



Inquietud de sí y antagonismo. La cuestión del tiempo de trabajo en Gabriel Gauny

Care of the Self and Antagonism. The Question of Working Time in Gabriel Gauny

Juan Diego García

Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

solbidonchanal@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0000-4076-0651>

Recibido 02/2024 – Aceptado 03/2024

Resumen: El presente artículo propone leer la filosofía cenobítica de Gabriel Gauny (1806–1886) como una articulación singular entre inquietud de sí y antagonismo que permitiría delinear una forma histórica de lo que Michel Foucault llamó una “subjetividad revolucionaria”. Para hacerlo se propone centrarse en el problema del tiempo de trabajo ya que se torna un *locus* privilegiado para abordar la sujeción, el antagonismo y la emancipación en nuestro autor. Se buscará mostrar que su filosofía consiste en una “conversión de sí” para hacer frente al malestar de la condición proletaria, cuya causa sitúa principalmente en la extracción del tiempo vital y su sujeción al tiempo abstracto del Capital. La *áskesis* cenobítica y sus ejercicios de moderación implican un trabajo de sí que permite “hacerse tiempo”; reapropiarse del tiempo robado y abrir un espacio–tiempo autónomo al interior de la temporalidad dominante. En este intervalo se juega la posibilidad de crear otras formas de habitar el tiempo y modalidades de trabajo, pero también las condiciones para radicalizar luchas colectivas.

Palabras claves: Trabajo, Rancière, Foucault, Tiempo abstracto, Antagonismos.

Abstract: This article proposes to read Gabriel Gauny's cenobitic philosophy as a singular articulation between self-concern and antagonism that would allow us to delineate a historical form of what Michel Foucault called a "revolutionary subjectivity". To do so, it is proposed to focus on the problem of working time as it becomes a privileged locus for addressing subjection, antagonism, and emancipation in Gauny. It will seek to show that his philosophy consists in a "conversion of the self" to confront the malaise of the proletarian condition, the cause of which he mainly locates in the extraction of vital time and its subjection to the abstract time of Capital. Cenobitic asceticism and its exercises imply a work on oneself that allows one to "make time", to re-appropriate stolen time and to open an autonomous space–time within the dominant temporality. What is at stake here is the possibility of creating other ways of inhabiting time and working methods, but also the conditions for radicalizing collective struggles.

Keywords: Work, Rancière, Foucault, Abstract time, Antagonism.



Introducción

En la clase del 10 de febrero de su curso sobre *La hermenéutica del sujeto* (1982), Michel Foucault, en una de sus tantas digresiones, arriesga la siguiente hipótesis:

Me parece que, a lo largo de todo el siglo XIX no se puede entender qué fue la práctica revolucionaria, no se puede entender qué fue el individuo revolucionario, y qué fue para él la experiencia de la revolución si no se tiene en cuenta el esquema fundamental de la conversión a la revolución. (Foucault, 2014:206).

Esta sospecha se inscribe en el marco del viraje ético iniciado en los años 80, que lo llevará a trazar una genealogía de la “cultura de sí” en la antigüedad grecolatina. Bajo esta problemática, Foucault intenta pensar los modos de subjetivación complementando (y yendo más allá) de los análisis de los dispositivos de saber–poder estudiados en las décadas precedentes, para lo cual sitúa la noción de “inquietud de sí” como llave para pensar las formas heteróclitas (discursos, prácticas, ejercicios y técnicas) con las cuales los sujetos se ocupan y se producen a sí mismos. En este contexto cobra relevancia la “conversión de sí” como movimiento destinado a la auto–transformación inmanente y continua de la propia existencia. En la clase citada, sugiere una hipótesis interesante; a partir de 1830 se dio al menos en Francia una articulación singular entre técnicas de sí y revolución, que permitiría pensar formas de subjetivación militantes. Pensar la Revolución no solo como hecho histórico o proyecto político, sino como forma de vida.

Esta senda trunca en Foucault quizás haya sido —en parte— desandada en un texto publicado un año antes de su curso y del que difícilmente no haya tenido noticias: *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (1981) de Jacques Rancière. Justamente, este extraño libro se dedica a rastrear y reconstruir la historia de una serie de trayectorias y experiencias plebeyas y militantes en el periodo que se abre con la Revolución de 1830. Experiencias y prácticas cuya singularidad exponen, en palabras de Antonia Birnbaum, “una intersección entre una ética de la emancipación social (reinvención de formas de vida) y una política emancipatoria (reinvención de actos y formas de lucha)” (Birnbaum, 2018:108).

Uno de los personajes centrales que circula allí es Louis Gabriel Gauny, carpintero, poeta y “filósofo plebeyo”, cuyos manuscritos olvidados fueron redescubiertos por Rancière en su investigación con el archivo obrero, compilados y publicados parcialmente en 1983. Algo llamativo de los textos de Gauny es que nos encontramos con elementos discursivos y temas que claramente podrían situarse en la lógica del conflicto de clases; el antagonismo obrero frente al orden burgués, la vehemente denuncia frente a las injusticias y el llamado a la rebelión, tono militante y de combate que convive con una reflexión en torno a la “espiritualización” de la vida y la propuesta de una serie de prácticas ascéticas ligadas a las formas del deseo y consumo, a los modos de habitar la ciudad y de vincularse con los otros, la naturaleza y lo divino. Consideramos, entonces, que puede ser interesante retomar esta figura para desandar la intriga que Foucault dejó planteada y explorar una articulación singular entre inquietud de sí y antagonismo.

Proponemos abordarla haciendo foco en el problema del trabajo y la temporalidad que aparece en los textos de Gauny. Entendemos —y buscaremos mostrar— que su “filosofía cenobítica” consiste en una preparación y “conversión” para hacer frente al malestar de la condición proletaria, que es principalmente la sujeción al tiempo de trabajo abstracto y sus efectos de desposesión vital, anímica y política. La *áskesis* cenobítica y sus ejercicios implican una desidentificación del Yo de una ética laboral y productivista y un trabajo con el tiempo que permite una reapropiación del mismo, para crear otras formas de habitarlo y revitalizarlo, habilitando no solo las posibilidades de otras experiencias y sensibilidades (Patiño Niño, 2014:44), sino también las condiciones para radicalizar las luchas colectivas. El trabajo se torna en Gauny un *locus* privilegiado para abordar los problemas de la sujeción, la inquietud de sí y la lucha, no porque reivindique su centralidad como esencia genérica del hombre, sino porque es un espacio clave donde se juega la batalla por la distribución social del tiempo: el antagonismo entre aquellos “pobres de tiempo libre” y aquellos que “viven del trabajo de los demás” (Gauny, 2020:55).

Para desarrollar esta intuición proponemos organizar el escrito en tres apartados destinados a comparar y distinguir dos textos que Gauny escribió sobre el trabajo: “El trabajo por jornada” y “El trabajo a destajo”,

textos que habitualmente se consideran y tratan en cierta continuidad¹. Nos interesa mostrar que el diferencial de ambos se debe a que opera justamente la “conversión de sí” que propone la filosofía de Gauny, especialmente su “economía cenobítica”. Por tanto, en un primer momento, nos interesaría situar lo que podríamos llamar el malestar proletario y su vínculo con el tiempo abstracto, a partir de explorar las técnicas y dispositivos de sujeción temporal que el obrero experimenta en la jornada de trabajo. El segundo apartado, operará como una suerte de intervalo, ya que señalaremos por qué la filosofía de Gauny puede leerse desde la grilla foucaultiana de la “conversión de sí”, y avanzaremos en ver qué tipo de *áskesis* propone para la transformación del malestar antes señalado, y cómo es inseparable de la lucha por la transformación radical de la realidad. Para ello nos detendremos en la propuesta de la “economía cenobítica” donde Gauny despliega una reflexión práctica sobre las condiciones de posibilidad de una experiencia existencial otra que es a la vez una estrategia de lucha antagonista. En el tercer y último apartado, buscaremos ilustrar las consecuencias prácticas (éticas y políticas) que tiene la conversión cenobítica respecto al trabajo y la temporalidad a partir de examinar “El trabajo a destajo”.

1. El trabajo por jornada. Tiempo, sujeción y resistencias

Gauny nació en los suburbios de París en 1806 y murió en la misma ciudad en la primavera de 1886. Su existencia fue contemporánea de las grandes insurrecciones, ilusiones, conquistas y derrotas del movimiento obrero francés del siglo XIX. De infancia plebeya, eligió en la juventud la carpintería como oficio y padeció en carne propia las condiciones ultrajantes y precarias del capitalismo moderno; las extensas jornadas, los magros salarios, los controles, sanciones, despidos y la violencia estatal y patronal en sus distintas aristas. A partir de la Revolución del 30 frecuentó los círculos sansimonianos, mantuvo una intensa y extensa conversación y amistad con algunos de ellos, aunque rechazó unirse plenamente a la fe apostólica². A lo largo de la década del 40 participó como oyente y orador ocasional en reuniones y sesiones de los clubes de trabajadores que se multiplicaban por esos años y colaboró con distintos periódicos obreros como *La Ruche populaire* y *Le Tocsin des travailleurs*, siempre desde una distancia bien calculada. Su militancia inorgánica, su carácter solitario y taciturno (Harlor, 1937:71), no lo llevaron nunca a resignar la lucha colectiva, ni abandonar el imaginario plebeyo de la “Asociación”, que concebía menos como un proyecto prediseñado por una élite y basado en la rigidez compacta de un “nosotros”, que como una comunidad cuya posibilidad y forma emerge de redes de encuentros aleatorios e insospechados entre seres “independientes” e iguales en lucha.

A lo largo de su vida, Gauny erigió una obra variopinta: poemas, textos filosóficos, artículos periodísticos, ensayos, discursos políticos y una vasta correspondencia. Un aspecto que se destaca de sus escritos es el enraizamiento de sus reflexiones en su propia vida y experiencias. En ellos, generalmente, Gauny se desdobra en narrador y protagonista, sitúa una suerte de *alter ego* (“ese carpintero”, “el cenobita”, “nuestro obrero”, “el contestatario”, etc.) para relatar, describir y analizar distintas experiencias propias o cercanas. Teoría y praxis se vinculan así de un modo íntimo, toda reflexión encuentra su índice en un lugar de enunciación bien concreto, pero no por ello estático; la escritura de Gauny intenta captar la movilidad del propio cuerpo, sus afectos y pensamientos.

Su escrito “El trabajo por jornada”, publicado en junio de 1848 en *Le Tocsin des travailleurs*, responde a esta caracterización. Gauny relata desde una tercera persona una jornada laboral propia, la de un “carpintero contratado en un gran establecimiento” (Gauny, 2020:53). La finalidad del texto es explícitamente política: el relato de los dolores y la *colère* proletaria tiene por objeto exponer el antagonismo frente a la clase propietaria burguesa, su separación en el “abismo de la explotación” y la necesidad de una sedición próxima: “que nuestras comunes reflexiones se mantengan, en la línea de batalla, día y noche prestas a pasar al asalto” (2020:53). Ahora bien, interesa marcar que el antagonismo o la perspectiva clasista en Gauny no aparece como un elemento dado, fijo y sustancial entre proletarios –burgueses, sino que emerge a partir de la experiencia frente a las técnicas y formas de sujeción del dispositivo del taller, cuyos efectos subjetivos y alienantes, se tornan intolerables. En este sentido, entendemos que este texto resulta clave para explorar el malestar proletario en nuestro

¹ Rancière en *La noche de los proletarios* ordena su lectura de Gauny comentando ambos textos del trabajo seguidamente y luego hace algunas observaciones sobre la economía cenobítica. Una lectura más reciente, de Alfredo Sánchez Santiago (2022), con quien compartimos la cercanía señalada entre los “Opúsculos cenobíticos” de Gauny con las indagaciones del último Foucault, replica, no obstante, un mismo orden en su comentario a estos textos. El problema que vislumbramos con ello es que no solo se corre el riesgo de soslayar las diferencias entre “El trabajo por jornada” y “El trabajo a destajo”, sino que queda desdibujado el lugar de la conversión cenobítica.

² En una carta al apóstol Rétouret, Gauny, rechaza su insistencia a participar en la misión sansimoniana a Egipto del año 1834 afirmando: “No tengo más fe en el tiempo, ya no creo en las misiones orgánicas; mi existencia está demasiado rodeada de sus agitaciones. Estoy viejo para captar la felicidad apostólica (...). Seré de nulidad en Egipto. En Francia ayudaré a soportar las jornadas infestas” (Gauny, 2020:198).

autor; el conjunto de las sujeciones, violencias y subordinaciones a las que la clase desposeída está expuesta y contra las que su filosofía va a entretejer una suerte de terapéutica subversiva.

En su lectura, Rancière pone en estrecha relación este malestar proletario con la cuestión del tiempo de trabajo. En efecto, para Gauny el dolor obrero no sería principalmente el tiempo de trabajo no pago (la plusvalía, la explotación económica), sino el tiempo de vida robado; la obligación de consagrar las horas de cada jornada para procurarse solo los medios de existencia (Rancière, 2010:91; 2011:27). No hay que perder de vista que esta extracción y expropiación del tiempo de vida fue esencial para la emergencia y consolidación del capitalismo moderno. Moishe Postone, en su ya clásico estudio *Tiempo, trabajo y dominación social* (2006), sostiene que la extensión de la forma-valor (mercancía) como mediación del lazo social, supuso una transformación misma de la naturaleza del trabajo y la temporalidad. Si el valor de las mercancías ya no se mide por las especificidades de los trabajos concretos, sino por lo que tienen en común, el hecho de ser gasto de fuerza de trabajo (trabajo abstracto), su medida precisó de un tiempo social homogéneo y cuantificable: el tiempo abstracto (2006:260). En las relaciones sociales capitalistas este tiempo “vacío” se vuelve una variable independiente que subsume y mide todo el tiempo “concreto” de la existencia. Ahora bien, la consolidación de esta “dominación social abstracta” (2006:212) implicó un proceso de extracción concreta del tiempo vital de los individuos bajo una serie de estrategias y técnicas de disciplina destinadas a expropiar, controlar e integrar el tiempo de la existencia al aparato productivo y la rentabilidad del capital (Foucault, 2016).

Este proceso lejos de ser lineal y pacífico estuvo marcado por una multiplicidad de luchas y resistencias donde cabría situar a la obra de Gauny en general y “El trabajo por jornada” en particular. No es casual que aquí la estrategia narrativa escogida sea seguir la jornada de trabajo en su duración abstracta, hora tras hora, registrando las vivencias, los padecimientos del trabajador y la progresiva acumulación de ira y rabia, pero también marcando ciertos contratiempos, pequeñas resistencias y quiebres con/tra el tiempo de trabajo. Desde el vamos, se narra la jornada desde una perspectiva de lucha (“Llegado a la mesa de trabajo, la lucha comienza”), visibilizando los efectos sujetantes del tiempo abstracto y los aspectos intolerables del dispositivo del taller.

Entendemos que Gauny comprende aquí el tiempo abstracto del trabajo como la articulación de dos modalidades temporales diferentes: por un lado, un tiempo cíclico y circular que encadena la jornada presente con la anterior y la siguiente, estructurando así un modo de vida y, por otro lado, el tiempo cronométrico, extenso y mensurable de la jornada propiamente dicha. La conjunción de ambos lo conduce a plantear el carácter “contra natura” (Gauny, 2020:53) y abstracto de esta forma temporal en tanto implica el sometimiento de las necesidades, deseos y actividades de la vida, a una temporalidad repetitiva, homogénea y cuantitativa.

Por un lado, el tiempo cíclico encierra al obrero en el círculo de los trabajos y los días y se hace visible en el texto a partir de lo que experimenta el carpintero tanto antes como después de la jornada laboral. En el trayecto al trabajo Gauny nos dice que este se “impacienta y se mortifica frente a las diez horas de trabajo que se acercan para devorar su alma lanzando a su boca parsimoniosa ganancia” (2020:54). Este anticipo y ansiedad de la jornada que le espera (el obrero *ya* se mortifica) se profundiza con el sonido “impiadoso” de la campana que marca la inminencia del inicio, sonido que le “recuerda los numerosos deberes” que debe realizar, conectando así el tiempo presente con la jornada previa. Memoria que también pesa en la “pobre musculatura, poco descansada por el sueño” (2020:54) que presenta el obrero camino al taller. Luego, sobre el final de la jornada, “la campana se sacude, y esta vez para abandonar *hasta el día siguiente* este taller, que no es más que un hangar de servidumbre”³ (2020:57). Aparece aquí la proyección y expectativa “penosa y triste” (2020:57) de la jornada porvenir, la del día siguiente. Aun cuando no está en el taller y aun cuando se va, el tiempo de trabajo, como tiempo cíclico y repetitivo, comanda, estructura y organiza la vida obrera confinándola a un engranaje que integra y subsume su tiempo a la rueda re/productiva del Capital.

Este tiempo se enlaza con la temporalidad propia de la jornada de trabajo y su duración de diez “horas monótonas, inevitables, cuyo yugo hay que soportar para nutrir el cuerpo” (Gauny, 2020:55). Se trata del tiempo uniforme y cronométrico que opera como norma para medir el trabajo incorporado a la forma-mercancía. Esta temporalidad mensurable de horas constantes produce como bajo continuo de la jornada un afecto específico en nuestro obrero: “el tedio (*l'ennui*), esa horrible aniquilación de los productores condenados a trabajos repugnantes por la longitud de su jornada, mortifica los miembros y el espíritu de este obrero” (2020:57). Laura Quintana señala que el tedio/hastío, como afecto desposesivo, se vincula en Gauny “con lo que impide a un cuerpo separarse de sus posiciones habituales, fracturar el ensamblaje de sus gestos esperados (...) sentir más intensamente la movilidad de un cuerpo, lo que este *puede*” (Quintana, 2020: 114). Afecto que emerge, entonces, no solo por la duración extensa de la jornada o lo que tiene de repetitivo la tarea, sino principalmente por la regulación de la *praxis* a una norma abstracta del tiempo, por su tiranía sobre los movimientos del cuerpo.

³ El subrayado es nuestro.

Este tiempo abstracto y su tiranía se materializan en dos elementos que imponen el ritmo y rigen la acción en la jornada: el sonido de la campana que anuncia y marca las horas, organiza las pausas y reanudaciones del trabajo y la vigilancia del burgués (o capataz) que se encarga de controlar e impedir cualquier asincronía; distracción, diálogo o conducta impropia de la actividad productiva (Patiño Niño, 2014:45). Ambos elementos, que buscan disciplinar el cuerpo del trabajador y hacer que interiorice el tiempo abstracto, son escenificados por Gauny desde las resistencias que opone el obrero a lo largo de la jornada. Estas redundan en dos estrategias escalonadas. La primera, que resulta un tanto paradójica, es la concentración intensa en el trabajo para “embriagarse de olvido” del dispositivo y su temporalidad. La segunda consiste en “abandonarse a los placeres y secretos inalienables de la imaginación” (Sánchez Santiago, 2021:101). Detengámonos en una de las secuencias que relata Gauny:

Este obrero, cediendo al hábito, armado de solidaridad, dirige su habilidad a conciencia en la buena confección de la labor. Vuelto por un instante a las íntimas satisfacciones de un trabajo útil, *olvida lo que le rodea*, sus brazos avanzan, un detalle del oficio se termina de manera favorable y, así prosiguiendo su obra, una hora ha transcurrido. (Gauny, 2020:54).⁴

Aquí tenemos la primera forma de resistencia que se repetirá en otros momentos de la jornada: una concentración tan intensa en la labor, en una dificultad específica del trabajo “útil”, que le permite al obrero “olvidar” el resto del cuadro y que resulta efectiva para cortar “la longitud del tiempo” (2020:55). Decimos que es una resistencia paradójica porque sin dudas hay aquí una sincronización con el tiempo de trabajo. Pero la misma resulta tan intensa que es a su vez una reapropiación momentánea del tiempo por parte del cuerpo y sus movimientos, que en su acción atenta y concentrada se disocia de lo exterior, del taller y de su temporalidad, “olvidando” por un momento la mirada del amo que circula por el taller y el sonido de la campana. En el relato esta atención se verá interrumpida de la siguiente manera:

De repente, tomado por un arrebato de inoportuna alegría, canturrea una vieja melodía querida que cantaba su padre. Perdiéndose poco a poco en caprichos de sonidos que desnaturalizan su primer recuerdo, el compás de su alegría cambia de manera extraña, y murmura un canto de revuelta que simula el fuego cruzado. (Gauny, 2020:54).

La concentración/olvido que desacopla a nuestro carpintero de la realidad del taller pareciera ser que permite la irrupción de una memoria involuntaria que extravía al cuerpo y el pensamiento enfocado en el trabajo útil. De repente, el tarareo de una canción venida de otro tiempo, del tiempo de la infancia se desliza, se mezcla y “desnaturaliza” hacia otro canto con recuerdos más recientes y sangrientos: las barricadas, combates y fusilamientos del 48. Este corte abrupto e involuntario del trabajo útil, que mezcla y choca temporalidades diferentes, la alegría de la infancia y el dolor, rabia y esperanza de las luchas presentes, abre a la imaginación futura; a nuestro carpintero “lo asaltan fantasías”, ensoñaciones que despliegan “las maravillas de una buena organización” (2020:54).

En la serie relatada tenemos entonces dos resistencias contra el tiempo de trabajo que crean la siguiente secuencia: la concentración intensa en la labor que logra cierto “olvido” del tiempo abstracto y hace que transcurra rápido, reapropiación que también permite una conexión otra con el tiempo, no constante, no sucesiva, sino entre un pasado que irrumpe y el presente reciente de las luchas, cruce que habilita el vuelo de la imaginación hacia el porvenir. Al tiempo continuo de las horas constantes y equivalentes, las micro resistencias del carpintero le oponen una forma de entrelazar temporalidades que permiten abrir relaciones novedosas y no lineales entre pasado, presente y futuro.

Ahora bien, esta apertura del tiempo será recuperada por la presencia del amo, cuyo vaivén y mirada “inquisitoria” violenta al obrero a retornar al tiempo productivo, oprime su desvío y la ensoñación, devolviéndolo a la realidad de la explotación. Esta presencia que lo “inoportuna” materializa lo intolerable del tiempo abstracto y hace que emerja con mayor fuerza el rasgo antagonista:

El condenado se indigna por esta especie de inquisición que ejerce la mirada del amo, y se conmueve con un odio hasta el fondo de los huesos (...) Sus miradas intercambian descontentos que ahondan siempre más lo que separa a aquellos dos hombres. (Gauny, 2020:55).

⁴ El subrayado es nuestro.

En este intercambio y cruce de miradas se escenifica la distancia, la desigualdad y el antagonismo entre el trabajador y el amo bajo la figura de dos intereses y posiciones respecto al tiempo no reconciliables: el de aquel que pretende que el obrero haga rendir al máximo el tiempo de trabajo, que se someta a su norma sin contra-tiempo alguno y el odio de aquel que experimenta como intolerable esa misma exigencia.

El otro elemento que materializa el tiempo abstracto es la campana. Esta aparecía al inicio y fin de la jornada marcando el tiempo cíclico, pero también su sonido signa el pulso de las horas y pausas reglamentadas del trabajo. En el relato estas detenciones son dos y están destinadas al desayuno y almuerzo. En ambas nuestro carpintero decide comer rápido para aprovechar el tiempo restante de dos modos distintos. En la primera pausa lo hará para “concentrarse un poco en sí mismo y apartarse veinte minutos”. Búsqueda de sí que se verá frustrada por la expectativa del timbre de la campana que “lo importuna por adelantado, despertando peligrosas comparaciones contra aquellos que viven del trabajo de los demás” (2020:55). Aquí se aprecia claramente como el tiempo de trabajo coloniza hasta aquellos momentos de descanso de la jornada; es la expectativa del sonido por venir de la cual el carpintero no puede sustraerse para hacerse un tiempo para ocuparse de sí.

En la segunda pausa, ya avanzado el padecimiento y la *colère* antagonista de nuestro obrero, usa el tiempo para la propagación de la revuelta: “Desata sus pasiones populares, es decir, revela a sus camaradas el alcance de sus derechos exponiéndoles la suma exacta de sus deberes” (Gauny, 2020:56). Agitación militante que será interrumpida por “el sonido de la campana [que] cae una vez más *entre* ellos dándoles sobresaltos en el corazón”⁵ (2020:56). El timbre de la campana, materialización del tiempo de trabajo abstracto, opera aquí como técnica que divide y naturaliza la unión política con los otros, la posibilidad del encuentro y emergencia de cualquier Asociación. Llama y reúne exclusivamente para la producción.

Los efectos de ambas técnicas de control del tiempo hacen que sobre el final de la jornada el odio y el antagonismo inicial se profundicen. Nuestro obrero “en un esfuerzo sobrehumano, intenta amar al patrón (...) pero es demasiado tarde, el odio es ardiente, así lo quisieron los movimientos de nuestra sociedad” (Gauny, 2020:57). Tampoco logra empatizar con su familia, su esposa e hijos en los cuales “descubre los explotadores presentes y futuros” (2020:57). Se ha producido aquí un desplazamiento del odio personal al amo con el que se iniciaba la jornada, a un odio más elaborado, planteado en términos de clase y relaciones de dominación: un rechazo al reparto material, simbólico y temporal que subordina a la vida obrera a la producción. Como vemos, esta profundización del antagonismo emerge de la experiencia intolerable del taller y la jornada de trabajo, y reclama la Asociación para evitar la barbarie, conclusión del texto de Gauny: “Apresurémonos a asociarnos y traer a la misma mesa los frutos de nuestra común recolección para evitar que los hombres se despellejen y los pobres, locos por represalias, dancen sobre los muertos blandiendo los tizones de un incendio horroroso” (2020:58).

El análisis de “El trabajo por jornada” nos permite ver que, para Gauny, el malestar obrero se vincula con su sujeción y sometimiento al engranaje temporal de la producción y la reproducción del Capital, que condena estas existencias a una ausencia de tiempo libre para destinar la vida a otra cosa que no sea el trabajo o la reposición de fuerzas. Si bien expone ciertas resistencias, fugas e interrupciones a esta temporalidad dominante, que van elaborando una subjetividad antagónica y la necesidad de una respuesta política, estas terminan siendo recuperadas y no logran ser muy eficaces a la hora de romper con el círculo de los trabajos y los días que se teje *entre* el tiempo cíclico y sucesivo de la jornada. A partir de aquí emerge un problema ético y político: ¿cómo hacerse del tiempo para ensayar una existencia libre cuando se está atrapado en el engranaje de la dominación? ¿Cómo es posible en estas condiciones de dependencia y ausencia de tiempo organizar las fuerzas de la lucha y un ser-en-común que nos sea la mera insurrección de los esclavos?

Para hacer frente a ambas cuestiones, entendemos que Gauny va a sostener la necesidad de una estrategia de lucha más profunda: una actitud e inquietud existencial que se vincula con aquella práctica de sí que los antiguos llamaban filosofía.

2. Filosofía cenobítica: conversión de sí y antagonismo

Algunos escritos de Gauny, sobre todo los “Opúsculos cenobíticos”⁶, pueden inscribirse en una vasta y antigua tradición que entiende a la filosofía, no como una disciplina teórica desvinculada de problemas existenciales, sino como una “forma de vida”; un pensamiento que se interroga por el tipo de relación que establece el

⁵ El subrayado es nuestro.

⁶ En su compilación, Rancière publica solo los siguientes textos de esta serie: “Economía cenobítica”, “Lacedemonia y Liberia”, “Diógenes y San Juan el Precursor” y “Los Independientes”. Señala que hay tres escritos más, “Las dos familias”, “Cupido, Marte y Baco” y “Los placeres divinos”.

sujeto consigo mismo, los otros y el cosmos, en vistas a “ser de otra manera” (Hadot, 2006:236). La “filosofía cenobítica” de Gauny entraña una reflexión práctica sobre las condiciones para darse una existencia otra, capaz de revertir los malestares de la condición proletaria recién esbozada. En este sentido, creemos que puede ser oportuno leerla desde la problemática de las tecnologías del Yo, tal como rastreó Michel Foucault a partir de los años 80.

En su genealogía de la inquietud de sí planteó que esta implicaba la experimentación ética y estética, un “arte de la existencia”, destinada a la transformación del sujeto y el conjunto de sus relaciones (Foucault, 2014). Este viraje le permite atender a esquemas prácticos a partir de los cuales los sujetos pueden constituirse a sí mismos (las “técnicas de sí”) más allá de las técnicas de poder y los discursos del saber. Foucault localiza la “consumación” de la inquietud de sí en la Antigüedad tardía en cierto esquema de “conversión de sí” (*convertere ad se*) que se diferencia tanto de la *epistrophe* platónica, como de la *metanoia* cristiana posterior (2014:241). Los esquemas grecolatinos de conversión no implicaban una renuncia al mundo o a sí mismo, a lo sensible y el cuerpo, ni una salvación en lo divino o la trascendencia, sino cierta articulación entre discursos y prácticas (*áskesis*) destinados a la autotransformación del Yo en su aquí y ahora (2014:217). Este movimiento inmanente de “retorno a sí” suponía un esfuerzo continuo a lo largo de la existencia que permitía al sujeto equiparse de discursos (“verdades”) y ejercicios que logren quebrar, revisar y enmendar hábitos, conductas y relaciones que lo “esclavizan”, que lo tornan dependiente y no le permiten gozar de la existencia. En este sentido, Foucault señala que los esquemas de conversión exceden la función pedagógica o formativa e implican una función crítica, de lucha y terapéutica con la existencia (2014:470).

Creemos que los “Opúsculos cenobíticos” de Gauny pueden leerse a partir de esta grilla de la “conversión”, a la vez que adquieren un sentido singular a partir de incorporar un rasgo antagonista, que a la par de la transformación de sí, exige una intervención activa en la transformación radical de lo real.

En pleno capitalismo industrial Gauny apelará a un anacronismo, la figura del “cenobita”, para oponer al tiempo abstracto que subsume las vidas proletarias, otra forma de existencia posible. Esta figura, que retoma probablemente de la lectura de Joan–Antoine Gleizes⁷, traza un legado con diversas tradiciones antiguas —los pitagóricos, los cínicos, los eremitas y ascetas cristianos— que ligan la filosofía con normas de abstinencia y moderación, con movimientos de retiro solitario, pero también de participación en la vida pública, con prácticas de lecturas, escritura, meditación, caminatas, conversación, denuncia y agitación. Ejercicios que combinan la contemplación silenciosa y la propaganda sediciosa⁸. Retomando el lenguaje teosófico de la palingenesis social de Pierre–Simon Ballanche (Ballanche, 1829), Gauny cifra estas prácticas en términos de “pruebas”, “expiaciones” e “iniciaciones” que marcan un ascenso continuo de las almas, su regeneración y la perfectibilidad del género humano. Camino que no es circular ni lineal, sino como señala Rancière, espiralado: cada prueba supone una ruptura (expiación de un mal) que abre una brecha en la circularidad de un modo de vida y su habitualidad, dando comienzo a una vida nueva, más “perfecta” (Rancière, 2010:220). Esta filosofía ecléctica y salvaje le permitirá a Gauny esbozar una ética–política de la emancipación: una disciplina de vida que busca, desde los detalles materiales mínimos (gestos, prácticas y hábitos) conquistar una existencia lo más autárquica posible (libre e independiente)⁹ para disputar con mayor radicalidad las formas de vida colectivas.

A fin de profundizar este punto cabe retomar el texto “Economía cenobítica” donde el filósofo plebeyo diseña un régimen de gastos y consumos básicos, cuyo presupuesto (400 francos al año) resulta menor a la suma anual de un salario mínimo de la época. Los gastos corrientes se distribuyen en alquiler, alimentación, vestimenta (lavado), calefacción e iluminación. Para cada uno de ellos Gauny asigna un monto determinado y luego nos describe y justifica esta cantidad.

En términos generales, propone un “régimen de sobriedad general”, donde el criterio para dirimir cada consumo es un balance en términos de libertad/servidumbre: ¿qué limita y qué potencia cada necesidad y su forma de satisfacerla? En este sentido, la economía cenobítica parte del axioma “una necesidad menos es una fuerza de más” y puede leerse como un esquema práctico de conversión de sí, una prueba que inicia otra existencia. Gauny enfatiza en varios momentos que la moderación y la abstención propuesta no se relacionan con

⁷ Joan–Antoine Gleizes (1773–1843) fue un pensador cercano al romanticismo y reconocido por su defensa del vegetarianismo. Una de sus obras principales, y a la que parece haber tenido acceso Gauny, es *Thalysie: ou La Nouvelle Existence* que se publicó en una primera versión en 1821 y luego tuvo una edición definitiva en los primeros años de la década de 1840.

⁸ Arquetipos de estas prácticas cenobitas son para Gauny Diógenes el cínico y San Juan Bautista.

⁹ Compartimos con Quintana quien señala que el perfeccionamiento y la autarquía no remiten en Gauny a una afirmación Yoica en clave individualista, sino a cierta reapropiación de sí que pasa por una revisión de las relaciones que “esclavizan” al sujeto y que le permite el despliegue de su potencia de movimiento y experimentación del mundo y los otros (Quintana, 2020:143). Del mismo modo, a diferencia de las doctrinas liberales, la libertad y la independencia no son para Gauny principios dados, sino conquistas muy concretas que siempre están en disputa.

una moral de renuncia ni la decrepitud del cuerpo en búsqueda de una recompensa transmundana, sino con “la vitalidad”, un incremento de las propias potencias aquí y ahora:

Abstenerse no es marchitarse, es podar los parásitos de la alimentación, es arrancar las zarzas de la sensualidad que ocultan y nutren el embrutecimiento, la esclavitud y la muerte (...) Por esta reforma uno se multiplica sin acrecentar el consumo y desarrolla el ejercicio potente de los órganos. (Gauny, 2020:117).

Esta práctica exige una austeridad activa: una ejercitación continua en el despojo destinada a reducir y revisar deseos y hábitos de consumos considerados “superfluos” o “falsos goces” (2020:118). Una reforma de sí que tiene a su vez una función terapéutica, una des-carga de preocupaciones que “aligera” al Yo (2020:145), lo “regenera” y abre a la experiencia y la curiosidad: “Al espiritualizarnos en la sobriedad nuestra concepción se torna sutil y delicada. Percibimos sensiblemente curiosidades existenciales invisibles a los demás” (2020:118).

Ahora bien, Gauny ubica este presupuesto de moderación en una coyuntura de lucha; se trata pues de un cálculo situado, estratégico y funcional a esa realidad. En otra organización social “los disfrutes tendrían otras extensiones” pero “la época actual es de batalla” (2020:119). Explicita aquí que esta reforma de sí es también una estrategia de combate en tanto “está lejos de ayudar al tirano a someter al trabajador a la modicidad del salario: el ahorro que debe hacer este último es un arma inteligente y candente que golpea al otro en el corazón” (Gauny, 2020:118). En efecto, Gauny considera que, para las vidas plebeyas, la austeridad y abstención de ciertos bienes no implica su docilidad e integración moral al aparato productivo, sino justamente lo contrario. Esta conversión va a permitirle al obrero sustraerse de la relación laboral salarial, del tiempo abstracto de la jornada laboral y sus efectos sujetantes y desposesivos, conquistando cierta independencia para poder trabajar “a su tiempo y según su gusto” (2020:118) y también para “librar una guerra contra los tiranos” (2020:130). Este punto es fundamental, ya que se trata ni más ni menos que de la posibilidad de la reapropiación del tiempo vital que permite a la vez revertir y “curar” el malestar obrero y radicalizar la lucha antagonista frente al enemigo.

Repasemos algunos de los gastos que detalla Gauny y la justificación que desarrolla para ver cómo en las soluciones económicas, conversión de sí y lucha se entretienen, retroalimentan y radicalizan.

El primero que aborda es la vivienda y calcula una cifra de 50 francos por año en el alquiler de “una pequeña habitación con chimenea” en los suburbios de la ciudad. Sin dejar de pasar la oportunidad de equiparar el alquiler al robo, sostiene que no solo brinda un refugio seguro y tranquilo al obrero, donde los montos asignados en calefacción e iluminación le permitirán leer y escribir en la noche, sino que una buena ubicación puede permitirle el goce paseante por las calles de la ciudad:

Para quien sabe apreciar los bienes de la vida, las calles son los pasillos y los corredores de sus apartamentos, la plaza es su salón; las filas de columnas, donde la sombra y la luz se fusionan con el carácter celestial, son magníficos salones de comedor. Mil pintorescos rincones se encuentran en los adarves, en las calles desérticas o en los bulevares de la periferia. (Gauny, 2020:120).

Es como si el alquiler de una habitación modesta lanzara, casi por obligación, al cenobita a circular y apropiarse del afuera, de la ciudad y sus alrededores como espacios comunes para la experimentación y de “ensoñación para el peatón filósofo”: “Los parques públicos, los museos, los monumentos, son más para él que para quienes se dicen sus amos” (2020:120). Apropiación gozosa y litigiosa de lo común que vincula también la práctica caminante con la militante en tanto “su caminata le recuerda las enseñanzas del pasado, los litigios de la actualidad y las previsiones del porvenir” (2020:121). Esta práctica del andar, donde se experimenta la mezcla de tiempos pasados, presentes y futuros, es coherente con uno de los gastos más caros que Gauny estipula: los zapatos. Calcula 22 francos para comprar cuatro pares al año ya que el cenobita “contemplador, meditativo, apasionado por la existencia” es un “buen caminante por naturaleza, por necesidad y curiosidad” (2020:124). Nos detendremos un poco más sobre la práctica del andar en el próximo apartado.

En cuanto a la demás vestimenta, camisas, pantalones, pañuelos, chaquetas y gorro Gauny calcula solo 36 francos anuales y enfatiza en su cuidado y lavado semanal, dado que el objetivo es lograr una estética simple, austera, cómoda y limpia, que despierte en sí y en los otros el “sentimiento de lo bello” (Gauny, 2020:126). Solo en el caso de las camisas y pañuelos sugiere que es mejor no plancharlos para “aparentar mayor independencia” (2020:128). Así pues, para el cenobita la apariencia no resulta menor, allí se juega no solo su dignidad frente a los otros, sino también la estilización de su existencia que combina austeridad y armonía, expresión de la *ata-raxía* cenobítica, con cierta desprolijidad e indocilidad, expresión de su autarquía.

Otro de los gastos en los que se detiene Gauny es en la alimentación. Con un monto mínimo de 60 centavos al día, propone un “plan defensivo” basado en la reducción considerable de la ingesta de alimentos (dos

comidas al día) y una dieta a base de pan, legumbres, verduras, frutas y en menor medida carne y lácteos, dieta variable de acuerdo con la producción estacional (más barata y saludable). Este plan prevé que al menos dos días de la semana el cenobita deba asistir a “las cocinas comunes” (albergues o comedores baratos) donde si bien el alimento es de menor calidad, se da un “consumo filosófico y social que favorece la propaganda entre comensales de la misma mesa” (Gauny, 2020:122). Se aprecia, otra vez, como el presupuesto dado para la resolución de la necesidad implica algo más que su satisfacción; una suerte de auto–forzamiento que lleva al obrero hacia afuera, a estos espacios comunes, donde se mezcla lo privado y lo público, transformando la coacción en una posibilidad de intercambio y encuentro político para “esparcir la buena nueva” (2020:122) con aquellos que comparten los mismos padecimientos.

También Gauny propone aquí un ejercicio de imaginación política. Sostiene que, si bien esos 60 centavos resultan exigüos, es porque se considera la resolución de la alimentación de una manera estrictamente individual, pero en cambio, ese mismo monto adquiriría “sorprendentes ventajas si se añadieran 100 cifras iguales que solventen el gasto alimentario de 100 asociados” (2020:123). Para ilustrarlo pone como ejemplo el funcionamiento de dos instituciones; las comunidades religiosas y el ejército, donde con menos dinero por miembro cada uno se alimenta mejor que nuestro cenobita dado “los milagros de economía doméstica que produce la asociación” (2020:123). Sugiere así que las formas de gestión colectivas y comunitarias de las necesidades pueden, con los mismos recursos, dar mayores beneficios. La economía cenobítica se torna así una impugnación a la forma social (privatización) de la solución de las necesidades básicas y una apuesta por la Asociación, dejando abierto el interrogante y la imaginación en torno a cuáles podrían ser las formas colectivas que economizando gastos redunden en el mayor beneficio común: un aumento del tiempo social libre.

Gauny concluye el texto enfatizando el rasgo antagonista de la economía cenobítica en tanto su conversión permite al plebeyo “librar una guerra contra los tiranos, pues sus ahorros son medios de protesta, de resistencia, de asistencia, de asociación, de propagación, de fuerza, de inteligencia, de viaje, de combate, de victoria y libertad” (Gauny, 2020:130). Como vemos el diseño y la práctica de este presupuesto de moderación, no es una estrategia de subsistencia, de moralización o de mero ahorro económico, sino una conversión de sí subversiva. Hay una apropiación de la racionalidad económica, de la lógica del ahorro, no en una clave de mercado o de disciplina del trabajo, sino de autonomía y lucha. En este sentido, retomando la grilla de Foucault podríamos decir que este esquema de conversión de sí tiene una triple función crítica, de lucha y terapéutica que se extiende desde el polo subjetivo, sus conductas, hábitos y deseos, hacia la dimensión social: es una impugnación activa de los valores del modo de vida basado en la forma–mercancía (trabajo y consumo), que no supone solo una lucha en un registro individual “contra uno mismo y por uno mismo”, sino que reclama el combate “contra los otros y por los otros” (Foucault, 2010:299) para lograr también una terapéutica colectiva en “las inmensas maravillas de la asociación” (Gauny, 2020:64). Una conversión a la Revolución.

3. Trabajo a destajo e independencia: una vida más allá del trabajo

En esta última sección nos detendremos en “El trabajo a destajo” donde creemos que pueden observarse bien los efectos que la transformación cenobítica opera sobre la condición obrera. En primer lugar, esta conversión le permite al obrero sustraerse de la sujeción del trabajo salarial por jornada y sus técnicas disciplinarias y decidirse por otra modalidad: el trabajo a destajo o por encargo. El destajista “percibe menos la explotación que el jornalero” (Gauny, 2020:62), lo que no significa que no exista. En una carta a su amigo, el poeta–pocero, Louis–Marie Ponty, Gauny lo deja en claro: “Voy y vengo sin patrón, pero no sin explotador” (2020:226). No desconoce, entonces, la inserción de esta modalidad “autónoma” dentro de la lógica del Capital, ni sus aspectos precarios y desventajas respecto a la mediación salarial: mayor incertidumbre e inestabilidad laboral, los “estipendios estrechos” y la desocupación habitual. Pero de algún modo la práctica de la economía cenobítica ha preparado y “equipado” (*paraskeue*) a nuestro obrero para poder afrontarlos y esta modalidad sigue resultando preferible al trabajo por jornada para aquel que “transpira independencia por todos sus poros” (Gauny, 2020:59).

En este texto Gauny pone en escena otra vez a un *alter ego*, a un carpintero, pero ahora de “existencia independiente” en dos momentos diferentes; en su trabajo como entarimador de una casa privada y luego, para destacar la inestabilidad, nos narra brevemente la experiencia de desocupación y búsqueda de trabajo. En ambos contextos nos muestra cómo el carpintero–cenobita “extrae secretos placeres” tanto de su ocupación como de su desocupación, y el modo en que esta conquista radicaliza una subjetivación antagonista y rebelde en su existencia.

A diferencia del trabajo por jornada, el relato no estará regido por el correr constante de las horas, sino por los movimientos y experiencias de nuestro obrero que son ahora los que marcan los ritmos del trabajo. Este

aspecto es central porque implica una transformación respecto al tiempo y su tiranía. El destajista, a quien “la exactitud de la hora no quita el aliento, no teme la mirada detestable del amo, ni la señal de las horas” (2020:60). Los dos elementos que materializaban el tiempo abstracto y su carácter intolerable, la campana y la vigilancia, desaparecen de la experiencia misma del trabajo. Esto le permite conquistar los primeros dos de “los tres grandes derechos del obrero: trabajar a su gusto, a su ritmo y gozar de todo el beneficio de su producto” (2020:225)¹⁰. Esta conversión respecto al tiempo modifica también la relación del destajista con los instrumentos de trabajo (“sus herramientas no tienen nada que le desagrada, las manipula con una especie de amistad”) y con la actividad laboral misma:

En la tarea, un esfuerzo apasiona al otro, los movimientos se suceden con rectitud y espíritu, atraído por las conclusiones de su obra se ocupa con predilección matando el tedio: ese horrible cáncer que corroe el alma de los jornaleros. (Gauny, 2020:60).

Esta nueva relación con el tiempo de trabajo lo salva y cura del tedio, afecto desposesivo que lo mortificaba en la jornada. Hay, pues, aquí una suerte de “trabajo atractivo” que emerge, no tanto por un mecanismo de “sesiones cortas” y alternadas como planteaba Fourier, sino de una relación autónoma con el tiempo de trabajo, del control de sus ritmos, velocidades y detenciones por parte del obrero: “las horas corren rápidas para él, su tarea que fecunda acelerándola es un magnetismo que hace que devore el tiempo cuando el hombre en la jornada es devorado por él” (2020:64). Se aprecia muy bien aquí el quiebre y el diferencial entre el trabajo por jornada y el trabajo por encargo. En este último, la experiencia del tiempo se invierte, es ahora el obrero el que se sitúa y apropia del tiempo, es su *praxis* y son sus movimientos los que trazan las relaciones temporales autónomas y diversas; distintos ritmos, escansiones e interrupciones, no sometidas ni sincronizadas a una norma abstracta y externa. Esta transformación modifica sustancialmente la experiencia de la tarea misma.

Ahora bien, esta recomposición respecto al tiempo de trabajo, el espacio, la actividad y las herramientas, no excluye la fatiga y el cansancio, y menos aún, llevarán a Gauny a una glorificación de la actividad productiva. Nuestro destajista es un hombre independiente cuya conversión cenobítica dista de ser una identificación plena con la productividad: “Este oficio encorva a ese hombre bajo violentos cansancios que solo pueden comprenderse al ser experimentados, pues coloca ese parqué, cuyo trabajo lo acribilla” (2020:61). El trabajo, a pesar de sus momentos atractivos, de aprendizaje, experimentación y goce, guarda también un aspecto mortificante que es irreductible para Gauny. Ahora bien, en estos momentos el destajista, en su íntima soledad, puede detener sin preocupación la labor y dar rienda libre a la contemplación, meditación e imaginación.

El obrero sintiéndose en su casa, mientras no ha acabado aún la habitación que entarima, aprecia su disposición: si la ventana se abre hacia un jardín donde domina un horizonte pintoresco, detiene por un instante sus brazos y planea su mirada hacia la espaciosa perspectiva para gozar de ella mejor que los poseedores de las habitaciones vecinas. (Gauny, 2020:61).

Esta escena es retomada por Rancière en varios momentos para ilustrar su noción de emancipación (2013:207; 2017:63). En su lectura destaca que lo central aquí está en la interrupción del trabajo y la disyunción entre la mirada y los brazos que ejecutan la tarea. Esta disyunción fractura el *habitus* obrero, los brazos se detienen y la cabeza se alza dando lugar a una experiencia estética de la mirada curiosa que se pierde a través de la ventana. Con este movimiento el obrero se extravía del trabajo manual y su hastío hacia el goce de la contemplación y el pensamiento. Se trata, enfatiza Rancière, de una verificación activa de ser un ser pensante y no solo fuerza de trabajo, lo que supone una recusación igualitaria al reparto de lo sensible entre seres pasivos y activos, capaces e incapaces, entre quienes tienen parte y quienes no (Rancière, 2017:64). Ahora bien, en “La jornada de trabajo” tenemos una escena similar, pero donde la interrupción del trabajo y el vuelo de la mirada curiosa y el pensamiento se verán recuperados por la mirada vigilante del patrón, que lo coacciona a sincronizarse con la norma temporal del taller (Gauny, 2020:56). Aquí, en cambio, es el control del tiempo por parte del obrero el que permite que la fuga sea significativa y se radicalice:

¹⁰ Gauny concluye el texto señalando la necesidad de reformas que permitan “combinar estos placeres del trabajo a destajo con los beneficios que traerá la asociación”, para conquistar el tercer derecho del obrero: gozar de su propia producción.

Con un vistazo a su alrededor lo ha contemplado todo, los monumentos y las prisiones, la ciudad tumultuosa y sus muros. Se pone de nuevo a trabajar, pero su alma refleja mejor que un espejo los actos del afuera, pues atraviesa las piedras; percibe las abominaciones que ocultan. Los prisioneros en sus sofocantes celdas y los mercenarios que corren en las fábricas lo arrastran hacia iras humanitarias donde su indignación, acusando a la soledad, hace que olvide los esplendores del espacio para sufrir por el mal que ha visto. (Gauny, 2020:61).

Laura Quintana en su análisis de esta escena sugiere un punto que creemos interesante seguir. La autora enfatiza que es preciso articular la interrupción del cuerpo productivo y su mirada estética, como destaca Rancière, con la posibilidad de hacerse de una “sensibilidad otra” capaz de conectar el dolor e ira propios con el de los otros (Quintana, 2020:115). El destajista en su soledad imagina y es capaz de percibir los padecimientos ajenos, de los prisioneros y los obreros fabriles¹¹. Emerge así una percepción de lo intolerable y una indignación más amplia a la experimentada en “La jornada de trabajo”, que reclama la “juntara de nuestros dolores” con aquellos con quienes no necesariamente el carpintero comparte una posición productiva e identidad social. Amplificación abierta del “nosotros” que articula y reconstruye la lucha desde y con otros dolores y otras rabias, junto “al deseo que imagina dominios comunes para poblaciones por venir” (Gauny, 2020:61). Esta radicalización política de la sensibilidad, los afectos, el pensamiento y la imaginación no es posible escindirla de la conversión cenobítica que permite el control del tiempo y un espacio de autonomía para que la interrupción y el quiebre del tiempo de trabajo no sea recuperado y vuelto al círculo re/productivo, sino que se espiralice, que inicie algo nuevo.

En el segundo momento del texto, aparece la experiencia del desempleo y la búsqueda de trabajo que no será narrada desde una enunciación victimizante, sino que el cenobita se lanza “sin miedo” a su pesquisa y esta puede ser ocasión de experimentar el placer y la aventura del andar por la ciudad y encontrarse con los otros:

Volviendo a la búsqueda de trabajo, camina largo tiempo para satisfacer la necesidad de acción y gozar como filósofo plebeyo, de las encantadoras despreocupaciones de la libertad, que el cortejo del sol, el soplo de los vientos, su pensamiento en armonía con las fogosidades de la naturaleza, lo colman de serenidad y energía. (Gauny, 2020:62).

En Gauny la práctica del andar adquiere varios sentidos a la vez; por un lado, el ejercicio material del ocio filosófico, la experiencia estética y contacto con la naturaleza, pero también la circulación, observación y apropiación de la ciudad y el encuentro político con los otros. El cenobita en su búsqueda de trabajo observa las “miradas ávidas” de los “pobres jornaleros” con quienes ejerce su pasión por la conversación, la denuncia y la agitación (2020:62). Esta “propaganda” no debe reducirse solo a su aspecto retórico y discursivo, sino que en su mismo andar despreocupado por el sonido de la campana, el cenobita, les muestra activamente a los jornaleros otra forma de vivir. Luego, se encuentra con un “cínico extraño” con quien terminarán en una taberna bebiendo y haciendo negocios: “nuestro entarimador consigue que este pequeño Maquiavelo, que no puede prescindir de aprendiz, decida escogerlo como ayudante” (2020:63).

Resulta interesante que en un texto sobre el trabajo Gauny termine narrando una experiencia del andar *más allá* del trabajo, indicando así que la conversión cenobítica se inscribe activamente en las luchas plebeyas por “el tiempo para lo que queramos”. En la búsqueda de trabajo se cuele otra temporalidad y otra *praxis*: merodear, deambular, perderse por la ciudad y sus alrededores, en las cuales Gauny ve la expresión de la independencia, la libertad, el goce por la experimentación y la creación del cenobita. *Praxis* terapéutica en tanto su aventurarse curioso “tiene el atractivo del viaje” que rompe con el tedio y la repetición que atormenta la existencia obrera. *Praxis* política que en su continuo desviarse de los trayectos habituales permite los encuentros con los otros, sus dolores y rabias, más allá del trabajo y sus círculos específicos.

Este andar despreocupado implica una posición antagonista respecto a la tiranía del tiempo abstracto, cíclico y sucesivo de la dominación. El vagar por las calles, los campos y los bosques¹² es en Gauny una experiencia activa de apropiación del tiempo vital que no se mide de manera cronométrica, ni se somete o regula a ninguna norma externa, sino que por el contrario, desde el movimiento del cuerpo y sus desplazamientos irregulares, emerge la posibilidad de acoger otro tiempo que alberga y combina temporalidades heterogéneas más allá del trabajo: la meditación filosófica, la crítica social, la contemplación estética y la construcción política.

¹¹ Para profundizar este punto remitimos al excelente artículo de Patiño Niño (2017).

¹² Sobre el final de su vida, Gauny publica su primer libro de poemas titulado *La Forêt de Bondy* (1879), inspirado en sus caminatas por el bosque homónimo ubicado al este de París.

En el trayecto *entre* el trabajo (o su búsqueda) y la casa, el andar introduce un quiebre en el círculo re/productivo del Capital.

5. A modo de conclusión

Los escritos de Gauny testimonian la “dramática” inscripción de la inquietud de sí en el siglo XIX y pueden contribuir a “la historia de lo que podríamos llamar la subjetividad revolucionaria” (Foucault, 2014:206). Como intentamos mostrar, en su filosofía cenobítica, las prácticas ascéticas están ligadas a una conversión del cuerpo del trabajador y a permitirle otra relación con el tiempo que se da en abierta disputa con los dispositivos y técnicas que extraen y subsumen el tiempo vital a las exigencias de la producción y reproducción del Capital. La “conversión de sí” que permite sobre todo la *áskesis* económica cruza oblicuamente la emancipación individual con la colectiva, ambos polos que para Gauny se deben retroalimentar en un tiempo espiralado, que es un tiempo de rupturas y transformación, pero también de combates y antagonismos.

Es preciso para concluir señalar algunas cuestiones en torno al antagonismo en Gauny, dado que a partir de nuestro recorrido podemos pensarlo menos como una relación dada y estable que como un proceso que adquiere distintas modulaciones. En primer lugar, vimos que en “El trabajo por jornada” el antagonismo no aparece de una manera sustancial y bajo una lógica clasista tradicional entre proletarios –burgueses, sino que emerge de un rechazo y un enfrentamiento contra las formas de sujeción específicas que lo llevan a nombrar un enemigo y a plantear la necesidad de respuesta política. Por su puesto que Gauny identifica un enemigo: “*nuestro enemigo es nuestro amo*” (Gauny, 2020:77), pero este se define menos por una identidad previa y propia que por el conjunto de relaciones que sostiene su posición de privilegio, que se nutre de la captura del tiempo de los otros. Gauny entiende que esta extracción del tiempo de vida y su sometimiento a la producción, no es solo una estrategia económica y moral del Capital destinada a producir cuerpos dóciles y productivos, sino que es también una estrategia política que tiende a neutralizar las formas de emancipación individual y organización colectivas que disputen la dominación y creen otras temporalidades alternativas y opuestas a la priorización de la producción y cálculo como lógica de la realización subjetiva.

En este momento, la filosofía cenobítica es una forma de subjetivación que permite vehiculizar el enfrentamiento con respecto a un conjunto de tecnologías de gobierno determinadas como el ahorro, la disciplina y ética del trabajo. Gauny propone así una ascesis y una conversión de sí para sustraerse de la lógica del tiempo de trabajo abstracto y la mediación salarial como horizonte de la lucha plebeya. Este esquema práctico habilita nuevas relaciones respecto al trabajo y al tiempo que permite una modulación afectiva de la *colère* en tanto se abre a otros dolores y otras rabias, se torna “humanitaria” y reclama la necesidad de una transformación radical de lo real. Cabría aquí pensar en términos de antagonismos que pueden articularse, más que de un antagonismo principal. Se constituye, así la posibilidad de un “nosotros” que no preexiste a la lucha, sino que se va haciendo en conquistas y articulaciones provisionarias que no se reducen a resistir a los dispositivos de poder y sus formas de sujeción, sino también al intento —al mismo tiempo— de crear otras formas de vida. La disputa y conquista del tiempo se torna fundamental para la creación de estos procesos de subjetivación, que permiten ensayar otras formas colectivas de luchar, de experimentar e imaginar otros modos de estar. Tal vez esta sea la lección que nos lega Gauny.

Referencias bibliográficas

- Ballanche, J.P. (1829). *Essais de palingénésie sociale. Prolégomènes*. Imprimerie de Jules Didot Ainé. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65040n>
- Birnbaum A. (2018). *Égalité radicale, diviser Rancière*. Éditions Amsterdam.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France 1982*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *La sociedad punitiva. Curso del Collège de France 1972-1973*. Fondo de Cultura Económica.
- Gauny, G. (2020). *El filósofo plebeyo: textos reunidos y presentados por Jacques Rancière*. Editorial Cactus.
- Harlor, T. (1937). Un ouvrier–poète: Gabriel Gauny, 1806–1889 (documents inédits). *La Révolution de 1848 et les révolutions du XIXe siècle*, 34(61), 69–94. <https://doi.org/10.3406/r1848.1937.1298>
- Patiño Niño, D. M. (2014). *La Noche de los Proletarios: intersticios para pensar una ética* (Tesis de Maestría). Universidad de los Andes Departamento de Filosofía.

- Patiño Niño, D. M. (2017). *La noche de los proletarios* de Jacques Rancière como posibilidad para pensar en otro tipo de comunidad. *Universitas Philosophica* 34 (68), 243–262. <https://doi:10.11144/Javeriana.uph34-68.npjr>
- Postone M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Marcial Pons.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder.
- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. Tinta Limón ediciones.
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Herder.
- Rancière, J (2013). *El filósofo y sus pobres*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Rancière, J. (2017). *El espectador emancipado*. Manantial.
- Sánchez Santiago, A. (2021). Un precario del siglo XIX: explotación laboral y reapropiación de sí en los escritos de Gabriel Gauny. En N. Sánchez (Ed.), *La filosofía social ante la precariedad: genealogías, resistencias, diagnósticos* (pp. 93–117). Los Libros de la Catarata.