

**UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE TRABAJO EN HEGEL
Y A SU INFLUENCIA EN EL PENSAMIENTO POSTERIOR**

Ignacio del Pino

Dirigido por Fernando Longás

Máster de Estudios Avanzados en Filosofía

Trabajo de Fin de Máster

Curso 2017/18



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
PARTE 1. UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE TRABAJO EN HEGEL	9
Capítulo 1. Entorno al concepto de trabajo en la <i>Filosofía real</i>	11
Capítulo 2. Entorno al concepto de trabajo en la <i>Filosofía del derecho</i>	17
Capítulo 3. Entorno al concepto de trabajo en la <i>Fenomenología del espíritu</i> ...	20
NEXO. «EL TRABAJO ES TIEMPO»: CONSIDERACIONES ENTRE BYUNG-CHUL HAN Y HEGEL	28
PARTE 2. UNA REVISIÓN DE LA DIMENSIÓN DEL TIEMPO EN SENNETT	33
Capítulo 1. Análisis de la «lógica» temporal de dominación	34
Capítulo 2. Consecuencias subjetivas de la nueva dominación	42
CONCLUSIONES	49
BIBLIOGRAFÍA	55

INTRODUCCIÓN

La motivación que nos ha inclinado a realizar el siguiente estudio tiene que ver con «el problema del trabajo». Hace casi doscientos años, Marx publicó el *Manifiesto comunista*. Dicho manifiesto alertaba a la clase trabajadora de una transformación del mundo. La emergencia de la burguesía como poder dominante inauguraba una nueva forma de la conciencia. Se había destruido el viejo mundo arrancándole todas las relaciones que lo constituían como ente real. Marx afirma, en una palabra, que la burguesía “ha sustituido la explotación recubierta de ilusiones religiosas y políticas por la explotación abierta, desvergonzada, directa, a secas [...] Ha despojado de su aureola todas las profesiones que hasta hoy eran venerables y contempladas con piadoso respeto. Ha convertido en asalariados suyos al médico, al jurista, al cura, al poeta, al hombre de ciencia” (Marx, 2011, p. 52). En la actualidad nos encontramos ante un estado avanzado de ese mismo proceso que comenzó a ser pensado profundamente en tiempos de Marx. Se inauguraba también la crítica a Hegel: el *fin de la libertad*, su consecución, solo se trataba de un cambio *de explotación por explotación*.

Con la burguesía en el poder se desencadenó la técnica, con sus correspondientes consecuencias. En 1956 el sociólogo francés Georges Friedmann expresaba lo que era ya un temor generalizado: “entre los peligros del progreso técnico, uno de los que parece más temibles es la falta de participación del ser humano en un ambiente que ahora puede controlar desde el exterior, con la ayuda de técnicas cada vez más eficaces, autónomas, omnipresentes” (Friedmann, 1958, p. 250). Un poder superior al hombre mismo iba tomando consistencia, lo que implica que, en aquel, tras la revolución del mundo, las “necesidades, tendencias, aptitudes y aspiraciones que le son esenciales, permanecen sin emplear, se degradan. Asiste y escucha, más o menos distraídamente, sin entregarse; se ve accionado, pasivo, desconcentrado, cada vez más solicitado por lo que se podría llamar «la conducta apriete-el-botón», y eso tanto durante su trabajo como durante sus ocios” (p.

251). Tras más de dos siglos de constante aceleración, la técnica ha desplazado absolutamente al hombre hasta desposeerlo por completo, dejándolo a la deriva en la historia y el tiempo.

Lo que ocurre con el hombre trabajador, con el trabajo mismo, es lo que constituye nuestro interés principal. En su repaso a la actualidad del trabajo que hace el sociólogo español Juan José Castillo en su artículo titulado *El significado del trabajo hoy*, se refiere a una serie de preguntas planteadas por una revista especializada que nosotros consideramos como las fundamentales de la sociología del trabajo; por tanto, las hemos tomado como puntos de referencia para comenzar nuestra investigación: “el objetivo adelantado por los editores de volumen 5, 1995, de *Research in the Sociology of Work*; «The meaning of work», es de extrema actualidad: se trata de centrarse en las grandes transformaciones del trabajo y de cómo los trabajadores viven la experiencia de esos cambios. El objetivo propuesto para estas reflexiones es: «relaciones subjetivas entre trabajadores y trabajo. ¿Qué significa el trabajo para los trabajadores? ¿Qué es lo que quieren de él? ¿Obtienen lo que quieren? ¿Cómo afecta la experiencia del trabajo en la vida fuera de él?»” (Castillo, 1998, p. 223).

Nuevas formas de organización del trabajo han transformado también el propio significado de trabajo¹. Esta es nuestra hipótesis desde la que pretendemos avanzar. Según la degradación presente del trabajo y sus relaciones, como afirma también Castillo, la situación de España y Europa puede compararse con el futuro del trabajo en Estados Unidos: la *pesadilla que viene* consiste en que “vamos hacia una (desgraciada) convergencia: el siglo XXI «será la era del trabajador desenraizado, disponible»; «una pesadilla global del trabajo»². Un marco, por tanto, de interpretación de lo que *hoy* significa el trabajo muy semejante al panorama descrito por Aronowitz y Di Fazio (1994) en el primer capítulo de sus *Jobless future*: «nuestro argumento —p. xii— es que la tendencia de la actual vida económica global es hacia el trabajador infrapagado o no pagado»” (p. 221). Tal y como lo hemos planteado, nuestro enfoque centra su atención sobre ese estado de *desarraigo y disponibilidad* en relación al tiempo, en tanto que forma y uso. “Un hombre que trabaja ocho o diez horas por día está tentado de forjar cantidad de proyectos, pero no tiene tiempo de realizarlos. (Le adviene el) descorazonamiento.

¹ En su obra *La invasión del trabajo en la vida...* (2015), Castillo sostiene que según la nueva concepción del trabajo, el «trabajador ideal» es aquel que no deja que ningún compromiso familiar o personal afecte a su trabajo.

² Castillo cita el libro de Frederick Gamst, *Meanings of work*. (Ver Bibliografía).

Entonces la imaginación, en formas cada vez más desarregladas se convierte en evasión y el obrero está aprisionado por un mundo imaginario la mayor parte de su jornada” (Friedmann, 1961, p. 279, 280).

La presente investigación gira en torno a dos ejes principales: la filosofía de Hegel (en su parte específica del «trabajo») y la sociología de Richard Sennett (en su parte específica del «tiempo»). La razón por la que hemos escogido a Hegel tiene que ver con una evidencia reconocida por la comunidad científica. Existe “la necesidad de esfuerzos metodológicos que superen el abordaje trivializado del significado del trabajo” (Castillo, 1998, p. 220), y en ese sentido, según afirma Marcuse, “los intentos serios de encuadrar el hecho «trabajo» dentro del todo de la realidad humana, la mayor parte de las veces no consiguen pasar de sus comienzos [...] Dentro de la filosofía se encuentra —por última vez— en las obras de Hegel una reflexión radical acerca de la esencia del trabajo y su aplicación hasta las esferas concretas del ser histórico” (Marcuse, 1970, p. 13). La economía, como la ciencia predilecta de la burguesía, se ha impuesto junto con esta, dando lugar a una absorción semántica del significado del trabajo que lo ha ido dejando, en lo sucesivo, reducido a un simple hecho económico. Para recuperar, pues, una discusión que aspire a contemplar “el lugar y la significación del «hecho» del trabajo, dentro de la existencia humana” (p. 12) es necesario alejarse de la indeterminación que la economía esconde bajo su definición simple del trabajo. En este punto situamos la trascendencia de Hegel.

Por su parte, la inclusión de Sennett tiene que ver con nuestra preocupación especial por el trabajador concreto de hoy. En el ya citado artículo del profesor Castillo, se pone de relevancia la importancia que tiene para la investigación acerca del trabajo “la vinculación de la formación y el campo de la antropología, con el trabajo de investigación directo y la preocupación por los problemas más actuales planteados a la sociología del trabajo” (Castillo, 1998; p. 220), al tiempo que se subraya también la obligación o el deber de los sociólogos de entrar en los lugares reales del trabajo para “conocer de primera mano las vivencias del trabajo” (p. 222). Richard Sennett cumple perfectamente estos requisitos, por eso hemos valorado tanto su filosofía. En el prólogo a su obra principal, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, el sociólogo le advierte al lector de que a lo largo de todo el desarrollo encontrará las diferentes ideas que se expongan siempre conectadas a la experiencia concreta de los individuos porque, según él, “una idea tiene que soportar el peso de la

experiencia concreta, de lo contrario se vuelve una mera abstracción” (Sennett, 2017, p. 11). En segundo lugar, advierte también de que su metodología se basa en una serie de entrevistas «disfrazadas», «cambiadas» y «condensadas», a lo que agrega que eso tiene su razón de ser justamente en la medida en que también “esa coherencia está ausente en la vida real” (p. 11).

El profesor Castillo sostiene que, en última instancia, de lo que se trata (es) de construir marcos complejos en la propia fabricación de la problemática (Castillo, 1998, p. 227). En este sentido, nuestra propuesta basada principalmente en Hegel y Sennett pretende atender a la máxima relacionada con el objetivo anterior: “solo así, en esta etapa del fin del milenio, podremos conocer, y, lo que es más importante, entender el papel y el significado del trabajo en su verdadera dimensión y significación, cuando, como todo el mundo acepta, «profundas transformaciones están en curso en el informe que los sujetos sociales, sobre todo los jóvenes, tienen sobre el trabajo»³” (p. 227).

La estructura del TFM presenta una primera parte en la que analizamos y comentamos los pasajes específicos en los que Hegel aborda de forma directa y significativa el problema del trabajo. En un pasaje intermedio, conectamos, a partir de Byung-Chul Han, las aportaciones hegelianas esenciales con la función del tiempo. En la tercera parte exponemos las ideas fundamentales a partir de las que Richard Sennett analiza el concepto de tiempo dentro de la realidad del trabajo.

³ Castillo cita un pasaje de la obra de Castel titulada *La métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 490 pp. La traducción de la cita es nuestra.

PRIMERA PARTE:
UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE TRABAJO EN HEGEL

Para comenzar esta primera parte, en la que nos aproximamos al concepto de trabajo y a planteamientos circundantes a dicho concepto en textos de Hegel, resulta muy relevante traer a colación el ensayo *Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo* del filósofo Herbert Marcuse, pues presenta la problemática del concepto de trabajo económico, que impera sin lugar a dudas en el mundo, para enfrentarlo con un concepto filosófico del trabajo que busca definir la naturaleza esencial del mismo. En este sentido, Marcuse considera que el concepto de trabajo aceptado tácitamente desde lo económico supone una limitación monopolizante de lo que en realidad es el trabajo.

Establece Marcuse tres problemáticas fundamentales que dan sentido al concepto de trabajo económico: “la doctrina del valor y del precio, la doctrina de los factores de producción y la doctrina de los costes” (Marcuse, 1970, p. 10). Lo que implican estos tres pilares es que, al fin, de forma esencial, el trabajo se configura sencillamente como una actividad económica, frente a la cual, cualquier otra actividad humana que no entre dentro del sistema de valores, precios, producción y costes, no es considerada trabajo, véase el caso del arte o la música, que son considerados hobbies pero no trabajos; incluso, es una actividad colocada en oposición directa al trabajar, considérese cualquier actividad del ocio, como vacacionar. Dirá Marcuse que “el concepto de trabajo delimitado de esta manera no parece prejuzgar el lugar, el sentido y función del trabajo en la totalidad de la existencia humana” (p. 9). Asimismo, incluso esa delimitación al plano económico del concepto de trabajo se hace más fuerte cuando se lo considera “cada vez más a la actividad dirigida, no-libre (cuyo modelo conceptual es el trabajo del peón asalariado)” (p. 11). Presenta Marcuse otros intentos definitorios, como “el trabajo como lo contrapuesto a toda función creadora” (p. 11), o la definición de trabajo “sobre bases biológico-

naturales”, desde las que el problema fundamental “es esencialmente psicológico” (p. 12). Sin embargo, todos esos intentos de apresar el trabajo como concepto “no pueden dar razón de este problema del trabajo, porque [...] el trabajo es un concepto ontológico” (p. 13). En el plano económico, la filosofía parece tener como único lugar presente aquello que tiene que ver con lo ético, “con el hecho de la división del trabajo y del efecto que esto tiene sobre la existencia entera del que trabaja” (p. 13). Esto parece ser el límite reflexivo que cabe preocupar desde la concepción económica del trabajo, probablemente motivado por la necesidad de la fuerza humana para que “la doctrina del valor y del precio, la doctrina de los factores de producción y la doctrina de los costes” (p. 10) puedan tener lugar.

Sin embargo, frente a este panorama, Marcuse presenta una pregunta elemental: “¿Con qué derecho asume la actividad económica el sentido primario de «trabajo»?” (p. 11) En efecto, resulta, como veremos a lo largo de este estudio, extremadamente limitador el considerar el trabajo como una actividad humana limitada o determinada por esta u otra concepción, pues, desde el concepto filosófico, que es el que nos interesa, el trabajo es una actividad ilimitada, infinita. En este sentido, Hegel desarrollará el concepto de trabajo como “el Hacer del hombre como modo suyo de ser en el mundo: aquello por medio de lo cual llega a ser “para sí” lo que es, [...] se encuentra a sí mismo y logra la “forma” de su realidad, [...] y a la vez hace del mundo algo para sí” (p. 16). Así, traíamos como ejemplos anteriormente el caso de la creación de arte o música como actividad no considerada trabajo o el caso de las actividades de ocio, como ir de vacaciones, como la actividad opuesta al trabajar. Sin embargo, desde la concepción hegeliana que desarrollaremos seguidamente, el trabajo es el hacer humano en el mundo a través del medio. Frente al animal no humano, el hombre posee la creatividad como forma de enfrentarse al medio. No acepta el medio dado como medio para satisfacerse, sino que hace con él lo que necesita y se satisface con lo que hace. Este Hacer, en sentido amplio, del hombre como forma de estar en el mundo, es el concepto filosófico al que Marcuse se refiere. El hombre usa el sonido y crea su música, una realidad no existente con anterioridad y el hombre, también, elige cambiar de lugar de residencia de forma temporal sin ningún otro motivo que su querer hacerlo y ver otros lugares en los que no vive. Y así, crear arte, hacer música o vacacionar es trabajo en tanto actividad humana que proviene del impulso creativo de crear el mundo a partir de lo dado, de superar la realidad dada desde la imaginación de abstractas necesidades que requieren ser satisfechas con elementos no existentes, los cuales, necesita crear.

Capítulo 1. Entorno al Concepto de Trabajo en la *Filosofía Real* (Lecciones de Jena)⁴

Atender a la relación entre sujeto y objeto es una buena forma de empezar a plantear el problema: la relación entre el sujeto y el objeto es transitiva cuando existe una diferencia, una distancia entre ambos. Existe un sujeto actante y un objeto preso de la actividad del sujeto. Así, mientras que el sujeto tiene la posibilidad de establecer consigo mismo una actividad intransitiva, a saber, una acción que repercuta en sí mismo, el objeto es siempre un objeto pasivo en tanto que su naturaleza en sí es “generalidad muerta, coseidad, ser otro” (Hegel, 1984, p. 156) o, en otras palabras, depende del sujeto, es puramente receptivo de la acción del sujeto, en sí mismo no es nada. Sin embargo, la actividad del objeto es posible si se entiende actividad del objeto como que es activo frente al otro, pero, para ser activo en esa relación de pasividad, necesita la relación con el sujeto activo. En este sentido Hegel comprenderá la herramienta como el objeto que trabaja en el lugar del hombre pero que no trabaja por sí misma. Así, lo que Hegel llama el *impulso satisfecho*, que vendría a considerarse la fuerza, la determinación, la energía para cumplir en un proceso de producción, es *el trabajo superado del yo*, es decir, es el trabajo que ha realizado el sujeto activamente a través del objeto pasivo. Así, Hegel expone que “la mera actividad es pura mediación, movimiento” (p. 169) en relación al carácter transitivo de la interrelación entre el sujeto y el objeto, pero, al mismo tiempo, “la mera satisfacción del ansia es pura aniquilación del objeto” (p. 169), pues la potencia de actividad de un ejercicio es asunto exclusivo del sujeto, quedando el objeto fuera de ser.

En relación a esto, Hegel determina que el trabajo no se puede considerar una actividad que tiene lugar simplemente entre un sujeto actante y un objeto pasivo, sino que es “una actividad reflexionada en sí, producción” (p. 169) pues el objeto del trabajo es la producción, pero, a su vez, la propia producción es el sujeto del trabajo. Sin embargo, Hegel pone el foco de atención en que, si bien la producción es el objeto determinado del trabajo, en tanto que, por ejemplo, la producción puede estar formada de forma determinada por tachuelas o por clavos, la herramienta es el objeto del trabajo en general,

⁴ Según Löwith, “Hegel se propuso el tema del trabajo en tres oportunidades: en las *Lecciones de Jena* (Filosofía real), en la *Filosofía del derecho* y en la *Fenomenología*” (Löwith, 2008, p. 346). Siguiendo esta advertencia clave, nosotros nos proponemos una aproximación descriptiva de estos pasajes fundamentales de la obra de Hegel.

pues la herramienta es el objeto que permite generar múltiples producciones, que permite generar en sentido amplio. Por ello, dice Hegel “la herramienta es un medio superior al fin del ansia, que es singular; abarca todas esas singularidades” (p. 169), entendiendo el fin del ansia como el producto singular que se genera en la producción (clavos, tachuelas).

Sin embargo, aunque la herramienta como objeto de lugar a más posibilidades de actuación del sujeto que el objeto que se produce en sí, la herramienta misma aún no conlleva la actividad; es cosa inerte, no vuelve en ella misma. Hegel determinará que la relación que existe entre el hombre que trabaja y la herramienta es la de la astucia por parte del sujeto hombre, que denominará *ardid*. El hombre deja que golpee el martillo en lugar de su puño, “deja que se gaste la herramienta” (p. 169), pero este método de trabajo sólo sirve para economizar el trabajo en sí, no convierte a la herramienta en sujeto, pues “la propia actividad del impulso aún no está en la cosa. En la herramienta hay que poner también actividad propia, hacer que la herramienta actúe por sí.” (p. 169). Esto último es la conformación de la idea de máquina. Para Hegel, la construcción de una máquina supone, o bien conseguir que la herramienta realice movimientos de oposición, repetitivos, en los que el impulso inicial genere el siguiente por oposición, o bien, el aprovechamiento de las fuerzas de la naturaleza para eliminar al fin el impulso que le era reservado al hombre-sujeto. En cualquier caso, el nuevo ardid del hombre consigue “que sea la naturaleza quien se gaste, contempla tranquilamente y se limita a gobernar el todo sin esfuerzo” (p. 169). Sin embargo, esto da lugar a la pérdida de poder por parte del hombre en tanto que se convierte en *el destino de lo singular*, o, en otras palabras, en el hombre que gobierna una máquina concreta sin comprender. “Por el ardid la voluntad se ha vuelto lo femenino” (p. 170), lo pasivo, no ejerce el impulso, la actividad. Por el contrario, el impulso ha pasado a ser externo o *extrovertido* para pasar a *ser contemplación teórica* y a su vez, ignorante, al desconocer por haberse desposeído del impulso en sí.

Estado inmediato de reconocimiento

La relación entre el trabajo y el consumo es como la que tiene lugar entre el sujeto y el objeto. Ambas partes, entre las que definitivamente hay una separación, una distancia, un enfrentamiento, establecen una relación de servicio del uno al otro, y este mecanismo de retroalimentación es el que determina la posibilidad de ambos. Así se comprende que, entre dos partes que se sirven la una a la otra, existe, por tanto, una dependencia que resulta al fin definitiva de la una a la otra y viceversa. Si bien es posible

en el caso del ser humano hacer un ejercicio de abstracción y definirse abstractamente como espíritu, se verá rápidamente que, frente al yo, *el abstracto ser-para-sí*, aparece su *naturaleza inorgánica siendo*, en otras palabras, lo que él es en el aquí y el ahora, lo que existe. El enfrentamiento en el individuo abstracto y el natural-existente se configura en el hombre como su forma de estar en el mundo. Si bien los animales aparecen en el medio y desarrollan su existencia como siervos del entorno y sus estímulos, el hombre satisface sus necesidades, no con lo que el medio le proporciona de forma directa, sino con lo que el hombre es capaz de elaborar con el medio. Así, dice Hegel, “las cosas que sirven a su satisfacción son elaboradas; su interna posibilidad general es sentada como algo externo” (p. 183). En este sentido, mientras que “el animal acaba pronto su educación” (Hegel, 1974, p.64), no ocurre así con el hombre, que por ser lo que es, “tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí solo, justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural” (p. 64, 65). El animal está en el mundo, pero no por eso puede decirse que esté trabajando en su existir, Hegel dice que “a la naturaleza misma no le pasa nada, simplemente [...] como un pájaro que va volando” (Hegel, 1984, p. 170). El animal proyecta simplemente la naturaleza, sin embargo, el hombre “no puede desarrollarse simplemente, sino que debe dar sus propios pasos desde muy temprano para poder vivir como ser humano [...] el aprender a andar y a hablar y luego el aprender a trabajar. El hombre y solo el hombre es aquel que, cultivando la naturaleza, se cultiva a sí mismo” (Löwith, 1998, p. 332). Así pues, la esencia del trabajo se descubre como la necesidad que tiene el hombre de hacer su propia existencia: “El acontecer del hombre es un continuo *hacer-acontecer* mientras el acontecer de la realidad del animal es un mero *dejar-acontecer*: el animal «deja acontecer» su existencia de manera inmediata, inclusive cuando «hace» algo, por ejemplo, construir su nido, defenderse de los ataques o buscar comida” (Marcuse, 1970, p. 23). La situación que encuentra en todo momento el hombre sobre sí mismo en relación con el mundo es insuficiente, de modo que existe en él un *exceso esencial* que lo fuerza a llevar a cabo una actividad de *hacer-acontecer* y no de *dejar-acontecer*.

Lo que supone esta premisa es que el hombre toma conciencia sobre el medio que lo rodea como algo externo a él, diferente, y convierte ese medio en las cosas que necesita, dando forma, construyendo, y toma así su identidad abstracta frente a otros animales, siendo el animal que forma frente a los animales que no lo hacen. Ahora bien, frente a la concepción definitoria del hombre como ser abstracto se encuentra la propia acción, pues para que el hombre se defina como el ser que construye es necesario, efectivamente, que

existentemente lo haga de forma concreta en el mundo. Aunque el hombre abstractamente se sitúe distanciado de la naturaleza y convierta sus atributos y el medio para satisfacer sus propias necesidades, necesita a la naturaleza para desarrollarse. Necesita de su propia existencia real en la naturaleza, de sus estímulos, de las cosas del medio, para construir el mundo que se propone y así superarla y superarse.

En este sentido, Hegel dispone el problema que se deriva de la división del trabajo. En un mundo complejo, la relación del hombre con la naturaleza ya no es la del hombre singular construyendo su medio para satisfacer sus propias necesidades, sino que “el contenido de su trabajo va más allá de su necesidad, trabaja para las necesidades de muchos; y así cada uno. Cada uno satisface, por tanto, las necesidades de muchos y la satisfacción de sus muchas necesidades particulares es el trabajo de muchos otros” (Hegel, 1984, p. 183). Esta división del trabajo es, al fin, el distanciamiento del hombre de su existencia natural, de su *siendo*. La división del trabajo hace de su producción algo abstracto, que no existe, que no requiere la naturaleza para su desarrollo y superación de ésta. Por tanto, al eliminarse ese enfrentamiento entre lo abstracto del hombre y su existencia natural, se elimina también el ser del hombre característico como aquel que construye con la naturaleza y se simplifica la abstracción hacia la coseidad de su existencia. Ante la ausencia de estímulos naturales del exterior, el hombre no basa su trabajo en la creatividad de la transformación del medio para sus necesidades, sino que “su mismo trabajo se hace totalmente mecánico o pertenece a una determinidad múltiple” (p. 184), lo que producirá, tal como apunta Hegel, la fácil posibilidad de hacer finalmente explotar esa relación de enfrentamiento entre su abstracción y su ser natural que conformaba al ser humano frente a otros animales, consiguiendo que su mecánico trabajo que solo requiere la fuerza del movimiento se realice externamente, a través de la máquina. Por tanto, la aparición de las máquinas como entes generadores externos al hombre que trabajan por éste para realizar el trabajo abstracto al que el hombre ha llegado a realizar a través de la división del trabajo es el total distanciamiento de lo que el hombre ha venido a configurarse como tal en el mundo. Es el límite. Se ha desprovisto de su gran poder, de aquello que lo definía en la naturaleza y que le proporcionaba la capacidad de superación. Al alejarse del estímulo de la Naturaleza ha desestimado la voluntad de cambiarla y su voluntad se ve enfocada ahora a la pura abstracción, así, vacua y superficial.

Ante esta abstracción límite, la necesidad de concreción da lugar al concepto de dinero. Si el trabajo del hombre se ha alejado por completo de lo material, de lo natural,

el valor abstracto de lo que produce es su valor en dinero. Es “la vuelta a la concreción, a la posesión, es el cambio” (p. 184), pero esa posesión se encuentra a años luz del concepto de posesión que puede deducirse en un estado del ser en el que el trabajo y la naturaleza estaban estrictamente unidos, pues, aunque valor concreto, el valor del dinero es abstracto y la posesión a través de él aleja al hombre su determinación como individuo, tal y como Hegel comprende el concepto de propiedad en relación al dinero. Si el trabajo que realiza el hombre es puramente abstracto, entonces, aquello que produce y aquello con lo que sacia sus necesidades también lo es. Así, la propiedad no le es propia al hombre por haber construido una realidad en el mundo de la que, por su trabajo se apropia, sino que “cada uno renuncia él mismo a su posesión, supera su existencia, a la vez que disfruta de reconocimiento al hacerlo y el otro lo recibe con permiso del primero. Disfrutan de reconocimiento, cada uno recibe del otro la posesión del otro, de modo que sólo recibe en tanto en cuanto el otro mismo es lo negativo de sí mismo, o la propiedad es por mediación” (p. 184, 185). En este sentido, Hegel presenta el proceso por el que el hombre posee cosas como la voluntad de dos partes, una que se desprende del bien y la otra que lo recibe, en realizar una mediación para la cual es necesario que el valor cosa que se transfiere sea igual para ambas partes. Sin embargo, “En la posesión el ser tiene el significado sin espíritu de tenencia mía, singular; ahora en cambio se trata del estado de reconocimiento” (p. 185) o, en otras palabras, la diferencia entre el hombre que construye cosas y el que las compra es que, para el primero el valor de propiedad es intrínseco al hombre que construye por sí y para sí mismo las cosas través de un proceso mientras que, para el segundo, es *el estado de reconocimiento* de la posesión de la cosa lo que determina la existencia inmediata de propiedad. Así, si bien el trabajo es necesario para poder establecer la relación de intercambio, pues es *la fuente, el origen* de la propiedad, será necesario también el reconocimiento de ésta por parte de las dos partes, las dos voluntades, los dos valores, el de uno y otro, para que exista. Así, el reconocimiento se desdobra y “mi estado de reconocimiento como existencia y mi voluntad es este valer ante los otros” (p. 186), y no ante uno mismo.

El destino del trabajador

Para Hegel, el destino del trabajador es el trabajo en tanto que *lo general*, aquello a lo que el hombre singular vive atado irremediabilmente, en tanto que inconsciente o instintivo, atado y sujeto, es una necesidad en sí misma. “Este tiene su existencia inconsciente en lo general, la sociedad es su naturaleza, de cuyo ciego movimiento

elemental depende, que le mantiene o suprime espiritual y físicamente” (p. 197). Así, aunque el trabajador quisiera dejar de trabajar, existen una serie de impedimentos a las posibles vías de escape del trabajador que harían que el trabajador singular no pudiera, aunque quisiera, abandonar el trabajo. En este sentido, “cabe preguntarse: ¿por qué precisamente el acontecer de la realidad humana es esencialmente «mediación», producción y reproducción?; ¿por qué le está negado esencialmente un inmediato dejar-acontecer?” (Marcuse, 1970, p. 25). Si bien contempla la herencia como la forma inmediata de posesión de bienes sin necesidad del medio del trabajo, a la que llama el *perfecto azar*, las posibilidades niegan la huida. Por un lado, dice Hegel que el trabajador puede optar por aumentar su producción para tener un mayor beneficio, pero, “esto disminuye el valor de su trabajo” (Hegel, 1984, p. 197), pues si la producción es poco costosa, el precio de la producción también desciende. “de modo que tampoco sale de su situación general” (p. 197). Por otro lado, sucede al trabajador singular que “se multiplican sus necesidades” (p. 197). Hegel achaca la multiplicación de necesidades del trabajador a un refinamiento de su gusto, lo que hace que quiera y desee de forma más distinguida y exige a la cosa al mismo tiempo que le facilite sus necesidades. En este sentido, “el individuo es formado como consumidor natural” (p. 197).

Otro impedimento es que el trabajo mecánico convierte al trabajador en un ser sin espíritu, hueco, que necesita completar la oquedad con el trabajo que lo limita. En palabras de Hegel, “Lo espiritual, esta vida llena, consciente de sí, se convierte en un quehacer vacío; la fuerza de sí mismo, que consiste en la riqueza de lo abarcado, se pierde. [...] Su trabajo embotado le limita a un punto y es tanto más perfecto cuanto más limitado” (p. 198). Así, el trabajador pretende llenar el vacío y *la multiplicidad de trabajos*, que producen *la variabilidad, la libertad en el uso de las formas*, la moda en sí, le proporciona la vía para realizar dicha acción. En este sentido, Hegel considera que ese continuo cambio de las formas, ese no detenerse en una u otra forma, en una u otra moda, es totalmente racional y esencial en tanto que la belleza de las formas no obedece a una búsqueda de la *belleza libre* sino a la *destinada a excitar*, en otras palabras, a empujar a crear necesidades, *ansia* de consumo, “que quiere estimular el impulso” (p. 198).

Por otro lado, otra razón por la que el trabajador se ve ligado al trabajo de forma irremediable es el “esfuerzo por simplificar el trabajo, inventar nuevas máquinas, etc.” (p. 198), que requieren de una elevada cantidad de trabajadores para levantar la industria que conlleva tal propósito. Así, dice Hegel, “toda una multitud queda condenada a los trabajos febriles, manufactureros, mineros, etc. Que son totalmente embotantes, insanos,

peligrosos y limitadores de la habilidad” (p. 198). Añade Hegel a esto la reflexión en relación con la moda, variabilidad que provoca que en ocasiones esas multitudes pierdan su trabajo al quedar obsoleta su producción o, por otra razón, que es el abaratamiento al mejorar la producción de forma más rentable, “abandonando toda esa gente a la pobreza y el desvalimiento” (p. 198).

Por último, Hegel considera el “contraste entre opulencia y miseria” (p. 198) como la última de las posibilidades que sujetan al hombre y al trabajo inexorablemente. La riqueza supone el poder, la masa en tanto que cuerpo con más peso y, como tal atrae hacia sí masas de menos peso que quieren unirse a la masa más rica. Si bien la riqueza “se debe en parte a la casualidad, en parte a la generalidad de la distribución” (p. 198), estos agentes juegan un papel importante porque hacen que el trabajador quiera sumarse de forma que pueda lucrarse a esa masa potente de riqueza superior a él. Sin embargo, “el lucro se convierte en un complejo sistema que gana por todas partes de que no puede aprovecharse un negocio modesto” (p. 198), es decir, la gran desigualdad en entre la masa potente, la riqueza y las masas más pequeñas, las pobres, provoca que, por más que se aproximen las pequeñas a las grandes, ningún trabajador modesto podrá enriquecerse verdaderamente y lucrarse hasta abandonar el ejercicio del trabajo a imitación del rico, por lo que la brecha es siempre continua. Concluye Hegel que ese no alcanzar permanente, “esta desigualdad entre la riqueza y la pobreza, esta miseria e ineluctabilidad se convierte en el supremo desgarramiento de la voluntad, en el resentimiento y el odio” (p. 198).

Capítulo 2. Entorno al Concepto de Trabajo en *La filosofía del derecho*⁵

El modo de la necesidad y de la satisfacción

Como ya se trató con anterioridad en lo relativo a la *Filosofía real*, Hegel recurre nuevamente a la idea de que “el animal tiene un círculo limitado de medios y de modos de satisfacción de sus necesidades, igualmente limitadas” (Hegel, 2010, p. 188), en otras palabras, el animal no humano no construye, sino que se encuentra en el medio y vive en el medio de forma limitada, lo que significa que tanto sus necesidades estarán dentro de los límites del medio como la forma en que las satisfagan. Frente al animal no humano presenta al hombre como el animal que, “también en esta dependencia” (p. 188) con el

⁵ De la *Filosofía del derecho* de Hegel nos resulta relevante para este estudio las ideas relativas al *Sistema de las necesidades* dentro de *La sociedad civil*.

medio, presenta “su capacidad de sobrepasarla” (p. 188) a través, primero de sus necesidades y después con el modo de satisfacerlas. Así, lo que implica afirmar que el ser humano *sobrepasa* el medio natural, el objetivo, el existente, es que sus necesidades son abstractas, en tanto que no revierten de forma directa de la interrelación con el medio natural. Por ello, al pensar en las necesidades abstractas del hombre, reconociendo su capacidad creativa, se ha de comprender que también necesariamente el modo de satisfacer esas necesidades tendrá que ser abstracta de igual forma. Asimismo, la condición abstracta de las necesidades del hombre implica una ausencia de límites que el animal sí encuentra, por lo cual, es comprensible que la ausencia de limitación posibilite la continuación progresiva de la abstracción *ad infinitum*. En este sentido, Hegel afirma que progresivamente el hombre ha llevado a cabo universalmente una “multiplicación de las necesidades y medios” (p. 188) pero que, posteriormente, ha tenido lugar “el fraccionamiento y la diferenciación de las necesidades concretas en partes y aspectos individuales” (p. 188). Dicho de otro modo, se ha alcanzado una enorme variabilidad de necesidades creadas de forma individual, por parte de cada uno de los individuos, que no se corresponden con las necesidades universales del hombre, por lo que se convierten en “necesidades particularizadas y con ello más abstractas”. (p. 188) Tal y como ya se trató en la *Filosofía real*, Hegel habla del concepto de *refinamiento* en el ser humano como una progresión desde la multiplicación universal de sus necesidades hasta la *diferenciación* particular de éstas y “la apreciación de la adecuación de los medios a sus fines” (p. 189). Esto último, la *apreciación de la adecuación* se refiere a la búsqueda de la mejora y mayor facilidad de aplicación de los modos de satisfacción de las necesidades.

El producto o consecuencia en la sociedad de la progresión presentada supone para Hegel lo que denomina “el ser para otros” (p. 189). Esto se explica desde la idea de que cuanto más y más abstractas sean las necesidades, menos depende el hombre de sí mismo y más del resto de los hombres. Hegel lo explica así: “la abstracción que llega a ser una cualidad de las necesidades y los medios viene a ser también una determinación de la relación recíproca de los individuos entre sí” (p. 189). Como ya se trató en la *Filosofía real*, la multiplicación de las necesidades produce multiplicación directa de los tipos de trabajos a desempeñar para satisfacer dichas necesidades. Si bien estas necesidades, como se ha dicho, son abstractas, el hombre no trabaja únicamente para satisfacer sus propias necesidades, sino que su trabajo existe precisamente porque otros tienen necesidades tan individuales como las suyas y las cuales, necesitan ser cubiertas. Así, el hombre no trabaja sólo para sí, no es sólo para sí, sino que trabaja para otros, es

para otros. En la relación social recíproca entre el uno y los otros en la sociedad, a saber, yo soy para ti al igual que tú eres para mí, aparece el término de *reconocimiento*, que implica que el ser humano es porque otros lo reconocen, es para otros, y, al mismo tiempo, los otros hombres son porque cada hombre concreto los reconoce como tal. Así, dice Hegel, “las necesidades y los medios como existencia concreta real se convierten en un ser para otros, con cuyas necesidades y trabajo se condiciona recíprocamente la satisfacción” (p. 189).

El *reconocimiento*, por tanto, se expande como algo que determina el ser del hombre en sociedad, así como la forma en que crea sus necesidades y las satisface, lo que lo convierte en una forma de multiplicidad de las necesidades. La razón de ser de esto es lo que Hegel denomina la exigencia de *igualdad* con los otros que conlleva el reconocimiento. Dicho de otro modo, si uno es para otro y ese otro es para uno, es necesario requerir para uno lo mismo que otro es, y viceversa. La *igualdad*, así, toma para Hegel un doble sentido pues, por un lado, el hombre busca imitar al otro para hacerse igual, pero, al mismo tiempo, necesita la particularidad en la sociedad, por lo que busca “hacerse valer mediante una distinción” (p. 189, 190). Esto quiere decir que el hombre basa sus necesidades en cierta forma en la imitación de las necesidades del otro para sentirse igual en la sociedad, para poder ser reconocido, para formar parte del mismo plano social que los otros, pero, a su vez, busca su propia particularidad, busca distinguirse del otro para que su singularidad permanezca y no se funda con el otro. Por ello, la igualdad supone “una efectiva fuente de multiplicación de las necesidades y su difusión” (p. 190) entre los seres humanos, pues “el egoísmo subjetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás” (p. 192). Es pues, como Hegel dice en relación al patrimonio, el *movimiento dialéctico*, el enfrentamiento entre lo particular con lo universal, “de modo que mientras cada uno gana, produce y goza para sí, justamente por eso produce y gana para el goce de los demás” (p. 192), lo que denomina *patrimonio universal permanente*. Este concepto es, como propiamente dice, permanente, frente al patrimonio general o particular, el cual está condicionado, es variable y depende, dice Hegel, del capital propio y la habilidad del hombre particular (condiciones que a su vez se condicionan entre sí, pues el capital que uno tenga condiciona su profesión del mismo modo que su profesión condiciona el capital poseído). Este condicionamiento crea las desigualdades en el patrimonio y entre los individuos particulares.

El modo de trabajo

Dice Hegel que “la mediación para preparar y procurar a las necesidades particularizadas el medio adecuado, asimismo particularizado, es el trabajo, el cual, con los procedimientos más diversos, específica para estos múltiples fines, el material proporcionado directamente por la naturaleza” (p. 191). En este sentido, el trabajo se define como el modo en que el hombre hace más específica a la naturaleza a través de su creatividad, creando, elaborando los medios para sus fines abstractos, no existentes en la naturaleza, con lo que ésta le proporciona. La fabricación que realiza el hombre proporciona al producto que fabrica *el valor y su adecuación al fin*, es decir, es el trabajo el medio por el cual a aquello que produce se le confiere un valor y la usabilidad. Por ello, dice que la capacidad objetiva del trabajo se haya justamente en su *abstracción*, que es la que hace que la producción también se especifique y la que “da lugar a la división del trabajo” (p. 192). Como ya se ha explicado con anterioridad, la división del trabajo o la especificación de los trabajos hace que éstos se tornen más sencillos, lo que provoca un aumento de la producción de medios para cubrir las necesidades humanas abstractas; dicho en palabras de Hegel, “se hace más grande la habilidad en su trabajo abstracto y mayor la cantidad de sus producciones” (p. 192). La división del trabajo, por tanto, es la afirmación de la relación recíproca entre consumidores que da base al sistema de consumo, pues cuanto más abstractas son las necesidades, más trabajos serán abstractos para satisfacerlas y, por consiguiente, los productos consumidos serán los producidos por el ser humano, es decir, los que han sido requeridos desde la necesidad abstracta. Es un *continuum* que “completa la dependencia y la interrelación de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades, hasta llegar a una necesidad total” (p. 192). Asimismo, el límite división del trabajo y la simplicidad de los trabajos consecuente, implica la aparición de las máquinas que ocupen el lugar del trabajador humano.

Capítulo 3. El Trabajo en la *Fenomenología del Espíritu*

Lo que es la servidumbre en relación con el dominio del señor

Dice Hegel que “el señor se refiere al siervo mediatamente, a través del ser autónomo” (Hegel, 2010, p. 132, 133) y que “asimismo el señor se refiere mediatamente, a través del siervo, a la cosa” (p. 133). La figura del señor está condicionada por la mediación con el siervo como medio para obtener la *cosa*, aquello que desea, pues será el siervo el que realice el trabajo para conseguirla en su lugar. En este sentido el señor es

autónomo en sí mismo, en tanto que tiene el poder sobre el siervo, pero no autónomo o dependiente de otro, del siervo, para obtener lo deseado, la cosa. Por ello Hegel llama al siervo el ser autónomo en relación con la *cosidad*, es decir, no es autónomo en sí mismo como el señor, no tiene el poder, pero es autónomo en relación con la fabricación de la cosa. La autonomía se la proporciona el hecho de que es capaz de hacer la cosa, mientras que el señor no.

“El siervo, en cuanto autoconciencia sin más, también se refiere negativamente a la cosa, y la cancela; pero esta es, a la vez, autónoma para él, y por eso, no puede acabar con ella hasta aniquilarla por medio de la negación; o, dicho, en otros términos, él solo la trabaja” (p. 133). La relación entre el siervo y la cosa es el trabajo. La cosa en la que trabaja el siervo es, dirá Hegel, autónoma para él, en tanto que no le pertenece, sino que su relación con ella pasa simplemente por el manejo del trabajo. Esa autonomía de la cosa frente al siervo es lo que hace que no pueda aniquilarla por completo a través de la negación, es decir, no puede establecer una relación de lucha completa, a muerte, porque no le pertenece. El amo es capaz de negar completamente la cosa, poniendo en medio al siervo para su obtención, pero al ponerlo en medio y en tanto que el siervo es autónomo en relación con la *cosidad*, el siervo jamás podrá separarse completamente de la cosa, del producto que fabrica, pues no le pertenece y, al ser el trabajo lo que le une a la cosa, el siervo no puede dejar de trabajar. Hegel denomina la conciencia inesencial en relación al siervo en este sentido. Así, la cosa toma autonomía frente al siervo y, al mismo tiempo, retiene al siervo, “es su cadena” (p. 133), es el precio a pagar por no ser autónomo en sí mismo y cuya autonomía se vea, sin embargo, en la *cosidad*. Así, la cosa le pertenece al señor, a quien se le reserva “el disfrute” (p. 133) de la cosa. Para el señor sí es posible la negación absoluta de la cosa, establecer cualquier relación completa con su objeto de deseo porque la posee. Así, dice Hegel, el amo encuentra su ser reconocido a través de dos condiciones, a saber, la dependencia del siervo frente a él como ser autónomo en sí (amo) y la relación mediada con la cosa a través del siervo. Un ejemplo para comprender mejor esto es el caso de una persona empleada en un hogar. Ésta prepara a diario la comida a través de los alimentos, pero, sin embargo, no la posee, sólo la trabaja, sólo cocina. El siervo en este caso no puede tirar a la basura los platos que prepara, no puede añadir un ingrediente que no guste a sus empleadores (amos) ni puede, al fin, llegar a probarlos, y justo ahí reside la autonomía de la cosa frente al siervo. El disfrute de la cosa, la negación pura de la cosa, se les reserva a los empleadores, la familia, quien disfrutarán de todas las comidas y literalmente acabarán con ellas; las *cancelan*. Así, dirá Hegel, para el señor “la

cosa es Nada” (p. 133), pues la total aniquilación de la cosa la convierte, en efecto, en nada. En otras palabras, la cosa no tiene valor para el señor en tanto que no la ha trabajado, no existe el esfuerzo, le viene dada, así como la tiene, la disfruta, la goza y la aniquila.

En este sentido, el reconocimiento “propiamente dicho” (p. 133) del que ya se ha hablado en anteriores ocasiones, es entre el amo y el esclavo “unilateral y desigual” (p. 133). Haría falta, dice Hegel “que eso que el señor hace frente al otro lo haga también frente a sí mismo, y lo que el siervo hace frente a sí, lo haga también frente al otro” (p. 133). En otras palabras, el señor debería exigirse la realización de la cosa como se lo exige a su siervo y el siervo debería exigirle, puesto que se exige a sí mismo la realización de la cosa, que el señor lo hiciera también. Aquí reside el poder del señor y la ausencia de éste en el siervo.

Sin embargo, el hecho de que la “conciencia inesencial es para el señor aquí el objeto que constituye la verdad de la certeza de sí mismo” (p. 133), lo convierte en un ser no autónomo pues su verdad, es, al fin, la dependencia del siervo para su reconocimiento o, más bien, *la actividad inesencial de ésta* (el trabajo del siervo). Si el trabajo que realiza el siervo para él se detuviera y el siervo dejara de continuar la cadena, el señor perdería el poder sobre el siervo que lo hace autodeterminarse por un lado y por otro, perdería la posibilidad de aniquilar la cosa puramente pues se vería obligado a hacer el trabajo del siervo. Así, se configura la no autonomía del amo en tanto que depende del trabajo del siervo para obtener la cosa y la no autonomía del siervo frente a él. Por ello, dirá Hegel que “la verdad de la conciencia autónoma es la conciencia servil” (p. 134) pues es el siervo el que hace la cosa, es el siervo el que construye con su hacer el mundo. Aunque primeramente esa conciencia del siervo haya tenido su razón de ser en el hacer para otros, en lo externo, *fuera de sí*, y no como *la verdad de la autoconciencia*, “la servidumbre llegará a completarse y cumplirse más bien en lo contrario de lo que es inmediatamente [...], irá hacia dentro de sí y se volverá hacia la verdadera autonomía” (p. 134).

Lo que es la servidumbre en relación consigo misma

Dice Hegel que “al comienzo para la servidumbre el señor es la esencia; así, pues, a sus ojos, la conciencia autónoma que es para sí es la verdad, verdad que, sin embargo, para ella, no es todavía en ella. Sólo que, de hecho, ella, la servidumbre, tiene en ella misma esta verdad de la negatividad pura del ser para sí, ya que ha experimentado en ella esta esencia” (p. 134). Aquí se explica la forma en que el siervo se configura como un objeto del sujeto, que es el señor. La esencia del siervo reside, por tanto, en la dependencia

del señor, tal y como se ha visto. Lo que implica esta idea es que la esencia del siervo se ha configurado como una negación de su propio ser, una negación de sí como sujeto, siendo la *negatividad pura del ser para sí*, el objeto del sujeto. La pérdida de esencia que supone la negación del ser del siervo llevada a cabo por el señor da lugar a un miedo profundo que abarca *su esencia toda*. En otras palabras, la negación absoluta ha provocado que el siervo haya sentido “el temor de la muerte, del señor absoluto” (p. 134).

El haber sentido una experiencia en la que todo su ser estaba en peligro, hace que ya no considere que nada más pueda condicionarlo. Aun siendo siervo, objeto del señor, su vida ha estado en peligro, y nadie puede morir por él, por lo que la posibilidad de morir le ha sido propia y, por consiguiente, la posibilidad de vivir también. Y, si bien, como dice Hegel, el sentimiento de muerte puede causar esa “disolución [de forma] universal” (p. 134), al servir, al trabajar, se consume, y en el proceso, al ir disolviéndose por su propio servir, poniéndose en peligro, llega a cancelar el apegamiento a su existencia natural, es decir, a su propia vida. Sin embargo, aunque “el temor al señor es el comienzo de la sabiduría” (p. 134), no ha dado lugar en el siervo el reconocimiento de su propio ser, de su propia libertad, sino que ha reconocido el ser del señor. En otras palabras, ha autoconocido su posición de siervo frente al amo, ha conocido que hay una ausencia de ser que lo asusta profundamente, y eso es, en definitiva, conocer que existe la ausencia de su ser, frente al ser del señor, que, en efecto, es. Será el principio, el fundamento del proceso para alcanzar su ser. El siguiente paso tiene relación con lo anteriormente explicado al respecto de la inesencialidad del siervo al verse situado entre la autonomía del señor y la autonomía de la cosa. Sin embargo, al señor, cuyo “deseo se ha reservado el puro negar del objeto [...] le falta el lado objetual o la persistencia” (p. 135). Dicho de otro modo, el señor, al no trabajar y, por tanto, al no estar en contacto mediado con el objeto, no puede cambiarlo, no puede transformarlo, y, en extensión, al no trabajar, tampoco construye ninguna realidad nueva, solo coge lo dado, al modo de un animal no humano, como se vio anteriormente. Por ello dice Hegel que el señor está falto de persistencia, pues no deja la huella, no construye ni cambia la realidad natural al no trabajar. El trabajo, por tanto, es “deseo inhibido, retiene ese desaparecer o, dicho en otros términos, el trabajo forma y cultiva” (p. 135), da forma, cultiva al objeto, al medio, a la realidad, lo que implica que permanezca. Así, el amo, en tanto que entre el objeto y él ha interpuesto al siervo, no es autónomo, no es en sí, y ahí es donde al señor se le escapa el mundo. La acción de trabajar permite al siervo salir al mundo, pues es a través del trabajo que permanece en él, transformándolo, dándole forma; “es el puro ser para sí de la

conciencia” (p. 135). Por lo tanto, dice Hegel, la conciencia del que trabaja, del siervo, “llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo en cuanto a intuición de sí misma” (p. 135); el siervo se da cuenta de que es el agente transformador, creador, cultivador, formador. De esta forma, el siervo se reencuentra a sí mismo, “llega a ser sentido propio” (p. 135) y es a través del trabajar, en el que “sólo parecía ser sentido extraño” (p. 135), como se ha producido el reencuentro con su conciencia, su autoconciencia. En definitiva, para llegar a este estado del siervo autoconsciente, han sido necesarios dos condiciones: “el temor” y “la disciplina del servicio y la obediencia” (p. 136). Sin ambos momentos, solo tiene lugar “una libertad que aún permanece estancada dentro de la servidumbre” (p. 136).

La libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada

Así pues, la dialéctica entre el amo y el esclavo, la lucha a muerte entre ambas autoconciencias, “acaba con esa neta e irónica inversión” (Kaufmann, 1968, p. 203), sin embargo, la transformación que ha de experimentar el esclavo para superar el terror a la muerte, su miedo directo al amo, no es solo larga, sino también dolorosa. “En primer término, el esclavo que, por su trabajo, se ha elevado a la idea abstracta de su libertad no llega a realizarla porque no se atreve aún a obrar con vistas a esa realización, es decir, luchar contra el amo y arriesgar su vida en una lucha por la libertad” (Kojève, 1982, p. 131). De este modo, mientras perdure en él esa cobardía basada en su incapacidad de hacer real lo que se ha presentado como verdadero en la idea, “el esclavo imagina una serie de ideologías⁶, por las cuales busca justificarse y justificar su servidumbre, conciliar el ideal de la libertad con el hecho de la esclavitud” (p. 131). Según la forma de su autoconciencia, se pueden distinguir tres tipos de esclavos diferentes o tres estados: el esclavo estoico, el esclavo escéptico y el esclavo desdichado.

A través de la ideología del estoicismo, el esclavo se autoconviene de que para ser libre es suficiente con pensarse libre; es decir, le vale con lo que ya tiene: *la idea abstracta de la libertad*. Efectivamente, está atado a las cadenas, la servidumbre es la condición real de su existencia, sin embargo, le basta la idea, se iguala al señor a través del pensamiento. Hegel afirma que “su principio es que la conciencia es esencia pensante, y que algo sólo tiene esencialidad para ella, o es verdadero y bueno para ella, en cuanto

⁶ Kojève se refiere con ideologías a lo que Hegel presenta como *figuras de libertad de la autoconciencia*.

la conciencia se comporte hacia ello como esencia pensante” (Hegel, 2010, p. 275). Esto es lo que ha permitido que dos personajes históricos, Marco Aurelio y Epicteto, uno emperador romano y otro un siervo, hayan sido los dos estoicos. En el estoicismo “las condiciones reales de la existencia no tendrían ninguna importancia: poco importa que se sea emperador romano o esclavo, rico o pobre, enfermo o sano; basta tener la idea de la libertad” (Kojève, 1982, p. 131). Ahora bien, en tanto que el ser del hombre es la acción y en tanto que con el estoicismo el esclavo “se recoge en la esencialidad simple del pensamiento” (Hegel, 2010, p. 275), reduciendo la idea de libertad a *la libertad de pensamiento*, al mero discurso, la cosa acaba resultando insatisfactoria. La exigencia de esta solución está en que el hombre se ve obligado a quedarse inactivo ante la existencia. En tanto que su libertad está solo en su pensamiento, la única posibilidad real que tiene de moverse es a través del discurso: en realidad el esclavo estoico puede hablar todo lo que quiera, de hecho habla, pero no puede salirse del discurso; está atrapado en él, allí mismo se ahoga. Si intenta actuar en el mundo enseguida advierte que no puede: las cadenas lo limitan. Como consecuencia de esto, según Hegel, el esclavo estoico se acaba aburriendo y sale en busca de otra cosa: “de ahí que las palabras [...] en las que él quería detenerse [...] muy pronto empezaron a resultar aburridas” (p. 139).

Como el esclavo no se atreve todavía a enfrentarse al amo, como no es capaz de realizar su libertad, pero, al mismo tiempo, pretende evitar el aburrimiento del discurso, se refugia en el escepticismo. “El esclavo no se atreve aún a hacerlo. Y empujado a la acción por el aburrimiento, se contenta con activar de algún modo su pensamiento; lo hace a éste negador de lo dado” (Kojève, 1982, p. 132). Desde este nivel superior, el estoicismo, como primer momento superado, resulta imperfecto e inconcluso: “niega la realidad de cosas tan aparentemente reales y consistentes como ser un esclavo o estar entre grilletes, pero no continúa hasta decir que todo es irreal. El escepticismo es serio con respecto a lo que el estoicismo meramente dice: el escéptico duda de que haya realmente grilletes y tronos; y de este modo se logran la perfecta imperturbabilidad y la paz mental” (Kaufmann, 1968, p. 204). En el estoicismo el esclavo reconoce al amo, él realmente cree que existe, sabe que hay un-otro distinto que él, que le ha puesto las cadenas y que lo ha sometido a su voluntad. Es cierto que su forma de mantener la libertad abstracta a la que ha llegado es disuadiéndose de que el pensamiento es toda la libertad, pero reconoce que existe el amo. Esto desaparece cuando la conciencia del esclavo se vuelve escéptica: en el escepticismo el esclavo niega la existencia de las cadenas, el amo se disuelve, el esclavo cree que solo existe él. Ahora bien, esta solución a la condición de

servidumbre es demasiado frágil, no permanece. No lo hace “porque en realidad se contradice con su propia existencia: ¿cómo y por qué vivir cuando se niega el valor del ser del mundo y de los otros hombres?” (Kojève, 1982, p. 132); por eso dice Hegel que la relación entre los actos y las palabras del escéptico es esencialmente de contradicción: su forma de actuar evidencia la ausencia de seriedad real en su duda.

Finalmente, cuando al escepticismo “se lo obliga a ser serio surge una nueva forma de autoconciencia: la conciencia desgraciada⁷” (Kaufmann, 1968, p. 206). El esclavo desdichado ya no va a decir ni que supera las cadenas con el pensamiento ni que dichas cadenas no existen; en esta última forma de su autoconciencia asume la contradicción. Sin embargo, sigue sin querer enfrentarse al amo. Por tanto, atrapado por la contradicción del escepticismo, que también es la del estoicismo, así como por su terror a la muerte, solo le queda una vía: “el esclavo ahora no niega el carácter contradictorio de su existencia, pero trata de justificarla diciendo que es necesario, inevitable, que toda existencia implica una contradicción” (Kojève, 1982, p. 133). Como en las otras dos, en esta tampoco hay necesidad de enfrentarse al amo, es decir, de resolver la esclavitud. Sin embargo, en el estoicismo y en el escepticismo la libertad era irrealizable, mientras que aquí sí que se puede realizar. El esclavo desdichado no maneja un concepto abstracto de libertad. En él *la libertad es real*, sin embargo, la sitúa en un *más allá*. Se inventa un mundo diferente del mundo real, de las condiciones reales de existencia, de su ser terreno, y pone allí la libertad; con esto consigue que la lucha contra el amo en la realidad se vuelva superflua, la convierte en algo carente de sentido, en una pretensión vana y absurda. En el mundo divino está Dios, y allí todos, amos y esclavos terrenales, son iguales, es decir, esclavos de Dios. El esclavo “obtiene —en y por Dios— la *igualdad* con el amo: la desigualdad no es sino un espejismo como todo este mundo sensible donde reinan la servidumbre y el despotismo” (p. 133).

Ahora bien, con la construcción de un nuevo mundo parece quedar escondida la causa de la servidumbre. No otra cosa sino el miedo a perder su vida, el terror a enfrentarse directamente al amo, es lo que constituye la condición de servidumbre, lo que hace realmente al hombre esclavo, de modo que no dejará atrás las condiciones serviles de su existencia hasta que no se halle en disposición de querer poner en riesgo su vida. De modo que la última persuasión del esclavo sigue siendo *ideológica* en tanto que pretende alejarlo de la problemática real de su liberación. Por eso Kojève afirma que pese

⁷ Hegel vincula la conciencia desdichada al hombre cristiano, así también sus comentaristas.

a que a Hegel esta forma de la autoconciencia le resulta genial, sin embargo, también “agrega que todo esto es demasiado bueno, demasiado simple, demasiado fácil para ser verdad” (p. 133). Detrás de esa simplicidad se descubren profundas consecuencias para la existencia humana: con su última forma de la conciencia, el esclavo consigue librarse de su amo real, del señor humano, pero paga con ello el precio de quedar sujeto a una nueva servidumbre, esta vez la que va a ejercer sobre él el amo trascendente, el Dios absoluto: “el cristiano no se libera entonces del amo humano sino para esclavizarse al amo divino. Se libera, por lo menos en idea, del amo humano. Pero no teniendo ya amo, no deja de ser esclavo. Es esclavo sin amo, es esclavo en sí mismo, es la esencia pura⁸ de la esclavitud” (p. 133). El esclavo logra así ser idéntico a su amo, a su otro igual en tanto que hombre, pero para anular toda diferencia, para suprimir la servidumbre relativa, hace emerger la figura de un *amo absoluto*, conquista la libertad a través de la servidumbre absoluta (amo y esclavo son lo mismo). Pese a ello, dicha libertad sigue careciendo de contenido efectivo: “sigue siendo por tanto servidor, servidor de un amo en la gloria y para el placer del cual trabaja. Y ese nuevo amo es tal que el nuevo esclavo cristiano es más esclavo que el esclavo pagano” (p. 133). Desde aquí se despliega la fatalidad que ha de asumir la modernidad: el poder escapado de sus manos, como “una magnitud objetiva, autónoma” (Schmitt, 2010, p. 49).

⁸ Es lo mismo que la «explotación abierta» a la que se refiere Marx en el *Manifiesto*.

NEXO:
**«EL TRABAJO ES TIEMPO»: ALGUNAS CONSIDERACIONES ENTRE
HEGEL Y BYUNG-CHUL HAN**

Esta última forma de autoconciencia del esclavo traba perfectamente con un texto de Byung-Chul Han. Nos referimos al comentario de la dialéctica del amo y el esclavo que introduce en su libro *El aroma del tiempo: un ensayo sobre el arte de demorarse* (2015). La interpretación concreta de Byung-Chul Han, que toma como referencia principal el concepto de tiempo, nos sirve para conectar a Hegel con el objeto general hacia el que se va a proyectar la siguiente parte de nuestra investigación.

Lo primero relevante que señala Byung-Chul Han para nosotros es que la industrialización, entendida como laboriosidad o actividad, esto es, como trabajo, no puede ser entendida en términos solo de maquinización del mundo. El proceso de industrialización está relacionado estrechamente con la disciplinización del hombre. Cuando el hombre instala máquinas, “no solo instala máquinas, sino también dispositivos que intentan optimizar los comportamientos humanos, incluso corporales, a nivel temporal y económico-laboral” (Byung-Chul Han, 2015, p. 131). Dos testimonios clásicos nos alertan del surgimiento del orden de la velocidad con la emergencia del capitalismo. En 1768 aparece un tratado de Philipp Peter Guden titulado *La policía de la industria o tratado para animar los medios y la laboriosidad de los ciudadanos*⁹. Se trata de la primera guía del aumento de la velocidad. Pocos años más tarde, en 1825, Goethe le escribe una carta a un amigo quejándose del reciente surgimiento de lo que él llamo el velociferino: “Ahora todo es ultra, todo trasciende sin cesar, tanto en el ámbito del pensar como en el del actuar. Ya nadie conoce, nadie comprende el elemento en que flota y actúa, nadie entiende la materia que trabaja [...] Los jóvenes son excitados de manera demasiado

⁹ Este testimonio lo presenta el propio Byung-Chul Han en la obra citada arriba.

prematura y arrastrados por los torbellinos de la época. El mundo admira y aspira a la riqueza y a la velocidad. Los ferrocarriles, los vapores y todas las facilidades posibles para la comunicación son lo que busca el mundo [...]” (Löwith, 1998, p. 344).

Con el proceso de maquinización acontece una transformación del propio tiempo humano: “la industrialización como maquinación acerca el tiempo humano al tiempo de las máquinas. El dispositivo industrial es un imperativo económico-temporal, que forma al hombre de acuerdo al ritmo de las máquinas. Iguala la vida humana al proceso de trabajo y al funcionamiento de las máquinas” (Byung-Chul Han, 2015, p. 131). El trabajo se absolutiza en el tiempo, invade la vida humana apartando de la posibilidad cualquier momento de *contemplación* e igualando el ser del hombre al estar en la *actividad*, en el trabajo. Todo el tiempo es tiempo de trabajo, este absorbe todos los momentos hacia sí; el descanso y el ocio se vuelven momentos del trabajo, hechos subordinados al proceso total. Por eso afirma Byung-Chul Han que “la llamada sociedad del tiempo libre y del consumo no comporta, en relación al trabajo, ningún cambio sustancial. No es ajena al imperativo del trabajo. El impulso ya no procede de las necesidades de la vida, sino del propio trabajo” (p. 132). Se repite aquí la lógica con la que opera el esclavo desdichado en la *dialéctica*; en aquel caso, el hombre se desprende de su esclavitud remitiéndose a un amo absoluto, al Dios divino. En este caso, “la sociedad del trabajo es una sociedad en la que el trabajo en sí está separado de las necesidades de la vida, se ha independizado y se ha convertido en un fin en sí mismo absoluto. El trabajo se totaliza de tal modo que, más allá del tiempo laboral, solo queda matar el tiempo” (p. 133). Nos encontramos nuevamente ante lo que más arriba ha sido definido como *la esencia pura de la esclavitud*. En el *comienzo* el impulso del trabajo era el hecho de tener que cubrir las propias necesidades. Sin embargo, con la abstracción del trabajo (tal como ha sido definida a partir de Hegel) el impulso a trabajar ya no surge de una necesidad exterior; el propio trabajo es capaz de auto-impulsarse, ya no requiere ayuda externa sino que él solo consigue atraer al hombre hacia sí. Con el trabajo el hombre se libera de las cadenas de las necesidades de la vida, logra imponerse a la naturaleza inmediata, sin embargo, tras liberarse de la naturaleza, el hombre cae en las cadenas del propio trabajo. El hombre se vuelve esclavo de dicho proceso.

Matar el tiempo, por tanto, es la *temporalidad particular* de la sociedad del consumo y del tiempo libre. Desde Hegel, se podría decir que la sociedad moderna se halla retenida en la primera categoría de la historia, en la categoría de la *variación*. El tiempo de la sociedad, la historia humana, se consume en la experiencia de la *incesante*

sucesión de las cosas: “cuanto puede introducirse en el ánimo del hombre e interesarlo, todo sentimiento del bien, de lo bello, de lo grande, se ve solicitado y promovido” (Hegel, 1974, p. 47). El fin de crecimiento propio del capitalismo demanda para su realización el imperativo de la brevedad, de modo que se pretende constantemente acelerar el tiempo, producir y consumir las cosas “en un lapso de tiempo cada vez más corto” (Byung-Chul Han, 2015, p. 133). Existe una marcada *presión del consumo* de modo que, lejos de sentirse oprimida por la caducidad, la sociedad moderna parece reclamar la desaparición y reocupación del puesto; pero con ello no devora las cosas, la velocidad disuelve al sujeto moderno de tal forma que este pasa a nutrirse ya no de las cosas, sino de *la variación misma*, del consumo; consigue mantener su existencia a partir de esa abstracción. Ya no existe el pensamiento negativo de la variación al que se refiere Hegel; la variación *no* provoca nuestro pesar, de hecho, ocurre justamente lo contrario: a la sociedad moderna la nostalgia le empieza a resultar dañina. Por eso Byung-Chul Han afirma que “la economía basada en el consumo sucumbiría si de pronto la gente empezara a embellecer las cosas, a protegerlas frente a la caducidad, a ayudarlas a lograr duración” (p. 133); hay un plan racional detrás de *la libertad en el uso de las formas*. Como ya lo hemos visto antes, Hegel lo vio claramente: “estas cosas, corte del vestido, tipo de amueblamiento, no son constantes, su cambio es esencial y racional, mucho más racional que quedarse en una moda” (Hegel, 1974, p. 198). La racionalización capitalista de la moda reduce la belleza a la búsqueda de la excitación, de modo que el cambio rápido, la aceleración en sí misma, no tiene nada de irracional. La pérdida de la demora es un proceso intencional realizado en la sociedad del consumo. Con su emergencia la duración ha sido suprimida, y lo ha sido gracias a su concepción particular del trabajo: “el tiempo del trabajo, el tiempo como trabajo, no tiene duración. Consume el tiempo produciendo” (Byung-Chul Han, 2015, p. 134).

Dentro de este contexto de análisis económico o, dicho de otra forma, desde la perspectiva del poder, Byung-Chul Han sostiene su gran tesis sobre Hegel: “la totalización del trabajo se puede describir como una consecuencia de la dialéctica del amo y el esclavo” (p. 135), si bien, como él mismo advierte, “habría que explicarla desde una óptica muy distinta a la hegeliana” (p. 135).

Como ya hemos visto, la dialéctica de Hegel expresa la lucha a muerte entre dos seres autoconscientes (primer momento) hasta que uno de los dos logra imponerse sobre el otro, siendo así que, el vencido, queda sujeto a aquel como esclavo suyo, es decir, que el amo pasa a disponer de su vida, el siervo trabaja para él (segundo momento). La clave

de este sometimiento está en el miedo a la muerte que experimenta una de las dos autoconciencias. El esclavo “se aferra a la vida con furor, mientras que el amo ansía algo más que la mera vida. Aspira al poder y la libertad” (p. 136). Para lograr ambas cosas totaliza su ser entero en tanto que niega también por completo al otro. Por tanto, lo que constituye el poder y la libertad del amo es su *sí mismo* puesto, o prolongado, en el esclavo. La libertad del amo queda sujeta enteramente a la condición de servidumbre del esclavo. Entretanto, el esclavo, como es el único sujeto sometido al trabajo, obtiene la posibilidad de formar su propio ser en tanto que produce el mundo de las cosas: “de este modo se perpetúa en las cosas” (p. 136). En dicha apropiación el esclavo primero encuentra resistencia, pero finalmente obtiene del proceso también una representación del poder y la libertad. “El trabajo le da «forma». Es el *medium* para la configuración de su conciencia. Le hace libre” (p. 136) (tercer momento). Amparado en esta interpretación, Byung-Chul Han señala un “punto débil fundamental” (p. 137) de *la dialéctica* hegeliana: ésta inclina la visión únicamente hacia la cuestión del poder y la subjetividad, dejando con ello de lado “un aspecto muy importante del trabajo” (p. 137).

La premisa según la cual “el trabajo *forma y cultiva*” (Hegel, 2010, p. 135) es un principio fundamental de la filosofía hegeliana. Si trabajando el hombre forma su existencia entera, entonces a partir de dicha creación u ocupación también crea la historia. Si bien es cierto que el esclavo lo es en tanto que se ocupa del trabajo, finalmente solo puede liberarse a través de él. Dicho concepto expresa un doble sentido: el trabajador no solo transforma el mundo de las cosas, no solo adapta la naturaleza para él; el proceso de mediación que lleva a cabo se extiende a su propio ser, transforma el mundo y en ese transformar él mismo queda transformado. Por eso gracias al trabajo el esclavo puede dejar de ser lo que es, es decir, esclavo; puede transfigurar su temor en un ímpetu liberador. Según, Byung-Chul Han, también Kojève, a quien ya hemos traído aquí a colación anteriormente, entiende el trabajo de manera similar: “«la educación creadora del hombre a través del trabajo (la formación) crea la historia, es decir, el tiempo humano. El trabajo es tiempo»” (Byung-Chul Han, 2015, p. 138), añadiendo y repitiendo que “no hay un tiempo que no sea trabajo. El trabajo es tiempo” (p. 138). Esto quiere decir que el trabajo no puede hallar su modo de ser fuera del tiempo, “existe necesariamente en el tiempo: necesita del tiempo” (Kojève, 1982, p. 131). A partir de esta premisa podemos resolver el significado de la sociedad del trabajo. La totalización del trabajo hace desaparecer la oposición entre amo y esclavo en tanto que dicho proceso logra convertir a ambas autoconciencias en personas trabajadoras. En una sociedad en “la que todos

trabajan y solo trabajan [...] el esclavo se libera del dominio del amo, pero paga un precio: convertirse en un esclavo del trabajo” (Byung-Chul Han, 2015, p. 140). El trabajo, como un amo absoluto o Dios divino, se lo lleva todo por delante, anula las viejas relaciones, suprime el nexo asimétrico entre el antiguo amo y el esclavo. Su legislación poderosa hace que todos los hombres sean sus esclavos y que todo cuanto ocurra en el mundo sea en el fondo solo una forma o un momento del trabajo: relajación, desconexión, ocio, consumo, todo queda inclinado hacia su peso. Que todo tenga que ser trabajo significa que “no hay ningún tiempo que no sea trabajo. El dispositivo del trabajo hace que *el propio tiempo trabaje*” (p. 140). En la segunda parte veremos de qué forma el trabajo ha logrado someter al tiempo, e intentaremos mostrar que “el trabajo *no* hace libre: que el dispositivo del trabajo crea una nueva servidumbre” (p. 140).

En ese hecho fundamental reside la debilidad a la que antes se refería Byung-Chul Han. El lugar central del trabajo en la filosofía de Hegel conlleva a su glorificación. La conclusión de la *dialéctica* es que el esclavo se hace libre gracias a la superación del amo. Sin embargo, “la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo como dialéctica de la libertad no da lugar a una sociedad libre al quedar la conciencia dominada por el dispositivo del trabajo” (p. 140). No basta con que la autoconciencia sometida a la condición de servidumbre acabe por imponerse, a través del trabajo, a la autoconciencia autónoma. “Hegel no pensó hasta el final la historia [...] La conciencia solo es completamente libre cuando también está liberada del imperativo del trabajo” (p. 140, 141). Por tanto, para que la historia acabe por completarse, para que el esclavo realice su idea abstracta de la libertad, debe superar al propio trabajo. “La oposición entre amo y esclavo no puede superarse haciendo que todos se conviertan en esclavo del trabajo. Solo será posible cuando el esclavo se transforme en un hombre libre” (p. 141).

SEGUNDA PARTE:

UNA REVISIÓN DE LA DIMENSIÓN DEL TIEMPO EN SENNETT¹⁰

Lo que nos proponemos comprender en esta parte es, por tanto, la afirmación de Byung-Chul Han sobre la subordinación del tiempo al trabajo. Nos preguntamos cómo hace el trabajo, como «dispositivo»¹¹, para que *el propio tiempo trabaje*. En la actualidad el tiempo trabaja para el trabajo, está sometido a él, es su siervo. Hay que preguntarse por esta dialéctica también, por la lógica de esta nueva dominación que se le escapa al hombre. Tomamos como punto de referencia los pasajes más relevantes para un análisis de la forma y consecuencias de la dimensión del tiempo dentro de la obra capital del sociólogo Richard Sennett: *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* (2017). Esa nueva servidumbre que ha creado el trabajo, como *amo absoluto*, se ha materializado a través del cambio del viejo capitalismo al nuevo capitalismo, con el paso del lema «a largo plazo» al lema de «nada a largo plazo», de la rutina a la flexibilidad, del horario rígido al horario flexible. En este contexto, el horario flexible es lo que permite llevar a cabo la totalización del trabajo, es decir, es lo que permite que ningún momento no sea trabajo. El horario flexible es la absolutización

¹⁰ Como hemos dicho en la INTRODUCCIÓN, nuestro interés se concentra en el trabajador de hoy. Sennett nos permite ir hacia dentro del concepto de trabajo de Hegel desde el trabajador de hoy. Este es el sentido concreto de «influencia» que aparece en el título del TFM. Por otra parte, hemos elegido a Sennett para acercarnos a la influencia que hayan podido tener las ideas de Hegel sobre el problema del trabajo en el pensamiento posterior no atendiendo tanto a la conexión directa que pueda haber entre ambos autores, sino más bien a la capacidad del segundo para plantear un marco de investigación bastante amplio en el que quedan incluidas las ideas y los pensadores más importantes desde que Hegel planteara el trabajo como un problema específico y capital. Además, la presencia de ambos conjuga la determinación a priori con la que comenzamos el Máster y el descubrimiento de un nuevo tema dentro del marco de seminarios específicos.

¹¹ El trabajo como dispositivo es la forma en la que Byung-Chul Han concibe la realidad del trabajo como un poder superior que se relaciona con el hombre. Nosotros reforzamos esa referencia interpretando el trabajo a partir de la definición de poder de C. Schmitt. El trabajo es un poder originado por el hombre que se ha convertido en *una magnitud objetiva, autónoma respecto de ellos también. La realidad del «trabajo» va más allá de la realidad del hombre. «El trabajo» es una realidad autónoma respecto de todos, incluso del poderoso, y que lo lleva a su dialéctica* (las adaptaciones son de su obra *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*).

del trabajo. Gracias a esa forma temporal el trabajador ya no tiene que acudir a su puesto de trabajo; trabaja desde casa, literalmente no tiene un horario que cumplir, no tiene jornada laboral. En apariencia formal ningún momento del día es trabajo, sin embargo, eso mismo significa que todo el tiempo es tiempo de trabajo.

Sennett se refiere específicamente al cambio de organización del tiempo que tuvo lugar con el paso del viejo capitalismo al nuevo capitalismo. Más o menos, se suele establecer dicho momento justo con el paso del keynesianismo a la economía de Hayek, durante el período en el que Roland Reagan y Margaret Thatcher (1979-1981) llegaron al poder en Estados Unidos y Reino Unido. La transición afectó a dos generaciones de trabajadores. El modelo anterior («renano») se caracterizaba por su naturaleza relativamente estable. Por un lado, el Estado tenía cierta capacidad para proteger prestaciones sociales básicas como la salud, la educación o las pensiones. Paralelamente, los sindicatos y las empresas compartían el poder de manera equilibrada, lo que repercutía directamente en la seguridad de los trabajadores. El nuevo modelo («angloamericano»), que ordena nuestras sociedades actuales, se basa en la destrucción de la red de protección tejida por los sindicatos y el Estado. El auge del poder económico ha hecho claudicar tanto a los sindicatos como al Estado y como consecuencia de esa subordinación tanto el ciudadano como el trabajador se han visto forzados desde entonces a resistir el mundo desde la más absoluta incertidumbre¹². Mientras que la pasada generación de trabajadores gozó de una carrera profesional, en el sentido de que pudo disponer de un trabajo o profesión para toda la vida, el nuevo trabajador ve fragmentada su *carrera*: en él los diferentes trabajos y profesiones se suceden uno tras otro. “Hoy, un joven americano con al menos dos años de universidad puede esperar cambiar de trabajo al menos once veces en el curso de vida laboral, y cambiar su base de cualificaciones al menos tres veces durante los cuarenta años de trabajo” (Sennett, 2017, p. 20).

Capítulo 1. Análisis de la «lógica» temporal de dominación

Según Sennett, el aparato de trabajo está constituido por tres categorías básicas *a) Reinención discontinua de las instituciones, b) Especialización flexible y c)*

¹² En su obra titulada *Breve historia del Neoliberalismo* (2015), David Harvey sostiene que tras el fracaso de los modelos keynesianos en los países más desarrollados el neoliberalismo se instaura como la nueva forma económica capaz de mantener el poder de las clases dominantes que se enriquecían bajo la atmósfera del viejo modelo. El cambio es un mecanismo político.

Concentración sin centralización. Cada una de las categorías representa un modo de ser de la economía del nuevo capitalismo. La primera describe el hecho conocido como «reinención» (o *reengineering*) de las empresas; en esencia, consiste en una reducción de plantilla. Gracias a un programa específico (SIMS) los directivos dividen el «sistema trabajo» propio en parcelas bien definidas. A partir del análisis pormenorizado se puede determinar qué objetos del proceso, esto es, qué trabajadores particulares, están repitiendo tareas o haciendo trabajo innecesario y de esa manera poder sacarlos del sistema impidiendo su resistencia a la eficiencia; a esto los economistas (Michael Hammer y James Champy¹³) lo llaman “hacer más con menos” (Sennett, 2017, p. 50). Sin embargo, otros estudios prueban que las reinenciones generalmente suelen fracasar: cuando se produce una reducción, los no afectados, como masa general de trabajo, se resienten en su ánimo; en todos se impone el sentimiento de miedo ante otra reducción antes que la satisfacción por seguir siendo competitivos. Esto desvela entonces que la «destrucción creativa»¹⁴ de las instituciones o empresas no tienen como objetivo la productividad. El motivo apunta hacia otro lado: “como sabemos demasiado bien, el valor en Bolsa de las instituciones en curso de reorganización suele subir, como si cualquier cambio fuera mejor que seguir igual que antes” (p. 52). Desde el fin de la productividad la desorganización es un movimiento irracional, pero desde la monetización resulta beneficioso. De ahí que “algunas empresas perfectamente viables sean destruidas o abandonadas, y muchos empleados capaces queden a la deriva y no se vean recompensados, simplemente porque la organización debe demostrarle al mercado que es capaz de cambiar” (p. 52).

Otro hecho del nuevo capitalismo tiene que ver con la inestabilidad de la demanda del consumo. La promoción del cambio en las formas está conectada necesariamente con la *especialización flexible*, es decir, la consecución, a través de la alta tecnología, de capacidad para “conseguir productos más variados cada vez más rápido” (p. 52). Como nueva forma de producción, la especialización flexible se opone completamente al

¹³ Son referencias del propio Sennett.

¹⁴ Este es el mismo sentido que tiene para Schumpeter. Dicho economista subraya, al acuñar definitivamente el término, que se trata de la verdadera esencia del capitalismo: “La apertura de nuevos mercados, extranjeros o nacionales, y el desarrollo de la organización de la producción, desde el taller de artesanía y la manufactura hasta los *concerns*, tales como los del acero de los Estados Unidos (U. S. Steel), ilustran el mismo proceso de mutación industrial —si se me permite usar esta expresión biológica— que revoluciona incesantemente la estructura económica *desde dentro*, destruyendo ininterrumpidamente lo antiguo y creando continuamente elementos nuevos. Este proceso de *destrucción creadora* constituye el dato de hecho esencial del capitalismo. En ella consiste en definitiva el capitalismo y toda empresa capitalista tiene que amoldarse a ella para vivir” (Schumpeter, 1996, p. 120, 121).

fordismo. La rigidez de la producción desaparece por completo; las empresas están preparadas para producir una gran cantidad de productos o para ofrecer diferentes servicios. Cooperan entre ellas para cubrir todo el espectro de consumo a partir de abanicos de posibilidades más o menos definidos y siempre consecutivos (esto es lo que, según Sennett, demuestran Michael Piore y Charles Sabel en su obra *La segunda ruptura industrial*¹⁵). La antelación maquinada por las instituciones no hace sino confirmar la racionalidad que plantea Hegel en el uso de las formas. “El ingrediente más sabroso de este nuevo proceso productivo es la disposición a dejar que las demandas cambiantes del mundo exterior determinen la estructura interna de las instituciones” (Sennett, 2017, p. 53) justamente porque ese dejar es, en realidad, un *dejar caer* cuando ya ha sido puesta la red.

Por último, la tercera característica del régimen económico actual se basa en el hecho de que realiza una *concentración sin centralización*. Para resolver el oxímoron fácilmente, Sennett se vale del ejemplo de los ordenadores portátiles, estos “son un *collage* de piezas y montajes parciales fabricados en distintas partes del mundo, la marca representa, a lo sumo, el armazón del conjunto” (p. 57); esto significa que no llega a producir el objeto, sino que diversifica el proceso en empresas subordinadas y, sin embargo, sigue teniendo el poder en tanto que firma el resultado. De este modo, “la marca es un signo vacío” (p. 57), la empresa que firma el producto permanece abstractamente en el proceso. Esta descentralización del poder, sin perder el poder mismo como objeto, no es más que otra estructura que toman las modernas instituciones para afrontar la moda y el cambio. Al volverse más flexibles las relaciones, las empresas resultan más fácilmente mudables; cualquier dirección y equipo de trabajo puede ser transportado rápidamente y vuelto a poner en funcionamiento.

Estos tres elementos son *las categorías en que la faz del trabajo se presenta* ante nosotros. Como amo necesita un esclavo a su medida, necesita verse proyectado en él (Hegel). Este es el papel exacto que tiene el «horario flexible». Por eso Sennett afirma que “una manera de comprender la manera como encajan los tres elementos del régimen la encontramos en la organización del tiempo en el lugar de trabajo. Actualmente, las organizaciones flexibles están experimentando una organización distinta de la jornada laboral, el llamado «horario flexible»” (p. 58). Las implicaciones del horario flexible van mucho más allá de las que pueda tener en la jornada de trabajo. El horario flexible expresa

¹⁵ Piore, M. y Sabel, F. (1990). *La segunda ruptura industrial*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

una determinada concepción del tiempo humano, de la historia. Nos hemos liberado de la pesada cadena de la rutina; liberamos al tiempo de su *jaula de hierro*¹⁶. En el viejo sistema, el trabajador, retenido dentro del propio tiempo, se convertía en un burócrata, racionalizaba su vida ordenando el tiempo; construía un orden más o menos significativo dentro de su propia esclavitud.

Pero como en el estoicismo, el hombre-trabajador se aburrió de la rutina; se debían superar los males de la rutina (del fordismo como su encarnación mundana). La sociedad del trabajo niega entonces lo dado, niega que haya tiempo; la modernidad se convierte propiamente en una negación del tiempo; desorganiza el tiempo en un acto de escepticismo. El nuevo trabajador “se burla de los «esclavo del tiempo» y demás personas prisioneras en la armadura de la burocracia, y cree que hay que estar abierto al cambio y asumir riesgos” (Sennett, 2017, p. 16). En la *sociedad a corto plazo* la experiencia de la vida adulta consiste en una experiencia vital que va a la deriva en el tiempo. Los trabajadores fluctúan de un lugar a otro forzados por las cambiantes condiciones laborales; cambian frecuentemente de puestos de trabajo y con ello también de vida, de vecinos y amistades. En este sentido, el hombre moderno es un trabajador liberado, pero su liberación es un *ir* a la deriva que esconde una potencial incapacidad para el movimiento real. En realidad, como dice Sennett, todo esto “parece ser una liberación de los horarios, una auténtica victoria de la organización moderna sobre la rutina de toda la vida. Sin embargo, la realidad del horario flexible es bien distinta” (p. 59). Aunque se produce una liberación, tan solo lo es en apariencia: “el horario flexible, pese a que en apariencia promete mayor libertad de la que gozaba un obrero uncido al carro de la rutina de la fábrica de Smith, se entretreje, en cambio, en un nuevo entramado de controles” (p. 59).

El primer nuevo control reside en la evidencia de que *el horario flexible es un privilegio, no un derecho*. Según apunta Sennett, al menos en Estados Unidos, el horario flexible solo resulta accesible a la clase media blanca; los negros, los pobres y los migrantes asumen todavía los horarios más molestos. Por tanto, “si el horario flexible ha

¹⁶ La expresión de Max Weber comprime perfectamente la esencia del viejo sistema: “Digamos, en resumen, que lo esencial para nosotros es la doctrina del «estado religioso de gracia», condenado como todo lo creado, y cuya posesión no podía alcanzarse por medios mágico-sacramentales, ni por el descargo de la confesión ni por cualquier otro acto de piedad, sino tan solo por la comprobación en un cambio de vida, clara e inequívocamente diferenciada de la conducta del «hombre natural»; seguía de ahí para el individuo el impulso a controlar metódicamente en la conducta su estado de gracia, y por tanto, a ascetizar su comportamiento en la vida” (Weber, 1985, p. 206). Se trataba, ante todo, de una racionalización de la vida a través de la acumulación de tiempo expresado en dinero.

de considerarse una recompensa, también coloca al empleado bajo el estricto control de la institución” (p. 60). Las instituciones utilizan el horario flexible como un señuelo, como un ardid, lo presentan como alcanzable solo para los empleados más aplicados a su beneficio, dándose la paradoja de que para obtener un horario flexible el trabajador debe entregarse más que nunca a su empresa, esto es, trabajando más, dedicándole más tiempo.

El segundo control que surge es el de la «lógica métrica» a través de la pantalla. Según demostró Daniel Bell en su obra *Work and Its Discontents*¹⁷, a partir de un análisis del proceso de trabajo en la fábrica de la General Motors en Michigan, uno de los principios fundamentales del viejo sistema de trabajo se basaba en el «tiempo métrico». Dentro de la fábrica el tiempo era calculado de forma minuciosa para saber qué hacía cada trabajador en todo momento. Las jornadas de trabajo eran divididas en microfracciones, de modo que el trabajador, como consecuencia de esta organización, quedaba estrictamente controlado. Con el nuevo sistema aparece el trabajo en casa, que consiste en la disolución del horario de trabajo hasta el punto de no tener que ir para nada. En eso consiste el paradigma de horario flexible, por eso Sennett afirma que “el más flexible de los horarios flexibles es el trabajo en casa” (Sennett, 2017, p. 60). Sin embargo, la conquista del espacio de trabajo por parte del trabajador supone la entrega del tiempo absoluto. La imposibilidad de ver a su trabajador crea una gran ansiedad en el empleador. En este sentimiento se funda el nuevo control, el telecontrol o vigilancia a través de la pantalla. La ansiedad de no ver qué está haciendo el trabajador pone en marcha “un montón de controles para regular el proceso de trabajo real de aquellos que no trabajan en la oficina. Por ejemplo, la gente tiene que llamar a la oficina regularmente y se utilizan controles *intranet* para vigilar al trabajador ausente; los supervisores suelen abrir el correo electrónico” (p. 61). Diversos estudios demuestran que la vigilancia es mucho más estricta que nunca en esta nueva forma de trabajo (Estudio de Jeremy Rifkin, *The End of Work*¹⁸). “Un trabajador o una trabajadora con horario flexible controla la ubicación del trabajo, pero no por ello obtiene mayor control sobre el proceso de trabajo en sí” (Sennett, 2017, p. 61).

En su nueva forma, el amo absoluto controla a través de la pantalla. Esta es una de las grandes muestras de poderío del trabajo como artefacto respecto de cualquier amo

¹⁷ Bell, D. (1956). *Work and Its Discontents: The Cult of Efficiency in America*. EE.UU.: Hardcover.

¹⁸ Rifkin, J. (1996). *El fin del trabajo: Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: El nacimiento de una nueva era*. Barcelona: Paidós Ibérica.

humano: su imposición atraviesa las paredes de las casas de sus siervos; su vigilancia llega mucho más allá de lo que lo podría hacer el ojo humano más profundo. Por eso la aparente liberación no es más que un cambio de estado en la servidumbre; como un cambio de postura ante el cansancio o el aburrimiento. “Los trabajadores cambian una forma de sumisión al poder, cara a cara, por otra que es electrónica [...] La microgestión del tiempo sigue realizándose a paso acelerado, aunque el tiempo parezca desregulado o en comparación con los males de la fábrica de Smith o del fordismo. La «lógica métrica» de Daniel Bell ha pasado del reloj a la pantalla del ordenador. El trabajo está descentralizado desde el punto de vista físico, pero el poder ejercido sobre los trabajadores es más directo” (p. 61).

El nuevo capitalismo, el dispositivo de trabajo, necesita que la sociedad se incline “hacia el cambio: reinención de la burocracia, especialización flexible de la producción, concentración sin centralización” (p.61). Ante esa exigencia de sistema, el «horario flexible» no se presenta sino es como el puente que el trabajo le facilita al tiempo, la fuerza a partir de la cual somete al trabajador; el horario flexible es el trabajo inclinando el tiempo hacia sí: el trabajador cae hacia él. Por eso concluye Sennett que “en la rebelión contra la rutina, la aparición de una nueva libertad es engañosa. En las instituciones, y para los individuos, el tiempo ha sido liberado de la jaula de hierro del pasado, pero está sujeto a nuevos controles y a una nueva vigilancia vertical. “El tiempo de la flexibilidad es el tiempo de un nuevo orden. La flexibilidad engendra desorden, pero no libera de las restricciones” (p. 61). El horario flexible es la fragmentación absoluta del tiempo. Implica el límite de la velocidad. Cuando el tiempo es uno, una línea continua, no existe la velocidad. Para acelerar el tiempo hay que romper esa flecha, fragmentar la carrera del tiempo. Periodos cortos de tiempo significan más velocidad. Así, para más y más velocidad más y más pequeños han de ser los fragmentos de tiempo. El horario flexible es justamente esa fragmentación con carácter infinito. El trabajador va cada vez menos horas al trabajo hasta que llega un día que se queda en casa; el fragmento de tiempo de trabajo en la oficina es tan pequeño que desaparece; ya no hay fragmento. Así es como el trabajo se absolutiza. Como ya hemos visto, esta es otra forma de expresar el significado de la totalización del trabajo a la que se refería Byung-Chul Han¹⁹.

¹⁹ Hoy el paradigma de trabajo en casa es el trabajo de *youtuber*. Recientemente el más famoso de nuestro país, elrubiusOMG, ha comunicado que iba a dejar de subir videos hasta nuevo aviso. El título del vídeo es realmente significativo: «Me voy a dar un tiempo». El trabajo en casa supone la pérdida absoluta del tiempo. Más allá del presente, el paradigma de trabajo en casa ha sido siempre el trabajo propio de *ama de casa*. Desde fuera siempre se le ha negado a la mujer que con ocuparse de la casa estuviese haciendo algo parecido

La tercera parte de la obra de David Harvey *La condición posmoderna*, que indaga acerca de *la experiencia del espacio y el tiempo* nos permite continuar un poco más: “es necesario entonces investigar más en profundidad cómo esa forma del poder social (el dispositivo de trabajo o *sociedad del trabajo*)²⁰ se articula con el control sobre el tiempo, con el dinero y otras formas del poder social” (Harvey, 1990, p. 251). Según Harvey, “en las economías monetarias en general, y en la sociedad capitalista en particular, el dominio simultáneo del tiempo y el espacio constituye un elemento sustancial del poder social” (p. 251). A través del dinero se puede conquistar el tiempo y, *recíprocamente*, a través del control del tiempo se puede alcanzar el dominio sobre el dinero. En la actualidad ese gobierno del tiempo se ejerce desde su más estricta desorganización. El poder invierte dinero para desordenar el tiempo; se trata de una inversión completamente racional que ha conseguido reformar la concepción del tiempo desde la rutina a la flexibilidad. Este acontecimiento, al que se ha referido Sennett, es también objeto de estudio de Harvey: “algo vital le ha sucedido a nuestra experiencia del espacio y del tiempo desde 1970, que ha dado lugar al giro hacia el posmodernismo” (p. 252).

Dentro de la *relación dinero-tiempo* la situación es de reciprocidad. La primera implicación consiste en que “la monetización progresiva de las relaciones en la vida social transforma las cualidades del tiempo y el espacio. La definición de «un tiempo y un lugar para todo» necesariamente cambia y constituye un nuevo marco para la promoción de nuevos tipos de relaciones sociales” (p. 253). La segunda implicación se basa en que “las modificaciones en las cualidades del espacio y el tiempo pueden surgir de las operaciones con fines monetarios” (p. 254). Si nos fijamos en el «tiempo de rotación del capital» vemos que, cuando el dinero aparece conectado al tiempo, cuando no es independiente de él, “siempre es posible obtener beneficios (u otras formas de ventajas) alterando los usos y definiciones del tiempo y el espacio” (p. 254). Así, por ejemplo, cuando se trata de circular el capital existe una ley económica según la cual cuanto más rápido se recupere el capital invertido mayor será el beneficio obtenido con la inversión; dicho de otra forma, para el capitalista la velocidad es una urgencia. Refiriéndose a la avidez o ansia de cambio, Sennett menciona que “el economista Bennett Harrison cree que la fuente de dicha avidez de cambio es el «capital impaciente», el deseo de un rendimiento rápido; por ejemplo, el tiempo medio de mantenimiento de las acciones en las bolsas británica y

a trabajar. Ahora bien, pese a que en él no hay un horario determinado, la esclavitud es mayor y las actividades se prolongan durante todo el día.

²⁰ Los paréntesis son nuestros.

americana ha bajado en un 60% en los últimos quince años. El mercado cree que el rendimiento rápido se genera mejor si se instaura un rápido cambio institucional” (Sennett, 2017, p. 21).

Por tanto, «el tiempo de rotación del capital» actúa sobre el tiempo social, el nuevo capitalismo lo modifica en pro de la obtención de un mayor beneficio. “Hay un incentivo omnipresente para los capitalistas individuales de acelerar el tiempo de rotación” (Harvey, 1990, p. 254), lo que los fuerza al mismo tiempo a tener que “promover una tendencia social hacia la aceleración de los promedios del tiempo de rotación” (p. 254). Este es el fundamento que caracteriza al nuevo capitalismo: su “constante esfuerzo destinado a acortar los tiempos de rotación acelerando por esta vía los procesos sociales y reduciendo los horizontes temporales [...]” (p. 254, 255). A esto se ha opuesto, como ya hemos visto, la rigidez propia del tiempo burocratizado de la era de la rutina. Sin embargo, existe un amplio abanico de objetos capaces de superar ese viejo obstáculo: “aceleración de procesos físicos, obsolescencia planeada en el consumo (la movilización de la moda y la publicidad para acelerar el cambio), el sistema de crédito, las operaciones bancarias electrónicas, etc.” (p. 255). En este contexto es donde toma especial relevancia la propia flexibilidad de los trabajadores para adaptarse a ese cambio técnicamente necesario desde la dimensión puramente económica. “La destrucción y reconstrucción acelerada de las capacidades laborales han sido un rasgo central en el desplazamiento desde el fordismo hacia las modalidades de la acumulación flexible” (p. 255).

En resumen, afirma Harvey, “el efecto general es que uno de los ejes de la modernización capitalista es la aceleración del ritmo de los procesos económicos y, por tanto, de la vida social” (p.255). Ahora bien, este impulso encuentra la resistencia propia de la naturaleza y del estado de las cosas, a la velocidad se le aparecen por medio el hombre y las cosas. De esta forma, el capitalista debe construir él mismo la destrucción para que dejen lugar a otras nuevas. Es lo que Schumpeter llama la «destrucción creativa» del hombre capitalista, destrucción que “se sustenta en la devaluación forzada o en la destrucción de activos anteriores a fin de hacer lugar a los nuevos” (p. 255). Este hacer propio del capitalista individual transcurre con relativa monotonía y uniformidad hasta que acontece un período de crisis. En tales situaciones “aquellos que mejor pueden intensificar o acelerar la producción, la comercialización, etc., son los que están en mejor posición para sobrevivir. Por lo tanto, las modernizaciones que afectan el tiempo de rotación no se despliegan en proporciones uniformes” (p. 255). En este sentido, tal y como vimos con Hegel, el *contraste entre opulencia y miseria* es tal que la flexibilidad no

supone sino la liberación de unos pocos capitalistas individuales, mientras que para el resto de la masa social debilitada que también está sometida a esa presión de la flexibilidad supone una desventaja inconmensurable. Pese al horario flexible, el *destino del trabajador* sigue siendo el mismo, no se libera de la obligación de tener que trabajar.

Esta desigualdad entre trabajadores y empleadores ha originado una lucha histórica permanente entre ambas autoconciencias. La no autónoma siempre se ha resistido ante cualquier modificación, sin embargo, los actuales sistemas de trabajo evidencian que “se han organizado en gran medida más en favor del capital que del trabajo: los operadores telefónicos que trabajan en AT&T debían responder un llamado cada 28 segundos como condición del contrato; los conductores de camiones se esfuerzan hasta extremos insoportables y coquetean con la muerte por ingerir píldoras para mantenerse despiertos; los controladores aéreos llegan a picos de tensión, los trabajadores de las líneas de montaje toman drogas y alcohol; todo forma parte de un ritmo de trabajo diario establecido para obtener ganancias y no para estipular horarios de trabajo humanos” (p. 257). Ahora bien, ¿qué significa toda esta velocidad? ¿cuál es su motivo? En la respuesta que nos proporciona Harvey podemos descubrir la íntima relación que existe entre la aceleración del tiempo o velocidad y el horario flexible: “Las compensaciones, como vacaciones pagas, salarios más altos, semanas laborales más cortas, retiro temprano, a menudo, como lo observó Marx hace mucho tiempo, son recuperadas por el capital bajo la forma de una intensidad y velocidad aún mayores en el trabajo” (p. 257). De todo ello se sigue que detrás de la aceleración incesante de nuestras sociedades está el horario flexible, o, dicho de otra forma, el horario flexible es el que permite la aceleración indispensable para la consecución del objeto al que aspira el nuevo capitalismo.

Capítulo 2. Consecuencias subjetivas de la nueva dominación

La ilegibilidad del trabajo y la indiferencia

Por último nos queda por indagar sumariamente en las consecuencias que tiene la desorganización del tiempo, la ruptura de la flecha del tiempo, en la relación recíproca de los hombres a través del trabajo. De lo que conocen de sí y de los demás o, dicho hegelianamente, del reconocimiento de las autoconciencias no autónomas. En la actualidad nos encontramos ante una *superficialidad degradante* del carácter del trabajador causada principalmente por la forma del tiempo. Dicha superficialidad se

explica a partir del paso de la alienación a la indiferencia. Sennett desarrolla este paso de una forma de conciencia a otra a través de una experiencia sociológica en una panadería de Boston. El sociólogo la visitó en dos oportunidades diferentes en un período de veinticinco años (etapa que coincide con el tránsito del viejo al nuevo capitalismo que ya ha sido caracterizado con anterioridad).

En su exposición Sennett deja expresada una de nuestras tesis centrales: la consecuencia profunda del «horario flexible» es que este acaba con la conciencia de clase. La clave está en el hecho de que con el horario flexible lo que se hace es aislar al trabajador; el nuevo trabajador es un *trabajador solitario*. Que por culpa de la flexibilidad del horario los trabajadores no puedan coincidir anula, como hemos visto en Hegel, la capacidad de poder llegarse a conocer, ya que para el reconocimiento ha de ser indispensable la reciprocidad, lo social. En esta línea continua también Marx: “el enfoque marxista tradicional de la conciencia de clase se basa en el proceso de trabajo, concretamente en la manera como se relacionan entre sí a través del trabajo” (Sennett, 2017, p. 68). Sin embargo, con el horario flexible los trabajadores *no* coinciden. La relación entre sí a través del trabajo es inexistente.

Aquí se advierte que la conciencia de clase solo es posible a través de la unión de todos los trabajadores. Si no se establece una relación efectiva entre los diferentes trabajadores de un ambiente de trabajo concreto o del general entonces no es posible que los trabajadores tomen conciencia de sí mismos. Cada trabajador necesita del otro para aspirar al conocimiento de sí. A esto es a lo que Hegel llama la cualidad abstracta del trabajo. El proceso de trabajo consiste en un proceso de interrelaciones complejas entre humanos individuales y sistemas de humanos: sin relación humana el individuo concreto no aspira a convertir su actividad especial en un Hacer, en una actividad *reflexionada en sí*. Solo en la relación interpersonal el trabajador concreto encuentra la autoconciencia. En la práctica Sennett explica este proceso a través de la *panadería de Boston*²¹. “En la panadería imperaba el bullicio; el olor a levadura se mezclaba con el del sudor humano en las salas calientes; las manos de los panaderos se sumergían constantemente en la harina y el agua; los hombres usaban la nariz y los ojos para decidir cuándo estaba listo el pan”²² (p. 67).

²¹ Empieza siendo propiedad de una familia italiana de panaderos y “llevada” principalmente por trabajadores panaderos griegos. Finalmente acaba siendo propiedad de una gran empresa, y los trabajadores son de varias nacionalidades.

²² Más adelante Sennett expresa la sentencia: *el nuevo trabajador no sabe hacer su trabajo* en relación a la imposición de la máquina. Pues bien, esta descripción es la definición antagónica de aquello.

Según los testimonios que recoge el sociólogo, la conciencia generalizada era la enajenación del trabajo definida en términos de Marx. “El orgullo del oficio era fuerte, pero los hombres decían que no disfrutaban con su trabajo” (p. 68). Esto quiere decir que los panaderos experimentaban la toma de conciencia, pero era una conciencia negativa; concebían el mundo desde la *enajenación*. “A menudo se quemaban con el horno; la amasadora primitiva requería mucha fuerza; además, era trabajo nocturno, lo cual significaba que esos hombres, tan centrados en la familia, raramente la veían durante la semana” (p. 68). Como el proceso de trabajo le ofrece (*es*) resistencia, si el hombre trabajador toma conciencia del lugar en el que está es imposible entonces que el valor de dicha conciencia sea positivo. Porque se quema, porque se agota físicamente, porque no ven a su familia, si los panaderos entienden dónde están, la conciencia será siempre negativa. En el trabajador, negatividad y conciencia son lo mismo. En el momento en el que la persona trabajadora sea capaz de relacionarse efectivamente con sus compañeros, tomará conciencia del lugar que ocupa y en el que sitúa su existencia, lo que significa que advierte la carga de su trabajo, no entendida como mera fatiga, sino como subordinación (o ser-objeto) esencial. Marx se refiere a esto mismo afirmando que la enajenación del trabajo consiste “primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu” (Marx, 1984, p. 108, 109). Sin embargo, al mismo tiempo esa conciencia negativa hacía posible que los viejos trabajadores pudiesen dotar de sentido su existencia. Sabían dónde y cuándo estaban en el mundo. Podían construir un relato afirmativo, creador de forma. Todos ellos podían organizar su vida a largo plazo.

Cuando Sennett vuelve a la panadería ya no se encuentra a trabajadores infelizmente disociados y orgullosos. En el período que va desde la primera visita a la segunda el proceso de trabajo que tiene lugar dentro de ella se ha vuelto más abstracto que antes (acontece el proceso de abstracción del trabajo tal y como lo define Hegel en su esencia). “El dueño es ahora una cadena gigante del ramo de la alimentación, pero en este caso no es una operación de producción en masa. Trabaja según los principios de Piore y Sabel de la especialización flexible, utilizando máquinas complejas y reconfigurables” (Sennett, 2017, p. 69). Lo más determinante de la modernización es que tras la vuelta en el lugar se ha instalado una máquina. Antes, salvo el horno, no había ninguna. Los griegos amasaban a mano. Ahora la panificadora digital llevaba a cabo todo

el proceso²³. Como consecuencia de esto, “la panadería ya no huele a sudor y es asombrosamente fresca, mientras que antes el calor hacía vomitar con frecuencia a los trabajadores. Bajo las relajantes lámparas fluorescentes todo tiene ahora un aspecto extrañamente silencioso” (p. 69). Se produce entonces la desaparición completa de toda aquella relación sensible y concreta que se establecía entre todas las personas trabajadoras y que era finalmente la que le otorgaba al trabajador una conciencia de sí mismo.

Además, en la nueva situación de la panadería ya no se ve ninguna uniformidad social, en el lugar de trabajo confluyen muchas identidades diversas y disociadas. A lo que se suma el hecho, primordial para nuestro acercamiento, de que “los trabajadores vienen y van a lo largo del día [...] la panadería es una compleja red de horarios a tiempo parcial; el antiguo turno de noche ha sido reemplazado por una jornada de trabajo mucho más flexible” (p. 69, 70). Ante esto, Sennett tiene la visión de *una tremenda paradoja*. “En este lugar de trabajo flexible y altamente tecnologizado donde todo es de fácil manejo, los trabajadores se sienten personalmente degradados por la manera en que trabajan. En este paraíso del panadero, esa reacción a su trabajo es algo que ni ellos mismos comprenden. Desde el punto de vista operacional, todo es perfectamente claro; desde el punto de vista emocional, en cambio, terriblemente ilegible” (p. 70). La ilegibilidad esencial es que los trabajadores no tienen contacto con el resultado de su trabajo. La panificadora se encarga de todo el proceso de trabajo: el trabajador ya no se mancha, solo se encarga de pulsar los botones: “supervisaban todo el proceso en pantalla mediante iconos; pocos panaderos ven en realidad las hogazas de pan que fabrican. El pan se ha convertido en una representación en pantalla. Como resultado de este método de trabajo, en realidad los panaderos ya no saben cómo se hace el pan” (p. 70). La diferencia esencial entre la autoconciencia de los panaderos griegos y los nuevos panaderos digitales es que los primeros sabían hacer pan, mientras que los segundos no saben hacerlo. La máquina somete al trabajador y lo hace dependiente de un programa informático (de un dispositivo). Como consecuencia de esto, los trabajadores pierden el control del proceso del trabajo dejando de conocer también el oficio práctico. Cualquier trabajador puede trabajar en las nuevas panaderías, por eso lo normal es que los trabajadores que activan las panificadoras no sean panaderos, simplemente no necesitan serlo. Esta es sin duda una ventaja económica por simplificación técnica, sin embargo,

²³ Como ya hemos visto, detrás del advenimiento de la máquina en el trabajo (de la alta tecnología) está la razón acelerada del tiempo, es decir, el interés por incrementar la velocidad social adherida a la velocidad del intercambio económico.

desde la perspectiva de los trabajadores, comporta una gran pérdida: “El trabajo ya no les resulta legible, en el sentido de que ya no comprenden lo que están haciendo” (p. 71). Así pues, en tanto que conciencia se expresa aquí como la cualidad de saber cómo se hace el propio trabajo, se concluye que el nuevo trabajador ignora su propia forma de ser, su esencia.

“Según las antiguas ideas marxistas de clase, los trabajadores deberían estar alienados por esta pérdida de oficio; deberían estar enfadados por las increíbles condiciones del lugar de trabajo” (p. 71). Sin embargo, Según Sennett solo se encuentra a una persona que se ajustase a esa descripción. El resto incumplen el razonamiento tradicional: pese a las pésimas condiciones de trabajo, los trabajadores contemporáneos de la panadería no están enfadados. Solo el capataz negro mantiene la vieja conciencia de clase. Como expone Sennett, el capataz se queja del lado negativo del proceso de abstracción del trabajo: “le enfurece la manera ciega como se trabaja ahora [...] La mayoría de las personas que escoge permanecen, a lo sumo, dos años en la panadería; los jóvenes trabajadores no afiliados a un sindicato son los que duran menos. La empresa prefiere a este tipo de trabajadores” (p. 72). Este es el primer rasgo de la nueva organización del tiempo o la primera fragmentación del trabajo. En su forma externa, el trabajador no pasa todo el tiempo de su vida en el mismo trabajo. Cada trabajo dura cierto tiempo limitado y se cambia por otro diferente, de modo que el tiempo se fragmenta. Por otra parte, al capataz “tampoco le gusta que la compañía use el horario flexible como compensación al trabajo mal remunerado. Quiere que todo su personal esté en la panadería al mismo tiempo, para tratar juntos los problemas lo mejor posible” (p. 72). Este es el otro rasgo, la segunda forma de fragmentación es interna, tiene lugar dentro de la propia empresa, afectando directamente a la forma de trabajar: se hacen internamente dos cosas: primero ofrecer al trabajador una jornada flexible, la otra vigilar su trabajo de forma microscópica: se lleva a cabo un control del trabajo a través de unidades temporales muy pequeñas. A través del horario flexible la forma de la empresa nunca está compuesta por todos los empleados dados de alta; no hay una coincidencia total presencial de todos ellos en el puesto de trabajo. El horario flexible significa que cada trabajador tiene un horario aislado independiente del de todos los demás.

En contraposición a los nuevos trabajadores, el capataz negro, como antiguo trabajador, posee una gran capacidad: “Lo que más me sorprendió fue su capacidad de tomar distancia y contemplar la situación con claridad. Cuando era una aprendiz (le confiesa al sociólogo) tenía la rabia ciega del negro. Ahora veo este lugar. Esa claridad

es lo que el Marx entendía como alienación, la conciencia infelizmente disociada que revela, no obstante, las cosas como son y el lugar donde una persona está” (p. 73). El resto de los trabajadores, es decir, la gran mayoría, “no se ve a sí misma con la misma claridad. En lugar de alienación, su sentido de la vida cotidiana en la panadería está marcado por la indiferencia” (p. 73). Una muestra inmediata de la presencia de la indiferencia en el trabajador está en su presentación curricular: “«hacer pan, zapatos, trabajos de imprenta, pídamme lo que quiera, yo puedo hacerlo»” (p. 73). Además, existe un fuerte desapego por la cosa real de la que se es parte, al trabajador no le importa el destino de la panadería ni el propio hecho de hacer pan, cada uno de ellos dice, “no importa, no voy a hacer esto el resto de mi vida” (p. 73). Ningún trabajador se considera a sí mismo panadero. Todos afirman no ser panaderos. Sin embargo, hacen pan. En esta contradicción en la que se ve atrapado el hombre por «la máquina» se funda la moderna *identidad laboral débil*. Dicha identidad laboral débil o indiferencia hay que comprenderla como un estado de confusión que se extiende mucho más allá del puesto de trabajo: “La falta de apego también va unida a confusión. Esta fuerza de trabajo políglota y flexible (los trabajadores jóvenes) tampoco veía con mucha mayor claridad el lugar que ocupaban en la sociedad” (p. 73).

Con la reorganización de la forma temporal el trabajo pierde su carácter de permanencia. “La falta de apego a tareas particulares y la confusión sobre la posición social podrían ser tolerables si también hubiera desaparecido la disposición típicamente americana a interpretar las circunstancias materiales en términos de carácter personal. Pero eso no ha ocurrido” (p. 73). Pese a que la forma del trabajo ya no le permite al trabajador obtener de él la ventaja de sentirse situado en la vida, internamente el trabajador sigue considerando el trabajo como algo esencial. Lo que ocurre es que pese a que el trabajo ya no sirve como elemento organizador de la existencia humana del individuo concreto que trabaja, en su interior el trabajo sigue siendo esa actividad capaz de otorgarle una comprensión de la realidad. “La experiencia en el trabajo aun parece intensamente personal. Estas personas se sienten fuertemente inclinadas a interpretar su trabajo como algo que se refleja en ellos en cuanto individuos” (p. 75). Creen, con Hegel, que el trabajo tiene el inmenso poder de situarlos históricamente, de convertirlos en agentes sociales, en introducirlos en el sistema de actividad reflexionada en sí, en hacerlos humanos. El sistema de creencias del nuevo trabajador sigue siendo el mismo que el de la generación pasada. A la pregunta de por qué quiere usted que se le respete todos los griegos contestaban por ser un buen trabajador. Los nuevos trabajadores de la panadería contestan lo mismo: ellos también quieren seguir siendo respetados o valorados por ser

buenos trabajadores. “Sin embargo ahora en el régimen flexible, las cualidades personales de ser un buen trabajador parecían más difíciles de definir” (p. 75).

“De esto resulta que el hombre (el trabajador) solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal” (p. 76). Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal. Una dimensión de la filosofía de Hegel afirma que el trabajo es la mediación entre el hombre y la naturaleza, su toma de distancia respecto al mundo animal, el hombre se distingue del animal por el trabajo. La ilegitimidad señala el estado de ignorancia del nuevo trabajador respecto al conocimiento negativo que poseía el antiguo trabajador. Löwith le recrimina justamente esto a Hegel al afirmar que “el optimismo del progreso propio de los siglos XVIII y XIX no previó la posibilidad de que la liberación pudiera encadenar [...] El propio progreso progresa de manera imparable, ya no podemos detenerlo ni invertir su marcha, lo cual arroja una extraña luz sobre la tesis hegeliana, según la cual la historia sería una historia de progresiva libertad” (Löwith, p. 348). En efecto, el estado de superficialidad del trabajador moderno contradice la proyección histórica que Hegel le auguró a la naturaleza humana: “lo supremo para el espíritu es saberse [...] el fin del espíritu es saber de sí” (Hegel, 1974, p. 69). La sociedad del trabajo, como forma histórica actual, supone un estado de ignorancia del espíritu. Hegel sostiene que la tarea suprema del espíritu es llegar a conocerse a sí mismo; afirma que “el espíritu sabe” (p. 76). Sin embargo, en la actualidad el trabajador *no* sabe, su ignorancia funda su indiferencia por la historia. Y como en la sociedad del trabajo *todos* trabajan, eso significa la contradicción de Hegel: en realidad el espíritu *no* sabe²⁴.

²⁴ Nos encontramos, pues, ante un proceso avanzado de la degradación del sujeto moderno expresada en su superficialidad. Fue Marx el que inició la crítica a Hegel con su denuncia de la superficialidad. Gracias a ella podemos comprender mejor la superficialidad del trabajador: su saber propio se integra al modo de dominación. En su ensayo sobre *Nietzsche, Freud, Marx*, Foucault señala que “el concepto de superficialidad en Marx es muy importante; en el comienzo de *El capital* él explica cómo, a diferencia de Perseo, debe sumergirse en la bruma para mostrar con hechos que no hay monstruos ni enigmas profundos, porque todo lo que hay de profundidad en la concepción que la burguesía tiene de la moneda, del capital, del valor, etc., no es en realidad sino superficialidad” (Foucault, 1970, p. 144).

CONCLUSIONES

Para concluir vamos a centrarnos en el asunto de la distancia entre el esclavo y el amo, entre el pobre y el rico, entre la autoconciencia no-autónoma y la autónoma. En la sociedad del trabajo parece que no existe distancia entre el trabajador y el jefe. Lo que explicaría que el trabajador no esté enfadado. En el estado de esencialidad pura de la esclavitud, el siervo no ve ni conoce la desigualdad con su amo. Los conceptos teóricos de Hegel tales como el reconocimiento y la autoconciencia nos han permitido comprender en el plano más teórico las relaciones entre el trabajo y el ser humano, mientras que las aportaciones de Sennett sobre la función del tiempo nos han dirigido directamente hacia la relación viva entre el mundo y los trabajadores de hoy. Hemos comprendido que el esclavo está obligado a trabajar si no lucha con su amo y que el hombre moderno convierte a toda la sociedad en esclavo, que esa ha sido la forma moderna de acabar con el amo, y que todo ello ha sido hecho a través del tiempo. El amo es el que dispone de tiempo, es el que tiene una *vida contemplativa*²⁵, pero la lógica de la sociedad de la actividad o el trabajo se basa en que si nadie tiene tiempo entonces todos son esclavos. El sujeto moderno despide al amo en un acto de esclavización absoluta del mundo. Sin embargo, de esa forma la oposición o diferencia entre el amo y el esclavo no queda anulada. La única forma que tiene el hombre de superar la condición de servidumbre es haciéndose él mismo libre a través del tiempo. El hombre es libre solo cuando recupera su tiempo, cuando tiene tiempo para él.

La diferencia sustancial en el capitalismo entre el rico y el pobre es el capital. Por lo que, a priori, el tipo de bienes a los que aspira un rico frente al tipo de bienes a los que podría aspirar un obrero, un trabajador pobre, serían completamente diferentes, ya que en

²⁵ Apoyamos la fuerza y el sentido del concepto en la importancia que tiene dentro de la filosofía y el análisis de la sociedad moderna que lleva a cabo Byung-Chul Han; exposición a la que ya nos hemos referido con anterioridad.

el mundo del consumo lo que diferencia a los seres son sus bienes (el tipo de bienes). Por eso Hegel sostiene que el hombre está condenado a interpretar el trabajo siempre como un problema por la ineluctabilidad del contraste entre opulencia y miseria, añadiendo que ese destino fatal “se convierte en el supremo desgarramiento de la voluntad, en resentimiento y odio” (Hegel, 1984, 198). Sin embargo, como hemos visto gracias a Sennett, el trabajador moderno no tiene esa experiencia. Hemos descubierto que el trabajador de hoy, el esclavo ante su nueva condición de servidumbre (servidumbre que supone una mayor distancia entre la riqueza de su amo y su propia miseria), en contra de lo que según Hegel debiera ocurrir si se tiene acceso a lo verdadero, no está resentido ni siente odio. Lo que nos ha permitido nuestra etapa de investigación para la realización del presente trabajo es acceder a la gran pregunta por el motivo de la indiferencia del trabajador ante su condición de servidumbre. Intentar comprender por qué no está enfadado supone querer comprender su experiencia propia con la libertad y la esclavitud, su esencia como hombre propio. Nosotros hemos intuido que una causa por la que soporta indiferente su condición es por el hecho de que ha ocurrido algo en el distanciamiento entre la opulencia del amo y la miseria del esclavo; que en medio de la distancia se ha interpuesto el consumo, o la materialización de una determinada, muy determinada, concepción del tiempo: una narración paralela (Kojève lo llama ideología del esclavo) demasiado rica y compleja que hace que el trabajador de hoy, básicamente, crea que no tiene jefe, que él mismo puede ser su propio jefe (que se ha convertido en *lo otro* de la esclavitud).

Lo que sucede es que primero, desde un punto de vista del ambiente general, aparece una borrosidad de los límites, una suavización de la brutalidad del nuevo capitalismo, a nivel visible, en la superficie; en esta clave es en la que Sennett afirma que “el término flexibilidad se usa para suavizar la opresión que ejerce el capitalismo” (Sennett, 2017, 10). La concepción contraria a la violencia propia de la sociedad del progreso, idea general que cubre nuestro período histórico, se convierte en un pesado manto que aprisiona y retiene al hombre trabajador en su condición de servidumbre. El supuesto panorama general en el que la violencia está mal vista, en el que la violencia nunca está justificada, exhibe el significado superficial de «progreso», sin embargo, en el fondo esconde brutalidad; brutalidad en el sentido de que el hombre se ve rebajado a la peor condición de la animalidad. Esto afecta profundamente sobre todo al hombre trabajador: poseen solo un pensamiento: alcanzar el propósito determinado más próximo a su conciencia: no perder o el autobús o el metro; es a él a quien le interesa más que a

nadie, porque lo único que hace esa tolerancia²⁶, esa intolerancia a la violencia, esa tolerancia a todo menos a la violencia, es que al final el hombre esclavizado no vea ni pueda responder de ninguna manera ante la violencia que ejercen contra él (esto es, contra la violencia del amo). Esta es la razón por la que la nueva *dominación abierta* (Marx), la *esencia pura de la esclavitud* (Kojève), o la *suprema abstracción del proceso del trabajo* (Hegel), consiste en una esclavitud más fuerte que las anteriores. Por eso también la nueva ideología del esclavo, la nueva forma de la conciencia, que es la *indiferencia*, es mucho más compleja que cualquier otra (conciencia desdichada, escepticismo o estoicismo): necesita serlo para esconder una dominación mucho más opulenta.

A partir de ella se entreteje toda la estructura. La flexibilización del tiempo, fragmentación y tirantez del mismo, a través del consumo, ayuda a construir una subjetividad propicia para despreciar el cambio hasta el punto de no solo no resistirse a él sino de buscarlo activamente. Los mecanismos del poder contra la autoconciencia son muy diversos, pero todos tienen, en el fondo, el mismo fin, conseguir que el trabajador, hombre objeto, no se sepa objeto, no se sepa enajenado, no sea autoconsciente. Igual que un hombre con alzhéimer tiene 80 años y cree tener 12, y cuyos cuidadores pasan a ser sus padres ya muertos y sus hermanos, así mismo el obrero de hoy. Las expectativas de vida, la idea de hombre de éxito dentro de la forma de vida competitiva natura del capitalismo, el «yoísmo» narcisista exacerbado, crean la ficción paralela. Así, cuando a un trabajador de la panificadora le dicen: «oye, te vendría bien aprender a hacer pan de verdad porque si no tu vida se basará en apretar un botón automáticamente»; él responde: «no estoy interesado, este no es el trabajo de mi vida. Merezco y he nacido para algo mejor, me moveré y buscaré incesantemente algo mejor porque yo he nacido para lo mejor que hay en este mundo y nunca me conformaré con nada de lo que haga porque merezco lo mejor». Así, niega su servidumbre, niega ser lo que es. Todo pasa demasiado rápido. Si el hombre se mostrase nostálgico por la demora no podría vivir. La indiferencia es, en este sentido, el autoconvencimiento del esclavo: el hombre finge a través de esa disposición de la conciencia que el pasar no solo no le afecta, sino que lo rejuvenece.

El esclavo estoico niega la esclavitud afirmando que pese a las cadenas puede ser libre y de hecho lo es. El esclavo escéptico niega la esclavitud afirmando que no existe el mundo, descansando en la idea de que sin mundo tampoco es posible que exista ninguna esclavitud. Por su parte, el esclavo desdichado no niega la esclavitud, no niega su

²⁶ Nos referimos al rico sentido que le otorga Marcuse (2010) en su ensayo *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Madrid: Los libros de la catarata S.L.

condición miserable, pero rebaja el valor de la opulencia de su amo afirmando que hay otro mundo donde existe un amo infinitamente opulento, luego pone allí el punto de referencia y le advierte al amo humano que desde allí su opulencia es igual a su miseria. Con el esclavo indiferente ha surgido una nueva forma de entender la situación. Sennett lo expresa al afirmar que “los líderes de la economía y los periodistas especializados hacen hincapié en el mercado global y en el uso de las nuevas tecnologías, dos aspectos que ellos consideran el sello distintivo del capitalismo de nuestro tiempo. Si bien es bastante cierto, no contemplan otra dimensión del cambio: nuevas maneras de organizar el tiempo, y en especial el tiempo de trabajo” (Sennett, 2017, 20). El esclavo indiferente no niega el mundo, sabe reconocer su miseria. Sin embargo es demasiado engreído para confesar su temor esencial a cambiar *la dialéctica*. Su autoconvencimiento es mucho más elevado que los anteriores, escala un nivel. Cree que es posible no luchar con el amo y al mismo tiempo conseguir la liberación. Esto es lo que funda la sociedad del consumo (o del trabajo). El consumo significa que el esclavo interpreta que puede ser libre sin luchar con el amo. Desde esta perspectiva, el plano del consumo se presenta como el objeto fundamental a la hora de determinar la esencia de las personas. La esencia del trabajador está determinada por el consumo²⁷.

Si atendemos, por ejemplo, a la cuestión del coche, que es un bien trascendental para el proletario y en general para los seres, en tanto que es la herramienta con la que se mueven, podemos decir que el coche del trabajador de hoy es como el caballo del hombre premoderno. Antes estaba muy bien determinado: quien tenía caballo era el hidalgo, nadie más; por ley solo podía montarlo él; estaba reconocido jurídicamente que los pobres no se podían apropiarse de nada más. La modernización del mundo a través del progreso de la abstracción del proceso del trabajo ha hecho caer aquella vieja ley (*ha destruido una vieja relación*) volviéndola caduca. Con el proceso de abaratamiento de los costes, al final, todos tienen coche. El obrero de la cadena de montaje, impulsado por el «pago a plazos», puede acceder al mismo coche que el encargado de su fábrica. Aquí es donde se desborda el caudal hacia la ideología. El esclavo empieza a acceder a los mismos bienes que su amo, habita un mundo posible donde puede llegar a tener lo mismo que él. El sistema se ha configurado para que se abaraten todos los costes, para que el pobre pueda tener lo

²⁷ En su obra *La cultura del nuevo capitalismo* (2006), Richard Sennett define el consumo como «la pasión que se autoconsume».

mismo que el rico²⁸. Los muebles de contrachapado de todas las casas de clase media del siglo XX estaban queriendo imitar las formas de los muebles propios de los palacios del siglo XIX para que sus casas se parecieran a la de los ricos. Ahora bien, el hecho de que se llegasen a parecer no significa que fuesen lo mismo. Hoy el trabajador moderno se puede comprar un bolso que se parezca mucho a uno de una gran marca, así como una chaqueta o cualquier otro complemento; puede vestirse igual que cualquier famoso. Las marcas *low cost* le facilitan prendas de imitación que ante el espejo le permiten sentirse rico, le ayudan a sentirse igual que el rico, aunque solo sea en apariencia y no en verdad.

Lo que ocurre entonces es que el obrero está tan enajenado con los bienes materiales, con el hacerse sentir como si fuera rico, que cree que es rico. El fundamento de su ideología está en que se concibe como imagen. Hoy el hombre es imagen. Lo que implica la imagen es el verbo «parecer». Por tanto, uno no es por su imagen, uno *parece* por su imagen. El parecer o aparentar es nuestra época. Con el consumo el esclavo tapa sus cadenas (el trabajador de una cadena de montajes adquiere el mismo coche que su encargado). Así logra *parecerse* al amo, pero aunque hoy se considere que el hombre es lo que parezca ser, lo cierto es que hasta que no se aborde *la cuestión del tiempo*, hasta que el trabajador no tenga tiempo, seguirá siendo un esclavo del trabajo y la *ineluctabilidad* del destino del trabajador a la que se refiere Hegel seguirá sin resolverse. En el capitalismo el amo es el que tiene el capital. Sin embargo, desde una perspectiva más filosófica, el verdadero amo es el que tiene tiempo. El afán de lucro del trabajador moderno, su ansia de parecerse todo lo posible a su jefe (su deseo económico de convertirse de forma perfecta en jefe, en ser su propio jefe) le ha rebajado a un estado de máxima animalidad. Está inmerso en el mundo de los bienes, sometido a los objetos. Su ansia estriba en una consecuencia fatal: ha descuidado por completo el tiempo; más que eso, lo ha invertido todo. Ha consumido todo el tiempo en obtener el objeto (bien) a través del cual poderse ver como un ser autónomo²⁹. Ha concebido el trabajo en términos económicos. Sin embargo, el trabajo, concebido filosóficamente, encuentra su esencia más bien en el tiempo: lo que verdaderamente hace que el sujeto trabajador transforme su mundo y se convierta en otro sujeto (en un hombre libre) es su concepción del tiempo. Las dos autoconciencias se distinguen por lo que hacen con su tiempo. Si el trabajador no

²⁸ Aunque en verdad nunca es lo mismo, porque ni los materiales ni absolutamente nada es lo mismo; está limitado por su presupuesto, etc.

²⁹ Byun-Chul Han afirma que el consumo es esencialmente consumo de tiempo. “El trabajador y el consumidor están relacionados. Consumen el tiempo” (Byung-Chul Han, 2015, 143).

sabe hacer nada más que trabajar entonces su distancia con la libertad es absoluta. El consumo, la adquisición de los mismos bienes que su amo, le lleva al trabajador a creer que se ha igualado con su jefe. Pero la igualdad es simplemente una mera apariencia (una ficción). Esta es la situación actual. La indiferencia por lo real, el afán de querer siempre algo mejor, de negar el acto mismo del que se forma parte, es un desgaste vano para el hombre trabajador. Lo que verdaderamente hace libre al amo es la contemplación, el tiempo demorado, de modo que hasta que el trabajador no tenga tiempo, por más que no tenga amo, seguirá siendo un esclavo.

BIBLIOGRAFÍA

ARONOWITZ, S. & DI FAZIO, W. (1994). *The Jobless Future: Sci-Tech and the Dogma of Work*. EE. UU.: University of Minnesota Press.

BELL, D. (1956). *Work and Its Discontents: The Cult of Efficiency in America*. Boston: Beacon Press.

CASTILLO, J.J. (2015). *La invasión del trabajo en la vida: del “trabajador ideal” a la vida real.*. Madrid: Catarata.

—. (1998). El significado del trabajo hoy. *Reis. Revista española de investigaciones sociológicas*. 82 (98), pp. 215-229.

CHUL-HAN: (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.

FOUCAULT, M. (1970). *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Editorial Anagrama.

FRIEDMANN, G. (1961). *¿A dónde va el trabajo humano?* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

—. (1958). *El trabajo desmenuzado*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

GAMST, F.C. (1995). *Meanings of Work. Considerations for the Twenty-First Century*. Nueva York: Suny Press.

HARVEY, D. (2015). *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Akal.

—. (1998) *La condición posmoderna*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, S.L.

HEGEL, G.W.F. (2010). *Hegel I. Fenomenología del espíritu*. Barcelona: Editorial Gredos, S.A.

—. (2010). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho; Lecciones de la filosofía de la historia*. Barcelona: Editorial Gredos, S.A.

—. (1984). *Filosofía real*. México: Fondo de Cultura Económica, S.A.

—. (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, S.A.

LÖWITH, K. (2008) *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz, S.A.

—. (1998) *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.

KAUFMANN, W. (1998). *Hegel*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

KOJÈVE, A. (1971). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires: La Pleyade, S. A.

—. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel: lecciones sobre la Fenomenología del espíritu*. Madrid: Trotta, D.L.

MARCUSE, H. (1970). *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A.

—. (2010). *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Madrid: Los libros de la catarata S.L.

MARX, K. (1984). *Manuscritos de Economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

—. (2011). *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

PIORE, M. Y SABEL, F. (1990). *La segunda ruptura industrial*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

SCHUMPETER, J.A. (1996). *Capitalismo, Socialismo y Democracia (Tomo I)* Barcelona: Ediciones Folio.

SENNETT, R. (2017). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A.

—. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A.

RIFKIN, J. (1996). *El fin del trabajo: Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: El nacimiento de una nueva era*. Barcelona: Paidós Ibérica.

TURKLE, S. (1997). *La vida en pantalla: la construcción de la identidad en la era de internet*. Barcelona: Paidós, D.L.

WEBER, M. (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Orbis, S.A.

