vida activa es porque su leitmotiv no es “cubrir las necesidades propias y de los demás” como pudo ser el planteamiento original en Smith –denominado posteriormente *tradicionalismo*– sino el “lucro”. Por tanto, un capitalismo cuyo leitmotiv es el lucro y no tiene miramiento ético con los trabajadores ni sistema legal que intervenga en la acumulación de riqueza es esencialmente negativo por la inmensa probabilidad de obviar la dignidad humana.



por fracciones de tiempo trabajado –empieza a existir cierta obsesión con el tiempo medido por el cronómetro y la “puntualidad”–.

Aun así, no fueron pocos pensadores los que se interesaron por cómo cambiaría la autocomprensión del ser humano tras la nueva forma de vida activa destinada a la fábrica, esto es, la vida laboral vista a través de una tarea específica y rutinaria y un tiempo de fabricación dado. Sobre la rutina y la especificidad de las tareas, “Smith reconoce que dividir las tareas en las partes integrantes de un clavo condenaría a los individuos a un día mortalmente aburrido, [...] en un momento dado la rutina se vuelve autodestructiva” (Sennett, 2015: 37). Al contrario que los pensadores de la *Enciclopedia* francesa, Adam Smith defendía que la rutina ahogaba el espíritu y embotaba la mente (ibid.). “Donde Smith vio monotonía, Marx vio enajenación” (Applebaum, 1995: 60). La posición de Marx con respecto a la crítica de la burguesía capitalista y la concepción del “trabajo” encaja perfectamente con el nuevo modo de vida; aunque es desarrollada, sobre todo, bajo la lógica hegeliana:

Esta producción [trabajo] constituye su vida genérica laboriosa. Mediante ella aparece la naturaleza como obra *suya*, como su realidad. El objeto de trabajo es, por tanto, la *objetivación de la vida genérica del hombre*: aquí se desdobra no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino laboriosamente, de un modo real, contemplándose a sí mismo, por tanto, en un mundo creado por él (Marx, 1957: 82).

Según las premisas de Marx, el carácter creador o genérico del ser humano es, al parecer, la única “esencia” para el desarrollo completo del ser humano. Desde su posición cabría esperar que, si el objeto producido es arrebatado de las manos del trabajador, o es enajenado, entonces “la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) [se convierte en] una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él” (ibid.: 79).

Se comprende que haya una crítica a partir de la alienación que sufre el trabajador por parte del patrón que haya valido la pena reivindicar. Asimismo, años más tarde, Max Weber, guiado bajo su peculiar metodología sociológica, realizó encuestas a los trabajadores agrícolas del este del Elba y de fábricas de textil en Westfalia para conocer el grado de “adaptación” del obrero al



sistema productivo o para saber más acerca de sus consecuencias en el modo de vida de los trabajadores (Duek, 2012).

El fenómeno del “trabajo” moderno también ha sido analizado por Bauman, que, a diferencia de Marx, recoge más bien la visión de la élite política sobre el productor. El sujeto humano vive una “esclavitud pagada” porque lo que se percibe de los obreros es que son “medios” para lograr objetivos económicos:

El trabajador debía ser diligente y atento, no pensar de forma autónoma, deberle adhesión y lealtad solo a su patrón, reconocer que el lugar que le correspondía en la economía del Estado era el mismo que el de un esclavo en la plantación azucarera (citado en Hammonds, 2017: 22).

Bauman (2017) ha detallado el cambio de creencia en los trabajadores que fue liderado por la filosofía utilitarista de maximización de la riqueza y tenía por objetivo el hecho de aceptar como buena y “ética” esta sumisión laboral. Para aceptar esta sumisión como “normal” y rutinaria fue imprescindible la proclamada “ética del trabajo”. Pese a sus términos legitimadores, tenía la función de “obligar a los trabajadores a aceptar, en homenaje a la ética y la nobleza del trabajo, una vida que ni era noble ni se ajustaba a sus propios principios de moral” (ibíd.: 21).

Estar sin trabajo, desde la perspectiva de la nueva ética, significaba la desocupación, la anormalidad y la violación a la norma. Asimismo, se necesitaba dejar sin opción a la gente que no quisiera adaptarse a la nueva vida laboral empujando a los trabajadores a una “existencia precaria” manteniendo los sueldos bajos, para que al día siguiente “desearan” tener otro día de duro trabajo. Con la creación en Inglaterra de la Nueva Ley de Pobres en 1834 se negaba cualquier forma de asistencia social fuera de los llamados asilos “para pobres” (*poorhouses*)⁸, una de las instituciones panópticas ideadas por Bentham. A modo de justificación, se difunde la siguiente idea:

⁸ Estas leyes se crean como una enmienda a las leyes anteriores sobre la ayuda a los pobres y mendigos de larga tradición en Inglaterra. Las novedades que presentan son, sobre todo, dos: el cambio de ayuda que tradicionalmente había estado ligado al ámbito parroquial pasa ahora a un control de la ayuda a nivel estatal; segundo, la introducción de los hospicios para pobres que sustituyen los tipos



Los trabajadores manuales no estaban en condiciones de elegir su propia vida... no podían controlarse ni elegir entre lo bueno y lo malo, entre las cosas que los beneficiaban y las que les hacían daño. Menos aún eran capaces de prever qué cosas, a la larga, resultarían en su provecho (ibíd.: 24).

Las clases dirigentes denominaban a este llamado al trabajo un “proceso civilizatorio”. Sobre su nueva mano de obra pensaban que “el nuevo régimen fabril necesitaba solo partes de seres humanos: pequeños engranajes sin alma integrados a un mecanismo más complejo” (ibíd.: 20). Se sigue sosteniendo la importancia del *homo faber* como creador, pero con la premisa del auge de la técnica, de nuevo, volvemos sobre la baja estima del trabajador: “los demás hombres [los que no son mentes creadoras o inventores] cuyo esfuerzo físico era necesario para dar cuerpo a las ideas de los inventores, debían ser considerados solo como fuerzas mecánicas en acción... apenas deben utilizar el razonamiento” (citado en Inglis, 2017: 23).

Así pues, la sociedad construida desde una “ética del trabajo” tenía una dimensión disciplinaria y su carácter de obligatoriedad estaba pensado en aras de maximizar la producción. Todas las personas deben trabajar porque no falta trabajo y todas las personas tienen la capacidad (o pueden obtenerla) para conseguir ese trabajo. Es curioso ver que el modelo de salud del siglo XIX desarrollado por las ciencias médicas fuera el de “un hombre capaz de realizar el esfuerzo físico requerido tanto por la fábrica como por el ejército” (ibíd.: 36).

A la par, existía otra dimensión competente con la dimensión disciplinaria y proveniente, más bien, de suelo norteamericano: lo que los sociólogos denominan “movilidad social ascendente”. Esto suponía una expectativa de progreso en una escala de ascenso social. Pero, a su vez, se basaba en no conformarse con lo ya conseguido, por lo que la persona está sometida a la “obligación” de conseguir cada vez más para aumentar su felicidad. La concepción del trabajo como medio necesario para cubrir *solamente* las necesidades básicas es lo que Max Weber denomina “tradicionalismo” (Weber, 2012).

de ayuda material otorgada antes por la acogida de los mendigos a cambio de realizar trabajos. Estos desde luego, debían servir como elemento disuasorio para que encontraran trabajo y dejaran la “holgazanería” (cfr. Himmelfarb, 1988).



Por supuesto, no habría que “dejar pasar las oportunidades de aumentar los ingresos trabajando más o durante más tiempo” (Bauman, 2017: 25). La vertiente gestada en Europa por la ética del trabajo, con sus discursos contra la holgazanería y a favor de la vida honesta que proporciona un trabajo se juntará con la vertiente norteamericana: “Lo que antes se ha logrado con sermones –con el agregado o no de la amenaza del palo– se buscó cada vez más a través de los seductores poderes de una zanahoria” (ibíd.: 40).

§4. EL CAMBIO ACTUAL DE LAS CONDICIONES DE TRABAJO: EL CONSUMO, LA FLEXIBILIDAD Y LA INDIVIDUALIZACIÓN

El marco de interpretación para concebirnos a nosotros mismos está ya dado: por un lado, crear un mundo a medida del ingeniero tiene un carácter salvífico. No obstante, la presunción de que el *homo faber* es creador o constructor, como la imagen del artesano que modela a través de una idea y que, ejerciendo violencia en la naturaleza, gesta su producto final, queda distorsionada por el industrialismo. El artesano solo es un ser humano, el genio o el ingeniero no puede serlo todo, no nos engañemos. Hay un ingeniero que comprende la causa formal y la causa eficiente, y los demás son mano de obra necesaria para ayudar a *crear* el artefacto o los productos de consumo⁹. Quizá por esta razón el *homo faber* introdujo el concepto de “proceso” de fabricación con una consecuencia que todavía perdura hoy: deja la actividad productiva, considerada como un medio para lograr un objeto, sin su fin concreto –que era la construcción del *artefacto humano*, es decir, una elaboración de la naturaleza que albergara nuestra débil condición y nos permita, quizá, vivir mejor–. La razón principal es que el *proceso* fagocitó el sentido de la actividad y, al parecer, fagocita también al ser humano convirtiéndolo en parte

⁹ Arendt distingue claramente entre *trabajo* y *labor*. Lo que aparece con la Revolución Industrial no es la magnificación del trabajo, sino de la labor productiva. Esto es, fabricar productos de manera repetida y cuyo fin es el consumo inmediato. Luego la labor no construye el mundo humano, como sí lo haría el trabajo. Sin embargo, por mor del argumento y para facilitar la transmisión de ideas al lector, hemos equiparado los conceptos de “labor productiva” a nuestro “trabajo” actual, para lo que ofrecemos las razones pertinentes a lo largo del escrito.



del proceso o asimilándolo como un “recurso humano”. El fin del proceso es el propio proceso: construir por construir o trabajar por trabajar¹⁰.

Nuestro recorrido continúa por revisar las condiciones actuales de trabajo ya que, en apariencia, no parecen ser las mismas que las descritas previamente. Sin embargo, nuestra tesis es que el marco de interpretación en nuestra autoconcepción no ha variado. ¿Cuáles han sido, en apariencia, los cambios principales? Si bien antes el hecho de estar sin trabajo era la anormalidad, ahora podríamos decir que no consumir es la anormalidad. Bauman señalaba ya hace tiempo que se estaba produciendo un cambio sustancial en el modelo social, económico y de convivencia de orden mundial. Hemos pasado de una ética que asignaba el valor supremo al trabajo bien realizado “a asignar valor a modas culturales que irrumpen explosivamente, que aparecen y desaparecen en menos tiempo del que les lleva a ganar la atención del público” (Bauman, 2017: 50). Cuando uno “va a la moda” significa que está a la altura: consume cada cambio de temporada.

Si bien hay cambio de atribución de valor, desde el trabajo al consumo, también es cierto que para consumir uno debe “ganar” ese dinero que posibilite el consumo. Las extenuantes horas de trabajo se ven compensadas por las visitas a las islas del ocio en las que actualmente se han convertido los grandes centros comerciales y las plataformas de compra online.

En otras palabras, la lógica de *reconocimiento* social aplicada antiguamente al artesano sigue refiriéndose al trabajador actual, que no muestra su producto elaborado en un mercadillo tradicional, pero sí su salario y, con él, posibles experiencias de consumo. En otras palabras, el lugar del trabajo como típico espacio para el reconocimiento público¹¹ queda medianamente

¹⁰ Si los autores manifestamos críticas para con nuestra vida laboral, no es en cuanto a que se deba trabajar, pues el trabajo en sí tiene consecuencias positivas de crecimiento personal, sino en la medida en que la actividad laboral pierde su sentido vital o, mejor, absolutiza el sentido vital de las personas de una manera institucionalizada. Baste como ejemplo observar las exigencias crecientes, y a veces asfixiantes, de la carrera académica con las continuas evaluaciones externas por agencias de calidad. El asentamiento y la profundización en el conocimiento, así como su adecuada transmisión en un proceso *educativo*, requieren tiempo. Ocurre lo mismo, como veremos a continuación, con las características que buscan las grandes empresas en el proceso de contratación: creatividad, innovación, etc.

¹¹ Por razones filosóficas fuera del alcance de la presente investigación, el trabajo no-productivo parece pertenecer a la “esfera privada” y como tal, hemos creído en occidente que tiene connotaciones



suplantado: “los caminos para llegar a la propia identidad, a ocupar un lugar en la sociedad y a vivir una vida que se reconozca como significativa exigen diarias visitas al mercado” (ibíd.: 48).

Ahora bien, ¿cómo afecta la sociedad del consumo al marco del trabajo? Haría falta añadir una pieza más al puzle: el consumo actual es informacional, facilitado absolutamente por la tecnología. Esto ayuda a que cambien los parámetros tradicionales del trabajo fijo, estacionado y de por vida a un trabajo flexible que permite al trabajador la individualización de su cartera de servicios. Pasaremos a continuación a explicar primero las características del consumo para luego volver a la tesis principal sobre la afectación en el trabajo y a nuestra autoconcepción.

4.1 *El consumo informacional*

El desarrollo del “paradigma informacional” (Castells, 2000) fue considerado como un nuevo proceso social que permitiría lograr una sociedad más democrática, más igualitaria y más equitativa (Morozov, 2015). La realidad es que el sistema capitalista ha hecho de la información el pilar fundamental del consumo del siglo XXI. En otras palabras, el consumo es mayoritariamente informacional. El tránsito de una sociedad de productores a una sociedad de consumidores en nuestro contexto supone que el motor de cambio económico mundial es, como veremos, la información. La *información* obtenida del consumo se vuelve a introducir en el circuito económico para generar más producción. El consumidor del siglo XXI es un *prosumidor*. El “prosumo”, término acuñado por Alvin Toffler en su obra *La Tercera Ola*, es un sistema en el que el ciudadano tiene el protagonismo en la producción de lo que consume. El productor-consumidor necesita de la “especialización flexible” (Piore y

de inferioridad. Solo la *esfera pública* es propiedad devota de los trabajadores productivos tal cual eran concebidos por la Revolución Industrial. Vale la pena recordar que para los filósofos modernos del trabajo la empresa familiar de llevar adelante la casa ya no es el ámbito del trabajo, sino que este se reduce a la fábrica. El capitalismo genera una nueva forma de asignación de valores a lo privado o “doméstico” y a lo público o “productivo” por razones intrínsecas al capitalismo o por intereses ya explicados en el artículo. Pero no solo participa de la asignación de valores el capitalismo sino que, curiosamente, Marx y Engels también la comparten.



Sabel, 1990) y las “infraestructuras de autoproducción” que normalmente se realizan entre iguales (Hess y Ostrom, 2016). El secreto de la especialización flexible es la creación, por parte del fabricante, de un producto personalizado basado en los gustos y características personales del cliente. La capacidad de personalizar un producto se debe a la incorporación de las TIC en el proceso productivo. Asimismo, este modelo productivo propicia una “cultura de la abundancia” como consecuencia de lo que Jeremy Rifkin (2016), entre otros, ha calificado como Tercera Revolución Industrial. La incorporación de las TIC hace que nos acerquemos a la máxima eficiencia productiva con unos costes marginales y de transacción cercanos a cero¹², como es el caso de la producción de servicios en las plataformas tecnológicas y la robotización de los sectores industriales.

Pongamos un ejemplo. El gran éxito de INDITEX, que lo ha convertido en uno de los principales productores de moda rápida en el mundo, ha sido su capacidad de fabricar instantáneamente el tipo de prenda que los clientes desean con un sistema basado en la recogida de información a través de su ticket de compra. En este momento este macrofabricante español es capaz de producir 1.100 prendas diferentes al mes.

Este fenómeno permite explicar la importancia del *big data* y el *open data*. La multitud de datos generados a través de la navegación en Internet se procesa para generar nuevos productos. A su vez, el Internet de las cosas¹³ genera datos de uso a través de la conectividad de todos los dispositivos que usamos, creando, de nuevo, más posibilidad de actualizaciones y cambios.

¹² El futuro de lo colaborativo es reconocido por la Comisión Europea (COM, 2016) al considerar la “economía colaborativa” como modelos de negocio en los que se facilitan actividades mediante plataformas que crean un mercado abierto para el uso temporal de mercancías o servicios ofrecidos a menudo por particulares. La economía colaborativa implica tres categorías de agentes: *a*) prestadores de servicios que comparten activos, recursos, tiempo y/o competencias –pueden ser particulares que ofrecen servicios de manera ocasional (“pares”) o prestadores de servicios que actúan a título profesional (“prestadores de servicios profesionales”); *b*) usuarios de dichos servicios, y *c*) intermediarios que a través de una plataforma en línea ponen en contacto a los prestadores con los usuarios y facilitan las transacciones entre ellos (“plataformas colaborativas”).

¹³ Al Internet de las cosas le dan una calurosa bienvenida las grandes empresas que lideran el sector informacional, así como las gigantes plataformas de compra online. No obstante, creemos que cierta sospecha sobre la bondad de que recopilar gran cantidad de datos del consumidor, al fin y al cabo, datos personales, sea realmente necesaria.



Otros ejemplos los tenemos con el *copyleft* como sustituto del *copyright*, las infraestructuras como Spotify, en las que el usuario es capaz de fabricarse la compilación de música que desea escuchar, la utilización de impresoras 3D o las plataformas para el desarrollo de páginas web.

4.2 *Flexibilidad e individualización del trabajo*

La “flexibilidad” la hemos importado, en efecto, de Estados Unidos. Era un concepto usado en la década de los ochenta, cuando varios teóricos del trabajo empiezan a hablar de la *high-flex workplace*: “Las compañías excelentes han desarrollado un sistema de tecnología y organización que es flexible y capaz de responder rápidamente a los cambios de los gustos del consumidor y de las nuevas oportunidades basadas en la innovación tecnológica” (Applebaum, 1992: 534). *El ideal de la flexibilidad se encarna en formas de trabajo individualizado*.

Siguiendo a Tom Peters (2005), el trabajo hoy se ha convertido en un *portfolio*, esto es, el empleado es un proveedor de servicios y el empresario es su cliente. En la actualidad, la permanencia en un puesto de trabajo depende de la posibilidad de que exista otro *portfolio* con más valor, cumpla nuevas expectativas o sea más barato.

El trabajador-prosumidor necesariamente debe ser flexible, creativo, con capacidad para la adaptación a las modas y los datos generados, pero también, *colaborativo*¹⁴. Por tanto, el éxito del trabajador no se mide por la optimización, sino por la innovación (Drucker, 1997).

¿A qué nos lleva todo esto? Beck (2003) ha incidido en que nuestro sistema consolida unas biografías electivas en las que el ser humano debe tomar

¹⁴ En el área de lo colaborativo, además de la innovación, el concepto legitimador es “emprendimiento social”. El emprendedor social lleva a la práctica ideas que resuelven problemas sociales en un formato que atribuye valor a las relaciones entre las personas aunque, en gran medida, consistan en la búsqueda de un rendimiento económico de “activos ociosos” que las personas tienen. Algunos ejemplos de este emprendimiento social son las viviendas para el alquiler turístico que han proliferado en el centro de las ciudades (con plataformas como *Airbnb*) o la compartición de coche para largos viajes (como *Blablacar*).



decisiones rápidas para adaptarse a los constantes cambios tecnológicos que se están produciendo. Tenemos que si los costes de producción son cercanos a “cero”, y la última milla se elabora en red, entonces hay alguien que debe ganar la batalla de los objetivos marcados y de los *likes* y, para ello, la presentación del producto en sus estrategias de *marketing* debe ser muy ágil. Esto es algo que conocen bien las generaciones más jóvenes, por ejemplo, ante la necesidad de consumir tecnología *smart* para adaptarse a las aplicaciones que lideran las redes sociales y entrar así en el mundo del “etiquetado” o del reconocimiento y a las que, por cierto, uno debe dedicar un gran número de horas de conectividad.

¿Cómo afectaba, decíamos, el consumo informacional a la concepción del trabajo? La fluidez o el tránsito de un puesto de trabajo a otro es una de sus principales características, al menos en el modelo norteamericano. La consecuencia de esta situación es que la vida laboral pierde el carácter biográfico e identitario tradicional que tenía y se diluye el sentimiento de pertenencia a una determinada institución (empresa). En definitiva, nos encontramos, como decíamos, ante un “sociedad de empleos individualizada” (Beck, 2003: 95).

Alguien podría pensar que el cambio no tiene por qué ser negativo. La adaptación a las nuevas exigencias, en la versión darwiniana criticada por Rifkin (2009) nos hace fuertes; o quizá solo los fuertes sobreviven... Por otro lado, Bauman (2017) identifica que el auge del consumo aparece con la asunción de las premisas posmodernas sobre la elección de la identidad, puesto que esta no es estática sino fluida –o líquida–¹⁵. Podríamos argüir, de nuevo, que si se vive mejor acogiendo los cambios mencionados, podemos adaptarnos al cambio desterrando cierta mentalidad conservadora. Pero antes de hacer valoraciones al respecto, pasamos a mencionar otra de las coincidencias

¹⁵ Al hilo del argumento de Bauman, otros pensadores opinan que el consumo informacional ha provocado un auténtico shock en el papel de las instituciones vertebradoras de la sociedad (Toffler y Toffler, 2006) como son la familia, las religiones o el estado benefactor. Si el principal atributo de la familia ha sido la estabilidad, el consumo informacional lo ha sustituido por la flexibilidad, la volatilidad y los intereses individuales frente a los comunitarios de aquellos que tienen vínculos fuertes y viven bajo un mismo techo. La religión en general también ha sufrido el golpe del consumo informacional donde, en muchos casos, el culto religioso se ha convertido en un “catering espiritual” (Domingo, 2018: 17) que satisface diferentes necesidades o deseos de identidad cambiante de manera cortoplacista –esto es, puedo hacerme budista o musulmán en un cambio legítimo de identidad espiritual elegida–.



con esta adaptación proveniente del mundo financiero y que ya pasa a parecerse sospechosa.

Si bien la descripción del trabajador industrial que ofrece Bauman desde la óptica de las élites económicas como dirigentes últimos de las vidas de las personas nos puede parecer incluso poco creíble, actualmente no parece haber buenas noticias al respecto. El mismo Sennett, invitado como sociólogo observador durante varios años a los encuentros del Foro Económico Mundial celebrado anualmente en Davos¹⁶, Suiza, comenta cómo líderes de la economía mundial intentan convencer a sus aparentemente rígidos compañeros europeo-renanos, aferrados a viejos procedimientos formales, a que abandonen el sistema burocrático y de compromiso “familiar/laboral” con sus productos o clientes:

[Bill] Gates nos dio a todos un consejo muy especial, nos advirtió de que el crecimiento de las industrias tecnológicas es un asunto turbio, caracterizado por muchos experimentos, pasos en falso y otras contradicciones [...] El crecimiento, dijeron los norteamericanos, no se produce de esta manera nítida y burocráticamente planificada (Sennett, 2015: 65 y 66).

El efecto mariposa sobre las decisiones tomadas en la élite financiera, llegará, por tanto, a los trabajadores de a pie. El sistema del *prosumo* informacional, como vemos, tiene un carácter disruptivo en la manera de entender el “trabajo como institución social” (Dahrendorf, 2006) ya que se encuentra sometido, más que nunca, al conocido término schumpeteriano de “destrucción creativa”. Gates no se refiere solo a realizar inversiones arriesgadas y sin miedo –aunque algunos efectos colaterales sean vidas de personas– sino a realizar un cambio de concepción sobre la empresa: si uno no se reinventa,

¹⁶ Nos parece interesante resaltar las impresiones de Sennett: “El Foro Económico Mundial funciona más como una corte que como un congreso. Sus monarcas son los gobernadores de los grandes bancos o los directores de empresas internacionales, todos ellos grandes oyentes. Los cortesanos hablan con fluidez y en tono bajo, siempre a punto de solicitar un préstamo o concretar una venta. [...] La corte de Davos rezuma energía, defiende los grandes cambios que han marcado nuestro tiempo: nuevas tecnologías, el ataque a las rígidas burocracias, las economías transnacionales. [...] Este es un reino de gente que “ha llegado”, y muchos de sus logros se deben a la práctica de la flexibilidad” (Sennett, 2015: 62 y 63).



no es creativo, no flexibiliza oportunidades, no utiliza tecnología *smart* probablemente saldrá fuera del mercado. Lo mismo sucede con la carrera de los trabajadores que quieren ser contratados y *reconocidos*.

Hoy, sin embargo, como ampliaremos en el siguiente apartado, es considerado para algunos como el ejemplo más claro de *autoexplotación*: “El tiempo de la flexibilidad es el tiempo de un nuevo poder. La flexibilidad engendra desorden, pero no libera de las restricciones” (Sennett, 2015: 61).

§5. REFLEXIÓN SOBRE CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS DEL TRABAJO COMO EJE DE LA VIDA HUMANA

En los objetivos proponíamos incitar a reflexionar sobre dos líneas de pensamiento que se encuentran interrelacionadas. Veamos algunas conclusiones que extraemos tras el análisis.

La *primera reflexión* trataba sobre cuestionar la bondad del marco de interpretación que tenemos habitualmente en occidente para autocomprendernos como seres humanos tras las continuas inculcaciones exteriores que nos hacen mirar hacia el trabajo productivo, según hemos descrito, como única meta de reconocimiento. Dividiremos las conclusiones sobre la primera línea en tres partes.

En primer lugar, existe una gran probabilidad de quedar encerrados en la lógica aplastante que trae la concepción utilitarista del *homo faber*. ¿Cuáles son las consecuencias antropológicas de vivenciar esta concepción? Por *lógica* utilitarista entendemos que es fácil realizar “la generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres” (Arendt, 2009: 173). En nuestra opinión, esto tiene, al menos, tres consecuencias. Primero, como nuestra filósofa apunta, genera una devaluación de *lo dado* en la medida en que todo es susceptible de ser un “medio” o algo útil; y su valor ya no es intrínseco, sino intercambiable. Segundo, también los seres humanos nos convertimos en prisioneros de nuestra propia lógica. Si *lo dado* es susceptible de ser un medio, y la esencia del ser humano es generar o producir, entonces mi autocomprensión también es utilitaria: “la utilidad establecida como significado genera significación”



(ibíd.). Es en este sentido en el que Huxley podría llegar a tener razón. Es posible, por tanto, que la gente ame su servidumbre –“produzco, producir es bueno, por tanto, puedo darme por satisfecho”. En tercer lugar, y ligado a lo anterior, nuestra autocomprensión vista de este modo tiene consecuencias éticas de gran calado. Por ejemplo, si el significado de mi actividad personal está gobernado por la utilidad, cuando deje de producir por los motivos que sean, el *valor* del “productor” se esfumará también con esa ausencia de producción. No en vano, cuando nos presentamos socialmente, nuestra primera identidad es el tipo de actividad productiva –trabajo– que realizamos. Por supuesto, el resto de actividades no productivas –o nuestras relaciones fuertes, que también generan identidad– son irrelevantes para el espacio público.

En segundo lugar, no creemos que la flexibilidad haya liberado de la carga del trabajo productivo –hoy, *prosumo*–, sino que, al igual que Sennett, pensamos que “La repugnancia a la rutina burocrática y la búsqueda de la flexibilidad han producido nuevas estructuras de poder y control en lugar de crear condiciones de liberación” (Sennett, 2015: 48). *El trabajador industrial vivía esclavizado por otros. Hoy, sin embargo, elegimos esa esclavitud, también ideada por otros.* La dura crítica desde un pensador no occidental debería también ayudarnos a redireccionar el sentido de nuestras vidas productivas:

Así el sujeto de rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento. El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación. Esta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad. El explotador es al mismo tiempo explotado (Byung-Chul, 2017: 31).

En tercer lugar, a través de entrevistas, Richard Sennett se ha preocupado de recoger testimonios de trabajadores que entran en el sistema de la flexibilidad y la individualización laborales. Según el autor, esta vida laboral tiene como consecuencia lo que ha calificado como una “corrosión del carácter” en la que el trabajador se sitúa en una constante ansiedad ante el riesgo de perder su trabajo o no estar a la altura. No cuenta la historia laboral pasada ni las ventas que se hizo el día de ayer, sino que cada día empieza todo de cero para hacer currículum de nuevo: “Estar continuamente expuesto al riesgo puede desgastar nuestra sensación de carácter. No hay narración que pueda vencer



la regresión a la media; uno está siempre volviendo a empezar” (Sennett, 2015: 87).

En otras palabras, no hay historia, o “narración” que soporte las continuas fluctuaciones no-vinculantes porque “el mercado flexible de trabajo” no ofrece ni permite un verdadero compromiso con ninguna de las ocupaciones actuales” (Bauman, 2017: 60). La abundancia y la flexibilidad nos lleva a estar en la constante necesidad de tomar decisiones: “Con excesiva celeridad, la biografía electiva, reflexiva o del «hágalo usted mismo» puede convertirse en la biografía del desmoronamiento” (Beck, 2006: 18 y 19). Esto puede deberse, entre otras cosas, a que la palabra, el discurso, la reflexión y, especialmente, el quién está detrás –para Arendt, el mundo de la acción– elaborando esa historia, se desvanece entre las opciones y las decisiones tan variopintas que debe tomar cada día.

El *segundo eje de reflexión* viene como consecuencia del primer análisis: si el trabajo y sus exigencias ocupan la mayor parte de nuestro tiempo y esfuerzo mental. ¿Qué pasa si dejamos de lado, por falta de tiempo, el resto de actividades humanas o de bienes –la amistad, la familia, el conocimiento, etc.– que *necesitan* ser cultivados también para adquirir una vida desarrollada?

“El sociólogo Mark Granovetter advierte que las modernas redes institucionales están marcadas por la fuerza de los vínculos débiles” (Sennett, 2015: 23). En parte quiere decir, continúa Sennett, “que las formas fugaces de asociación son más útiles que las conexiones a largo plazo, y [...] que los lazos sociales sólidos, como la lealtad, han dejado de ser convincentes” (ibíd.).

Bauman tampoco describe asépticamente lo que ocurre, sino que es muy claro evaluativamente:

Quedarse fuera del mercado laboral, realizando tareas invendibles y no vendidas, significó en la lengua de la ética del trabajo, estar desempleado. [...] Las consecuencias de lo anterior son, en muchos sentidos, desastrosas. Contribuyen a la disolución, gradual pero implacable, de la comunidad y de los lazos barriales, de la cohesión social cuyo mantenimiento requiere tiempo, trabajo y dedicación. *Dejan huellas profundas y, en general, negativas en la estructura y viabilidad de las familias* (Bauman, 2017: 149; la cursiva es nuestra).



Los espacios comunitarios, las ciudades donde vivimos, son cada vez más genéricas y difusas (García Vázquez, 2004). La individualización de las referencias ha transformado el espacio físico que habitamos en lo que Marc Augé denomina como “no lugar”, como “aquel que no puede definirse ni como un espacio de identidad, ni relacional ni como histórico” (Augé, 2000: 83). En otras palabras, se modifica el sentido de lo urbano asociado clásicamente a la acción (Mongin, 2006: 39). Los *no lugares* son espacios de anonimato, de individualización, de aislamiento; suponen el deterioro de los vínculos de proximidad, de cercanía, de experiencias que conforman el tipo de hombre por el sentimiento de una vida compartida con los otros.

A veces uno tiene la sensación de que el proceso de individualización no conlleva consecuencias relevantes: ¿y qué más da si tengo que elegir constantemente mis vínculos afectivos o laborales, o si estos son débiles? ¿Y qué más da si abro el abanico de las varias opciones entre las que poder elegir mi identidad o autoconcepción? Sobre el hecho de asumir una autoconcepción utilitaria, ya se ha aportado algunas ideas. Sobre el hecho que ofrece la posmodernidad de ampliar el abanico de opciones al construir nuestra identidad, también hay investigaciones filosóficas realizadas. No sería la primera vez que ocurre que la elección *sobre los criterios mismos por los que uno tiene que elegir* nos conduce a la inactividad por debilidad de la voluntad e incapacidad de decisión (Frankfurt, 1999b). Tenemos bastante probabilidad de estar desorientados. A modo de comparación, podemos hacer caso a los consejeros expertos que informan a sus lectores que “al comprometerse, por más que sea a medias, usted debe recordar que tal vez esté cerrándole la puerta a otras posibilidades amorosas que podrían ser más satisfactorias y gratificantes” (Bauman, 2005: 8), entonces, las relaciones afectivas –por supuesto, ahora flexibles también– pasan de nuevo a ser activos del mercado a través de las plataformas de búsqueda de pareja. Cualquiera podría decir, de nuevo, que deberíamos adaptarnos al cambio.

No obstante, los autores oponemos resistencia porque creemos que vivir como señalan estos “consejeros” trae consecuencias:

Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la “persona” acerca de la cual se puede contar una historia [*story*];



cada uno de nosotros estaría condenado a errar desamparado, sin dirección, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapado en sus humores, contradicciones y equívocos (Arendt, 1957).

Si alguien se pregunta qué podemos hacer al respecto, no hay respuesta fácil. Es propio de la investigación filosófica ayudar a ser conscientes de la predominancia del discurso propagandístico del trabajo productivo, que era uno de los objetivos de este artículo. Si el trabajo liberaba de algo, al menos en cuanto a su idea originaria, era de estar atados a la labor y, por tanto, a la necesidad biológica. Pero en su faceta productiva, liderada por el afán de lucro, parece que el trabajo nos vuelca a la continua *actividad* remunerada, es decir, a trabajar más.

En segundo lugar, si tenemos que entrar en el sistema por cuestiones de subsistencia, al menos podemos reflexionar sobre el camino contrario de la preponderancia, si no prepotencia, del *homo faber* como creador del mundo, fomentando la capacidad de contemplación y reflexión y atribuyendo dignidad a nuestra persona e historia. Esto se puede traducir, sencillamente, en saber que no vivimos para trabajar, que no es importante no ir siempre a la moda, que se puede pasear en verano descalzo por la playa sin necesidad de consumir ni etiquetar, y que podemos aprender a ver el valor intrínseco de las personas y cosas que nos rodean a través de la amistad y la contemplación.

Por último, si en algún momento tuviéramos oportunidad de escapar de la vorágine de vida propuesta por el sistema económico global, habría que aceptar de una manera estoica que algunos nos miren con cara de pena cuando, por ejemplo, hemos tomado la decisión de reducir la jornada por atención a nuestros hijos u otras personas que necesitan cuidado. Parece que nuestro currículum no crecerá. Sin embargo, estas personas a las que preferimos cuidar sí que crecerán con estabilidad, y contribuirán, probablemente, al equilibrio de la sociedad que va perdiendo fuerza a medida que avanza el individualismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COM, Comisión Europea (2016). *Una agenda europea para la economía colaborativa*. Disponible en: <<https://bit.ly/2pcStV4>>.



- Applebaum, H. (1992). *The Concept of Work*. Nueva York: State University of New York Press.
- Applebaum, H. (1995). The Concept of Work in Western Thought. En F. Gamst, *Meanings of Work. Considerations for the Twenty-first Century* (págs. 46-78). New York: State University of New York Press.
- Arendt, H. (1957). *Labor, Trabajo y Acción. Una conferencia*. Disponible en: <<https://cristianorodriguesdotcom.files.wordpress.com/2013/05/arendt-labor.pdf>>.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2007). *Modernity and Ambivalence*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Z. (2015). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2017). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Byun-Chul, H. (2018). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Domingo, A. (2018). Prólogo. En R. Dreher, *La opción benedictina*. Madrid: Encuentro.
- Duek, M. C. (2012). El trabajo industrial en la perspectiva de Max Weber. Una confrontación con el enfoque marxista. *Conflicto Social*, 5(7), 69-89.
- Frankfurt, H. (1999a). Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza. En H. Frankfurt, *Necessity, Volition and Love* (págs. 42-54). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (1999b). On the Necessity of Ideals. En *Necessity, Volition and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García Vazquez, C. (2004). *Ciudad hojaldre: Visiones urbanas del siglo XXI*. Barcelona: Gustavo Gilli.
- Hess, C., Ostrom, E. (eds.) (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*. Quito: IAEN.
- Himmelfarb, G. (1988). *La idea de la Pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial*. México: FCE.
- Huxley, A. (2001). *Un mundo feliz*. Barcelona: Plaza y Janés Editores.



- Marx, C. (1975). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Barcelona: Grijalbo.
- Mongin, O. (2006). *La condición urbana*. Buenos Aires: Paidós.
- Mozorov, E. (2015). *La locura del solucionismo tecnológico*. Madrid: Katz Editores.
- Peters, T. (2005). *Nuevas organizaciones en tiempo de caos*. Barcelona: Ediciones Deusto.
- Piore, M, Sabel, C. (1990). *La segunda revolución industrial*. Madrid: Alianza.
- Rifkin, J. (2009). *La era de la biotecnología*. Barcelona: Paidós.
- Rifkin, J. (2016). *La sociedad de coste marginal cero* (4.^a impr.). Barcelona: Paidós
- Sennett, R. (2015). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Toffler, A., Toffler, H. (2006). *La revolución de la riqueza*. Barcelona: Debate.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Madrid: Alianza.

