

## Bertrand Ogilvié. *Le travail à mort. Au temps du capitalisme absolu. L'Arachnéen*, Paris, 2017 (212 páginas)

Marcos García de la Huerta<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad de Chile. Chile

El título de este libro –*El trabajo a muerte*– remite, desde luego, al potencial letal del trabajo productivo; y el subtítulo –*en tiempos del capitalismo absoluto*– precisa el carácter contingente del fenómeno, es decir, que lo aniquilador no es un rasgo ontológico del trabajo sino que surge y se desarrolla en el sistema productivo industrial. Habría pues un corte en la historia política, que marca el inicio de una nueva fase historial, signada bajo la categoría de exterminio. Esta metáfora de guerra remite al Holocausto, al Goulag y a Hiroshima, pero se asocia, al mismo tiempo, al predominio irrestricto de la instrumentalización en la fase del “capitalismo absoluto”. Se extendería, entonces, a todo y a todos, al planeta entero, convertido en objeto o material del trabajo, a los pueblos, convertidos en poblaciones (Foucault), y al ámbito laboral.

Es preciso descartar, sin embargo, algunas falsas evidencias. El trabajo no es una “característica antropológica genérica” (que caracterizaría al *homo faber*), porque el trabajo propiamente tal, “es de aparición más bien tardía en la historia de la humanidad”: surge solo a fines del siglo XVIII, o sea, es la forma de organización de la actividad laboral que comienza con la revolución industrial y la instalación del capitalismo, es decir, del trabajo asalariado (p. 129).

Contrariamente a la idea del trabajo como poder liberador, acuñada especialmente en la *Fenomenología del espíritu*, y reproducida en el lema “el trabajo hace libre”, este libro enfatiza su poder destructivo: el trabajo hace esclavo y puede llegar a matar. Decir que el trabajo *libera*, en rigor equivale a decir que esclaviza, y otro tanto vale si afirmo que *dignifica*, pues significa que puede humillar y someter. Por lo demás, en las dos grandes tradiciones de la civilización occidental no hubo nada semejante a un enaltecimiento del trabajo: los griegos lo consideraron oprobioso, indigno del hombre libre, y la cultura judeo-cristiana lo estigmatizó como castigo y maldición. Es la sociedad industrial moderna la que mayormente ha exaltado el trabajo, lo ha “elevado a concepto”, diría Hegel, y ha glorificado junto con eso, la “figura del trabajador” (Jünger). Pero es un enaltecimiento engañoso porque funcional a una sociedad de laborantes. La cultura del trabajo, en efecto, supone y a la vez sustenta la instrumentalización de todo y de todos en vista de la maximización de la eficacia. La instrumentación radical mata la singularidad del sujeto y convierte a cada uno en intercambiable con otro cualquiera, y desechable (*jetable*) porque sustituible: “Trabajo a muerte” significa también “muerte del hombre” (Foucault).

El concepto de “exterminio” aparece también en un libro anterior del autor –*L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme* (Éditions Amsterdam, Paris, 2012). Allí aborda, precisamente, las formas extremas que asume el poder organizado en la esfera laboral. La formación de un número creciente de trabajadores excedentes constituye lo que Marx llamó *contingente* o “ejército industrial de reserva”; de allí la idea de “hombres superfluos” (Arendt) o trabajadores que están de sobra, y cuyo perfeccionamiento sería el “hombre desechable”, en tanto reduce el superfluo a intercambiable o sustituible y virtualmente eliminable.

El concepto de exterminio corresponde a la irrupción “en la historia política de una ruptura y la emergencia de una nueva fase” (p. 95). Representa una verdadera mutación de la *episteme* moderna (Foucault), es decir, un cambio de rango en las formas que asume la violencia. El concepto tradicional de *injusticia* es desbordado por el de *exclusión*. “Las teorías políticas críticas como la de Honneth aparecen como cuentos infantiles” en el marco de una economía y una sociedad del trabajo. Toda la carga de alteridad y violencia que ella contiene se resuelve y disuelve en el análisis de casos, ellos mismos “síntomas de una falta de reconocimiento”. La teoría opera aquí como coartada, “aun cuando las referencias al psicoanálisis y al marxismo son omnipresentes, [estos son] despojados de todo lo que hacía insoluble o imposible su indagación, transformados en programas de conocimientos positivos, progresistas, lineales, ‘útiles’” (p. 87). La teoría del reconocimiento supone un hombre genérico, abstracto, sujeto de necesidades, despojado de su negatividad y descentramiento consigo mismo, “lo que remite el yo ávido de ser reconocido a las ilusiones del humanismo tradicional” (p. 76n)

El autor señala que “los desarrollos precedentes son más “figuras de pensamiento” que argumentos” (p. 95). Pues “el objetivo

de estos desarrollos es en el fondo tratar de comprender lo que fracasa sin cesar en el análisis político, ya sea radical o reformista”, porque se supone que de ellos deben surgir resultados prácticos, “aplicaciones”, que tendencialmente se ajustarían al propósito, principio o ideal propuesto en el “análisis”. Cuestionar este vínculo y ajuste implica separarse “de la espera escatológica de un gran movimiento de masas, “aplicaciones” de una nueva organización del proletariado mundial, que Negri continúa no obstante invocando, infiel a sus propias premisas” (p. 21). Sería necesario, entonces, un tipo de “resistencia immanente sin idealidad”, siempre en acto y que “nunca llega a término siguiendo un recorrido lineal y unívoco” (p. 37).

Sería indispensable a este respecto detectar los dispositivos de dominio no solo en quien sufre la coacción organizativa y se defiende frente a sus apremios, también recabar en los resortes psicológicos de la dominación en quienes la ejercen en todos los niveles y no solo a nivel de los cuadros directivos, donde es más evidente. “Varios tipos de respuesta se han dado a esta cuestión y vienen, sea de la sociología (teoría de la violencia simbólica, según Bourdieu, 1987), sea de la psicología (identificación ideal a la cultura de empresa y de excelencia, Pages 1984), sea de la psicología social (sumisión a la autoridad, según Stanley Milgram 1974), sea del psicoanálisis (perversión sádica o estructura paranoica de la personalidad de los dirigentes), sea de la filosofía política (La Boétie 1594)”. La interiorización de las normas, la anulación del juicio y la sustitución de la voluntad propia se reúnen en lo que se ha llamado “desaparición de los comportamientos libres” (Delors), recusación de la libertad o *alienación* (*Entfremdung*) en Hegel, y alienación del trabajo en el joven Marx. Esta última supone una doble separación: respecto del objeto producido, que pertenece a otro, y respecto de sí mismo, sometido a la voluntad de otro.

El *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de La Boétie representa una reconversión de la figura del trabajo alienado, pues introduce la noción de una aceptación activa del sometimiento, o sea, una libertad invertida, reconvertida en “pasión de servir”, que se traduce en un “no querer ser libre” y que expresa, al mismo tiempo, un deseo de someter al otro, una forma de “libertad disfrazada”, transformada en síntoma (p. 46). La Boétie se aparta de toda concepción de soberanía estatal opresiva o represiva, puesto que la servidumbre es voluntaria y, por así decirlo, la mejor repartida. No hay tampoco la idea de emancipación, concebida como vuelco de las relaciones de poder, que pasa por una conquista del Estado, bastión central del poder, que convertiría a los esclavos en amos. Pero no coincide con la idea de que las relaciones de poder constituyen una constante insuperable aunque quizá reversible de la existencia humana (Foucault) “Constituye, en todo caso, una alternativa atípica a todas las teorías clásicas y modernas, algo así como su “obsesión”, o como una figura privilegiada de lo que Roberto Esposito ha llamado “lo impolítico”, la heterogeneidad radical de lo político” (p. 45). ¿Dónde situar, entonces, políticamente el *Discurso* de La Boétie? El autor sugiere que la respuesta a esta pregunta ha de pasar por una “crisis del consentimiento fundamental que funda la existencia de toda sociedad”. En todo caso, “si el *Discurso* tiene un lugar en la serie de grandes textos de filosofía política que se inaugura con la *República* de Platón, no figura en ella como una obra más” (p. 44). Junto con señalar el lugar central de la figura de la “servidumbre voluntaria”, esta afirmación supone un cuestionamiento radical de la idea de unas identidades homogéneas y plenas, anteriores a las identificaciones y a la construcción política de las identidades.