



Del filósofo plebeyo y de su existencia como una obra de arte

Por DIANA MILENA PATIÑO

dianapani@unisabana.edu.co

A través del movimiento de imágenes que efectúa Rancière en *La noche de los proletarios*, hacen su aparición un torrente de figuras: algunas anónimas para los anaqueles historiográficos y otras célebres por su papel en las luchas de 1830-1850 en Francia. Figuras que al emerger de una forma *otra* y sin la intención de ser “la realidad dolorosa bajo la apariencia favorecedora [...] [que] bajo el barniz de las pinturas heroicas, invita a ver circular la sangre de una vida más salvaje y más tranquila a la vez” (Rancière, 2010, p. 37), nos permiten no sólo desarticular las lecturas que de ellas se hacían-hacen en los registros históricos y políticos, sino además ver la luminosidad que trae la figura de un proletario en particular, Louis-Gabriel Gauny¹.

Ahora bien, sin la intención de mover las imágenes para que ellas digan exactamente lo que queremos decir, en lo que sigue, trataremos de hacer escuchar esas experiencias *otras*, de sí (siendo el *sí* que se cultiva o se cuida no un sí mismo constante y fijo); esas disonancias que se manifiestan en la voz de Gauny, a fin de que esta voz nos lleve a atender algunas de sus experiencias, sin pretender con esto capturarlas o reducirlas a una cuestión específica a partir de la cual formular conceptos o algún tipo de teoría.

Algunas transfiguraciones: acogiendo la inquietud por cómo se vive

Louis-Gabriel Gauny trabaja como carpintero en una fábrica y como tal, está sometido a un tiempo homogéneo que le asigna tiempos de descanso y de trabajo, tanto al interior de la misma fábrica como por fuera de ella; por esto, al igual que otros proletarios que trabajan en las fábricas parisinas, su tiempo no le pertenece, ya que lo vende para poder subsistir. Por esto, tanto él como sus compañeros de infortunio “no tienen noches propias, pues la noche pertenece a los que ordenan los trabajos del día” (Rancière, 2010, p. 44); sus noches o el

¹ Gauny nació en París el 19 de junio de 1806, en el mismo año en el que Napoleón derogaba el calendario republicano para restablecer el uso del gregoriano y dos años después de la fundación del imperio napoleónico.



tiempo nocturno de los obreros deberá ser destinado a recobrar las fuerzas para el siguiente día de trabajo.

Sin embargo, a pesar de ese sometimiento al tiempo de la dominación, Gauny aparece frente a nosotros experimentando un tiempo *otro* que no es un detener las escansiones que impone el sistema, sino que en cierta forma es un *distorsionar* o *torcer* ese tiempo homogéneo de la dominación. En efecto, Gauny sigue atado a las necesidades, sigue trabajando como carpintero en una fábrica -aunque esto no lo hará por un periodo prolongado- y en esa medida, sigue vendiendo su tiempo y viviendo en el tiempo de la dominación. No obstante, durante la noche, en lugar de dedicarse al descanso tal y como debería hacerlo a fin de recuperarse para el día siguiente de infatigable labor, escribe “manuscritos extraordinarios –correspondencias, artículos, poemas” (Rancière, 2011, p. 16), convirtiéndola así en el escenario para que aquellos vetados del reino del pensamiento quiebren las murallas e ingresen a la ciudad prohibida y en esa medida, agudicen la conciencia con respecto a su situación en lugar de *adormecerlos*, estacionarlos en un conformismo con respecto a su situación laboral tal y como algunos de sus contemporáneos creen.

En efecto, esa temporalidad *otra* experimentada dentro del tiempo de la dominación, le permite a Gauny movilizar una forma *otra* de *sentir* y unas formas *otras* de *percibir*, lo cual a su vez se convierte en el medio a través del cual nuestro carpintero podrá *romper* sentidos dados y *reconfigurar* sus experiencias; cambiar las coordenadas de lo visible y hacer vacilar el mundo que ha sido su realidad hasta el momento. En otras palabras, a partir de esas *torsiones* del tiempo se abrirá la posibilidad para nuestro carpintero-poeta de reconfigurar (o torcer) la forma de sentir y de ver lo experienciable, toda vez que le posibilita crear una cierta distancia con respecto de los cuerpos, y al hacerlo, desarticular aquello que se creía articulado en una unidad -unir y desunir regiones e identidades, experiencias, vidas, existencias-



haciendo posible la emergencia de algo que antes no tenía lugar para ser visto y sentido². Por eso esos otros mundos, de otra vida, de tacto y contacto con la ficción, sospechados de adormecer los sufrimientos de los proletarios, pueden ser los que agudicen más la conciencia; por eso “los problemas metafísicos que se dicen buenos para los obispos que encuentran su cena completamente servida, son mucho más esenciales para quienes parten a la mañana en busca del trabajo del que depende la cena” (Rancière, 2010, p. 47).

Ahora bien, esa ruptura de sentidos y reconfiguraciones que vive y experimenta Gauny, la podemos ver a través de las descripciones que él mismo hace de cada hora de la jornada laboral en la fábrica; descripciones que emergen como un análisis filosófico respecto de lo que es el trabajo en donde “ya no se trata de bellas obras nostálgicas, ni tampoco de la plusvalía, sino de la realidad fundamental del trabajo proletario: el tiempo robado” (Rancière, 2011, p. 16). Descripciones que nos permiten exponernos a la apertura de una serie de transformaciones singulares de ese carpintero-poeta y así, comprender, tal y como el mismo Gauny nos lo indica, cómo es que Diógenes vive *siempre*:

Diógenes y el Precursor existen siempre; alejándose de su siglo, la esencia de su vida se transfiere de rebelde en rebelde [...]. Se ignoran los unos a los otros, no son ni los fanáticos de la corporación ni las víctimas de la felonía. Recalentando las almas con la flogística de su corazón, se multiplican misteriosamente por la vitalidad de la palabra apostólica que radicaliza la moral individual y racionaliza la unidad de los derechos” (Rancière, 2010, p. 163)

En efecto, a través de ese relato y análisis de la jornada laboral, presenciamos el momento “en que se forma la individualidad rebelde [de Gauny]” (Rancière, 2010, p. 161) y que dará paso a formas otras de vida; una serie de ejercicios filosóficos similares a aquellos de los

² En esa medida, se produce lo que Rancière ha llamado heterotopía estética, que es, un lugar-no lugar de la experiencia que dividen lo real no como una suerte de ilusión sino como la creación de lugares otros de la experiencia; lugar-no lugar en donde aquellos cuerpos –y con esto aquello que se tiene como lo real que se percibía como un ensamblaje organizado de tal o cual manera-, “se desplazan de la manera en que estos son ensamblados, emplazados, fijados a ciertas posiciones [...] que van quebrando esa relación determinada entre el cuerpo y la palabra que es la identidad” (Quintana, 2014). Esta noción la acogeremos y reflexionaremos acerca de ella en el siguiente capítulo, tratando de pensarla a partir de lo dicho por Rancière en otros registros y dimensiones.



cínicos³ a través de los cuales podemos percibir cómo la *esencia* de la vida de Diógenes se *transfunde* en ese rebelde. En otras palabras, a través de dicho relato, Gauny nos hace

³De acuerdo con la manera en que por ejemplo Diógenes Laercio alude a Diógenes el cínico: “A uno que le dijo: «Sin ningún conocimiento filosofas», le respondió: «Aunque tan sólo pretenda la sabiduría, también eso es filosofar». De los que hablaban de lo correcto, pero que no lo practicaban, decía que nada diferían de una cítara, pues tampoco ésta oye ni percibe. Entraba en el teatro en contra de los demás que salían. Al preguntarle que por qué, dijo: «Eso es lo que trato de hacer durante toda mi vida»” (Laercio, 2007, p. 308). Diógenes el cínico “[a]dmiraba a los eruditos que investigaban las desventuras de Odiseo, mientras ignoraban las suyas propias. Y también a los músicos, que afinaban las cuerdas de la lira, y tenían desafinados los impulsos del alma” (Laercio, 2007, p. 291-292)

También Foucault (2010), retomando algunos de estos testimonios, señala que la filosofía para los cínicos, era más la preparación para la vida; sin embargo, dicha preparación no es cualquiera, tiene un matiz especial: implica ante todo ocuparse de uno mismo, y en ese sentido, la filosofía es para los cínicos un cuidado de sí:

“En efecto, para los cínicos, la enseñanza filosófica no tenía en esencia la función de transmitir conocimientos sino, sobre todo y ante todo, de dar a los individuos^[1] a quienes se formaba una instrucción a la vez intelectual y moral. Se trataba de armarlos para la vida, para que pudiesen así afrontar los acontecimientos. De esta concepción de la enseñanza como transmisión de una armazón para la vida y no de un conjunto de conocimientos, Diógenes Laercio da un ejemplo cuando explica cómo concebía Diógenes el Cínico la enseñanza que debía dar a los hijos de Jeniades, quien lo había comprado como esclavo. A su pregunta: en verdad quiero comprarte, pero ¿qué sabes hacer?, Diógenes había respondido: sé mandar. Y ante esta respuesta parresíastica, Jeniades, como reacción, había dicho: pues bien, educarás a mis hijos. Diógenes Laercio cuenta la leyenda de la educación de los hijos de Jeniades a cargo de Diógenes. ¿Y en qué consiste esa enseñanza? El texto comienza por decir que Diógenes el Cínico había enseñado a los hijos de Jeniades todas las ciencias. Lo cual parecería indicarnos una educación de tipo enciclopédico, como podía encontrársela en otras escuelas filosóficas, en particular entre los platónicos o los peripatéticos. Pero Diógenes Laercio se apresura a añadir: Diógenes había enseñado todas esas ciencias a los hijos de Jeniades bajo la forma de resúmenes y compendios, con el fin de que las retuvieran con mayor facilidad. Es decir que las ciencias no se aprenden en todo su desarrollo, sino en los principios esenciales que son necesarios y suficientes para vivir como es debido. Esta enseñanza se completaba mediante todo un aprendizaje de la resistencia. Era menester que los hijos de Jeniades fueran capaces de servirse por sí mismos, esto es, sin la necesidad de recurrir [a] sirvientes y esclavos. Es el aprendizaje de la independencia. Diógenes les había enseñado a no llevar jamás otra cosa que ropa muy simple, sin túnicas ni zapatos. También les había enseñado a cazar -referencia, sin duda, a la enseñanza espartana-, que permite justamente a la gente desenvolverse sola, ser independiente, practicar la autarquía. Uno se alimenta de lo que cobra en la caza y mata. Les había enseñado igualmente un porte físico, una actitud física rigurosa en extremo. Para tener derecho a caminar por la calle, los hijos de Jeniades debían hacerlo con los ojos bajos y sin dirigir la palabra a nadie. Este tipo de aprendizaje, aprendizaje de resistencia, de combate, aprendizaje bajo la forma de una armazón dada para la existencia, caracteriza la enseñanza cínica. Por añadidura, si damos crédito al mismo Diógenes Laercio, los cínicos habían desajado del dominio de la filosofía la lógica y la física. Sólo consideraban como principio verdaderamente filosófico la moral. Y, entre las cosas que enseñaban, habían excluido, suprimido la geometría y la música” (Foucault, 2010, p. 220-222).

En consecuencia, dice Foucault, los asuntos que han de ocupar al cínico son aquellos que tengan que ver con el cuidado de sí mismo; cualquier asunto por fuera de esto carecería de importancia. En efecto, la filosofía como preparación para la vida, “implica [...] ocuparse ante todo de uno mismo. En los cínicos se encontrarán muchos testimonios sobre la importancia de ese cuidado de sí, la regla ‘ocúpate de ti mismo’. De Diógenes se cuenta la anécdota (*khreia*) siguiente. Un día en que estaba hablando en la plaza pública o en una esquina, hablando seriamente, diciendo cosas graves, cosas de peso, nadie lo escuchaba. En consecuencia, interrumpió su discurso y empezó a silbar como un pájaro. Y al punto, una multitud de gente, de curiosos, se congregó a su alrededor. Insultó entonces a los papanatas que formaban el círculo, diciéndoles que, en verdad, mostraban mucha prisa para ‘escuchar tonterías, pero que, en cuanto a las cosas serias, apenas se apresuraban’ ” (ibíd... p. 250)



partícipes de una disertación respecto de cómo vive el ser obrero, y en ese sentido, nos invita a atestiguar cómo se efectúa la acogida de la inquietud respecto de cómo se vive; inquietud que lo llevará a emprender un camino de transformaciones singulares en su vida y en el trabajo al cual está sometido, y será una forma de poner en práctica el principio cínico de la inquietud de sí. A continuación trataremos de ofrecer este camino.

Gauny, a través de su relato, nos invita al interior de la fábrica y poco a poco descubrimos cómo los diversos elementos del taller se alían para mantener a aquel ser abandonado en su lugar y de esta forma, aprestándose a devorar su alma. Entre dichos elementos se destaca la figura del patrón y aquella de la campana que anuncia el correr de las horas de aquellas diez que componen la jornada laboral.

En efecto, tal y como nos narra Gauny, la figura del patrón en la fábrica emerge como la de un insoportable inoportuno que arranca al obrero de alguna que otra ensoñación que apacigua a su infortunada alma: el patrón con su “vaivén que recuerda la ronda del carcelero como si, no contento de observar al cautivo, pretendiese retener el espíritu del trabajador, lo obligara a que aplique su inteligencia a sus planes” (ibíd.. p. 95). La campana, por su parte, marca inquisitivamente la división de la jornada; por eso, señala Gauny, “a pesar suyo, su oído atento permanece a la escucha, pues la campana sonará pronto y por adelantado su timbre le importuna despertando comparaciones peligrosas contra los que viven del trabajo de los otros” (ibíd.. p. 96). Así, estos elementos que moldean la hora a hora de la jornada, imponen un ritmo y fijan una forma de actuar; hacen que en el trabajo fabril abunde el tedio que consume hora tras hora al trabajador: “el tedio, esa horrible ocupación de los productores condenados a trabajos repulsivos por lo extenso de su acto, el tedio atormenta los miembros y el espíritu de este obrero” (ibíd.. p. 100).

Ahora bien, si nos detenemos en la descripción de la hora a hora de jornada laboral que hace nuestro carpintero-poeta, podríamos estar tentados a entrever una semejanza entre las palabras de Gauny y aquellas que acusan esa situación como la consecuencia de considerar al trabajo como el único medio a través del cual se consigue un incremento de las riquezas, y en ese sentido, al hombre como una mercancía más, utilizada por aquel que posee los medios de producción en la cadena de la producción de bienes.





A pesar de esta aparente similitud, nuestro carpintero parece distanciarse de esa posición. En efecto, tal y como el mismo Gauny nos muestra a través del recorrido de las horas de trabajo, la acusación respecto del trabajo en la fábrica no obedece solamente a ver en dicha actividad la máxima expresión de una opresión externa que enajena al hombre de su actividad. Si bien nuestro carpintero-filósofo reconoce en cierta forma esta opresión, no admite que es solamente una fuerza externa aquello que lo conmina a estar sometido al trabajo y en tanto tal, a hacer de este una actividad detestable.

Efectivamente, para Gauny, la obligación que lo hace estar sometido al trabajo es doble y similar a aquella del pueblo judío en cautiverio: “víctima de la opresión de otra raza, pero aún más símbolo del alma cautiva de las necesidades del cuerpo y de su trabajo” (ibíd.. p. 93). Gauny sabe que no es la opresión externa del amo en tanto antagonista radical la causa total de su cautiverio en el trabajo; la misma necesidad de su subsistencia juega un papel preponderante. Si bien el trabajo en la fábrica parece darse como una lucha entre dos bestias por la presa repartida desigualmente, la bestia-amo no es quien retiene al animal-siervo en el día a día del trabajo sino la misma necesidad de supervivencia, la necesidad de alimentar su cuerpo; por eso él mismo nos dirá: “[d]entro del taller, el deber lo sostiene, se arma de resoluciones ante las siete horas monótonas, inevitables, yugo que hay que soportar para alimentar el cuerpo” (ibíd.. p. 96). En esa medida, como dijimos, el cautiverio en la fábrica se da en un doble sentido: es cautivo de su amo a quien vende su tiempo, pero principalmente, es cautivo de las necesidades que le impone su existencia.

Debido a esto, el trabajo para nuestro carpintero-poeta, no solamente el de la fábrica, sino el trabajo en general, será considerado como un cautiverio y en ese sentido, no podrá considerarlo como la actividad vital del hombre que pueda realizar su vida genérica, ni podrá comprender esa vida genérica como el carácter distintivo de la especie humana. Para Gauny, sólo desde una visión moralizada, nos dirá, el trabajo habrá de presentarse como atractivo:

Dar razones para trabajar, por nobles que sean, es, tarde o temprano, proponer la imagen del trabajo atractivo. Y proponer esta imagen es bien pronto provocar el hastío del trabajo tal como es. Por ello no hay ningún placer en encontrar en la imposición del trabajo sino la imposición misma, interiorizada en deber: ‘Hay un solo atractivo en el trabajo, el sentimiento moral de satisfacción que el hombre siente al cumplir con su deber’ (Rancière, 2010, p. 90)





Ahora bien, este tipo de juicio sobre el mundo, específicamente sobre el trabajo, como se señaló, no lleva a Gauny a quedarse en la comodidad conformista de su situación laboral, sino que lo llevará a emprender algunas transformaciones de esa actividad a la que está sometido por la misma necesidad de la vida. En efecto, Gauny se hará trabajador a destajo, “en casas donde trabaja a sus horas, sin amo, capataz ni colegas” (ibíd. p. 114). Esta labor de entarimador a destajo le permitirá una experiencia otra del trabajo, diferente a aquella de la fábrica:

Este obrero, que la exactitud de la hora no ha sofocado, considera un instante su tarea disponiéndose a proseguir su buen cumplimiento. Sus herramientas no tienen nada que lo desanime, las toca con una suerte de amistad. Abandonándose a las riquezas de su libertad, los lugares de trabajo, el tiempo que debe pasar allí no lo entristece jamás [...] él no teme la mirada abominable del patrón, ni la señal de las horas que fuerza a los otros obreros a romper su charla para correr bajo el yugo [...] [:] afiebrado de acción, las horas giran rápido para él; su tarea que fecunda acelerándola es un magnetismo que, de la mañana al anochecer, domina su pensamiento y hace que devore el tiempo cuando el hombre en la jornada es devorado por él. (Rancière, 2010, p. 116)

Así pues, esta experiencia *otra* del trabajo del destajista difiere de aquella de la fábrica, pues, como el mismo Gauny lo señala, en el trabajo a destajo las horas giran rápido para el trabajador, porque él devora el tiempo del trabajo y no al contrario. Su hora a hora se la da él mismo y de esta forma, su tiempo ya no está supeditado a la mirada del patrón ni a la cuadratura de los tiempos impuestos por el régimen de la campana repicando en la fábrica. En esa medida, este tipo de experiencia hace que nuestro carpintero-poeta perciba de manera diferente su propio trabajo a partir de una relación otra con el tiempo: “sabe que el empresario se inquieta muy poco por el tiempo que pasa en su trabajo, siempre que la realización sea irreprochable [por eso] [p]ercibe menos la explotación que el obrero por jornal; cree sólo obedecer a la necesidad de las cosas” (ibíd. pp. 118-119). Es justamente por esto, por el trastorno en la relación del proletario con el tiempo, que este parece ya no pertenecer a aquel a quien lo vende sino a él mismo y en esa medida, su trabajo empieza a figurar como un simulacro de propiedad que, como es manifiesto, no obedece a la lógica de poseer los medios de producción ni su producto. En efecto, el trabajo a destajo le ofrece al proletario la posibilidad de experimentar su trabajo como *suyo* y no de aquel a quien lo vende, por eso “[e]ste hombre se tranquiliza con la propiedad de sus brazos que aprecia mejor que el jornalero; pues ninguna mirada del patrón precipita sus movimientos. Cree que sus fuerzas



están con él, en tanto sólo su voluntad las activa” (ibíd.. p 118). Propiedad paradójica; propiedad impropia. Gauny sabe que no es dueño de su trabajo, pues lo vende, y aunque ya no a la fábrica, sí a aquellos que lo contratan para hacer las labores de un carpintero entarimador, y aun así, él se sabe dueño de su trabajo.

Ahora bien, a partir de esa torsión de la propiedad de su trabajo, Gauny también reconfigurará aquello que significa la vida y el ocio, es decir, aquello que sea el tiempo/lugar para el trabajo y aquel destinado para el ocio. En efecto, este tipo de labor le permite a Gauny una experiencia inusual en el mismo sitio y tiempo de trabajo: “respira a su gusto y está en casa” (ibíd.. p 115), donde ese *estar en casa* es una cierta experiencia paradójica, toda vez que esa no es *su casa*. Más aún, ese estar en casa, si bien es una fuga del taller del amo, no es

en absoluto en beneficio de un lugar más habitado por el calor humano o la amabilidad humanitaria; todo lo contrario hacia este espacio desierto que todavía no es una residencia; un lugar vacante donde los albañiles han terminado su obra y donde los propietarios no han instalado todavía sus muebles; un lugar pues donde, rompiendo en ese breve intervalo la constricción que atrapa al obrero entre el empresario, amo del trabajo, y el burgués, amo del orden propietario, el entarimador podrá acondicionar una puesta en escena que es [...] la realidad de su libertad. (Rancière, 2010, p. 115).

Así pues, Gauny produce un desajuste entre el tiempo para el ocio y el tiempo para el trabajo; desajuste que le permite una cierta libertad que no tiene que ver con poder estar libre de constreñimientos y dependencias que permitan realizar cualquier tipo de actividad, sino más bien como cierta movilidad ganada que antes no se tenía. Efectivamente, aunque parezca insensato pensarlo, esa libertad parece darse en el mismo espacio y tiempo del trabajo. Esto se da toda vez que Gauny efectúa una torsión en la forma de percibir y de sentir ese tiempo/lugar de trabajo, pues nuestro carpintero-poeta lo vive también como un tiempo/lugar de disfrute y de ocio que permite el despliegue de otras formas de ver, sentir y percibir. De esta forma, aquel espacio de la necesidad y la obligación, por una torsión efectuada por nuestro destajista, se convierte, por esta misma torsión, esto es, por la movilidad que trae esa torsión, en un espacio de disfrute:

Creyéndose en casa, tanto que no acaba la pieza que entarima, ama el ordenamiento de ella; si la ventana se abre sobre un jardín o domina un horizonte pintoresco, un instante detiene sus brazos y planea en pensamientos hacia la espaciosa perspectiva para disfrutarla mejor que los poseedores de las habitaciones vecinas (Rancière, 2010, p. 118).



Ahora bien, a pesar de que el trabajo a destajo le presente a Gauny diversas oportunidades de disfrute o de ocio, de ninguna forma es un jardín del Edén pues también le procura “fatigas violentas que no se pueden comprender sino experimentándolas, pues pone el *parquet* arrastrándose con las rodillas cuyo trabajo lo hostiga”; en esa medida ni la libertad ganada es un desprendimiento con respecto a la necesidad, sino una forma de habitarla. En efecto, esas fatigas también serán una posibilidad de transformación; por eso Rancière nos dirá respecto del trabajo de Gauny: “pobres industrias [...], que muchas personas encuentran envilecedoras, abyectas, indignas de un hombre que piensa”, son también un espacio de libertad pues este proletario “[m]ortifica su cuerpo para darle vuelo a su alma; ¡sin saberlo, este destajista se asemeja por sus renunciamentos a los padres del desierto” (ibíd.. p. 117).

Además de estas fatigas violentas, el trabajo a destajo le otorga obstáculos adicionales tales como la dura y acérrima competencia, toda vez que es a él

a quien el empresario sacrifica a sus jornaleros, es decir que ante todo les prepara la labor negando al destajista cuyo tiempo perdido no tiene nada que lo perjudica. Si alguna faena improductiva se presenta, la encarga a este obrero y es siempre él quien la satisface en última instancia, encerrándolo por completo en las exigencias de un trabajo ultimado, sin preocupación por las horas y los cuidados que él gasta. (Rancière, 2010, p. 115)

No obstante esta incertidumbre del trabajo que lo deja durante largo tiempo sin labor, arrojándolo al deambular por las calles en busca de cualquier eventual oportunidad, en lugar de atar a Gauny e interrumpir sus experiencias de transfiguración, lo lleva a poner en marcha lo que él mismo llamará una *economía de la libertad*. Dicha economía, que es una adaptación moderna de la regla de Pitágoras y a la que el poeta-carpintero dará el nombre de *cenobítica*, consistirá en una serie de prácticas de ahorro que le permitirán satisfacer sus necesidades básicas y le abrirá las puertas para vivir otro tipo de transformaciones.

Algunas otras transfiguraciones: una economía de la libertad

Hasta este punto tratamos de explorar algunas formas a través de las cuales podemos ver cómo nuestro carpintero-poeta acoge, y más aún se confronta con, la inquietud por cómo vivir y de esta forma, transforma su propia vida. En ese sentido, decíamos, Gauny acoge de alguna manera aquel ejercicio filosófico cínico en torno a la propia vida, pues dichas inquietudes lo llevan a ocuparse de sí mismo, de su vida y de las actividades que le ocupan





el día a día. Más aún, a partir de la puesta en marcha de la economía cenobítica, podemos ver que esa señalada similitud entre Gauny y Diógenes de Sinope se hace aún más concreta, no solamente en el tipo de austeridad que Gauny vive, similar a aquella de Diógenes, sino por esa vida *otra* que emerge con ellos dos.

En efecto, esa vida *otra* que emerge en el caso de Diógenes se da a partir de la puesta en marcha del oráculo délfico que le fue otorgado, aquel de cambiar el valor de la moneda⁴. Dicho oráculo, contrario a lo que desprevenidamente podríamos pensar, no es una invitación a un tipo de *falsificación* de la moneda circundante—y en ese sentido a ser un estafador—, sino que más bien hace referencia a un movimiento de alteración de “las formas y los hábitos que marcan de ordinario la existencia y le dan su rostro por la efigie de los principios tradicionalmente admitidos por la filosofía” (Foucault, 2010, p. 257). En ese sentido, el oráculo que se pone en práctica en el ejercicio cínico hace referencia a la distorsión o la alteración de la efigie de la moral o de los principios morales admitidos; distorsión que no implica el engaño con respecto al verdadero valor de la moneda sino el cambio de efigie. Y es justo ese cambio de efigie de la moral lo que consideramos que acerca aún más a Diógenes y a Gauny; acercamiento que no impide algunas marcadas diferencias pues, por ejemplo, Gauny no opta por el camino de confrontar la moral en la exaltación abierta y desfachatada de la vida animal.

Sin pretender hacer un “aplicación” del cinismo a la figura de Gauny, en lo que sigue utilizaremos algunas herramientas que Foucault (2010) moviliza en torno a la apropiación que de ese oráculo hizo Diógenes; esto con el fin de poder ver y escuchar de otro modo esa vida *otra* de aquel que nació, vivió y murió en la sombra. Creemos que al leer ciertas prácticas efectuadas por Gauny como una cierta forma de poner en marcha el oráculo entregado a Diógenes, podríamos ver en su brillantez esa vida *otra* que Gauny pone a circular con su

⁴ Diógenes Laercio (2007) nos cuenta dos posibles versiones de lo acaecido después del oráculo délfico, sobre Diógenes de Sinope dice: “fue a Delfos o a Délos, la patria natal de Apolo, a preguntar si debía hacer lo que le aconsejaban. Cuando el dios le dio permiso para modificar la legalidad vigente, sin comprender su sentido, falsificó la acuñación y, al ser descubierto, según unos, fue desterrado; según otros, se exilió por su propia voluntad, asustado. Otros cuentan que su padre le encargó de la moneda y él la falsificó. Y mientras aquél fue apresado y murió, él escapó y marchó a Delfos, donde preguntó no si había de falsificar la moneda, sino qué podía hacer para hacerse muy famoso, y allí recibió ese oráculo.”(Diógenes, 2007 pág 289)



propia vida. Para poder ver esto, primero tenemos que saber a grandes rasgos cuál es la efigie de la moral admitida y de la cual Gauny va a efectuar su distorsión.

Tal y como se nos muestra a través de *La noche...*, sobre el obrero hay varias miradas, una de ellas -compartida tanto por obreros como por burgueses- es la de aquellos que trabajan por la emancipación de los trabajadores (católicos, sansimonianos, miembros del l'Atelier, foureristas, entre otros). A través de esa mirada se identifican ciertos efectos de la miseria de los obreros, "con las marcas del vicio"; es decir, se fija la "indistinción entre la miseria material y la decadencia moral" (Rancière, 2010, p. 325). Por eso desde esa perspectiva se asimila a aquellos miserables sometidos a las penurias de los trabajos fabriles, como aquella población que si bien no está en el carnaval, se encuentra en la "cloaca fangosa de la taberna" del desenfreno que se extiende a las calles del suburbio trabajador, en donde

...todo tiende a lo animal [...]; rostros de cartón, hocicos, picos enormes, trompas que esconden los nobles rasgos del hombre; los cuerpos se cubren de jorobas, las cabezas de crines, de cuernos, de escamas; todo se desfigura en el sentido de la animalidad [...] las voces se parecen y no tienen ya nada del órgano humano: es algo chillón, aflautado, agrio, como esos gritos que se escuchan de las bestias salvajes en los bosques. Luego cuando la banda está bien llena, cuando los licores espirituosos fermentan en los cerebros vacíos [...] son aullidos delirantes, frenéticos, que provocan que la piedad os apriete el corazón... (Rancière, 2010, p. 321)

Esta identificación con respecto a la miseria material y moral, y la identificación de ambas -miseria moral y material- con la animalización del trabajador, tendrá como consecuencia la identificación de la virtud con aquello que ellos llamarán la verdadera emancipación humana; por esto, la emancipación no será otra cosa sino la reforma de sí en tanto reforma moral, que podríamos llamar humanizante, o dentro de un proyecto de lo que -se pretende- ha de ser la humanidad. Por eso dirán:

Obreros, cuántas cosas para reformar en nosotros; que cada uno pase por un serio examen, que se pregunte conscientemente lo que hay que cambiar en sus gustos, en sus placeres, en sus relaciones, en el uso del tiempo; que todo lo que quitemos de ocioso, de inútil y de vicioso en nuestra manera de ser actual esté destinado a la vida del espíritu [...]. ¿Consentís acaso vivir eternamente la vida embrutecedora que el mundo actual os da? ¿Renunciáis al desarrollo completo de vuestro ser? [...] Aprended finalmente a levantaros de este letargo intelectual, de este envilecimiento vergonzoso. (Rancière, *La noche de los proletarios*, 2010, p. 332)



Así pues, desde esta posición se considera que la vía a través de la cual el pueblo, los obreros, los oprimidos, puedan conseguir su propia emancipación, es “la vía ‘propia’ de la clase obrera, frente al reino egoísta de la burguesía [;] es la vía universal, la vía de la moral” (ibíd.. p. 329), en la cual el trabajo es una de las virtudes principales en oposición a la ociosidad. No obstante, desde esta perspectiva, el trabajo en sí mismo no ofrece la *rehabilitación* moral y material que esperan algunos adalides de la emancipación, toda vez que consideran fundamental cultivar una actitud y actividad vinculada con la llamada virtud del trabajo, a saber, el ahorro. Efectivamente,

[e]l gran remedio de los economistas y de los filántropos para moralizar a las clases populares es ese *ahorro* que enseña a diferir el goce fundamental de la ganancia. Heroínas de esa iniciación, las cocineras, celebradas por el inevitable Dupin, que “en esa edad a la vez crítica y respetable de 40 a 50 años, encontraban en el ahorro los medios de casarse con jóvenes atraídos por sus economías (ibíd.. p. 328).

En otras palabras, si bien el trabajo ofrece al obrero la posibilidad de salir de la situación de miseria moral y material, el ahorro, en tanto diferimiento del goce que permite una cierta certeza sobre el futuro, será aquella actitud y acción virtuosa que llevará a una efectiva reforma material. Sin embargo, nos podríamos plantear ¿por qué el ahorro sería una rehabilitación moral? Debido a que en ese diferimiento del goce habría un rechazo a la condición casi animal de producción y consumo brutal, el ahorro se vislumbra entonces como la moralización –y en ese sentido también “humanización”– del goce que permite elevar la condición del obrero pendiente de satisfacer sus necesidades y deseos. Así pues se vincula la emancipación o independencia material con la emancipación moral que pondrá en otra categoría, en la humana, a los obreros, que, como ya señalamos, eran considerados por esos adalides de la emancipación más bien cercanos a la categoría animal⁵.

⁵En este punto quizás sea conveniente señalar que este tipo de postura en el que se exhorta el ahorro, tiene una variante en las Asociaciones sansimonianas. En efecto, si bien para los sansimonianos el ahorro constituía una rehabilitación moral y material, este, al enmarcarse en la comunidad, adquiriría un matiz diferente; por eso dirán los iniciadores de dicha doctrina: “unámonos para detener la depreciación de nuestros salarios, socorrernos mutuamente, mantener a nuestros enfermos y ancianos; mejor aún, pongamos nuestros horros, nuestros brazos y nuestra herramientas en común para explotar nosotros mismos nuestra industria” (Rancière, *La noche de los proletarios*, 2010 144-155). El ahorro será entonces para esta nueva religión el motivo de emancipación pero ya no individual sino colectiva.



Ahora bien, como decíamos, aunque Gauny no opta por el camino de confrontar tal humanización en la exaltación abierta y desfachatada de la vida animal, como lo hace a su manera Diógenes el cínico, podríamos pensar en todo caso que en Gauny hay un gesto similar al de Diógenes en tanto que, a partir de la puesta en marcha de la economía cenobítica, se juega una torsión de esos valores propuestos por los adalides de la emancipación, en la acogida a una buscada precariedad. En efecto, la implementación de esta economía en su propia vida hace que nuestro destajista trace un minucioso presupuesto y se imponga un régimen de la sobriedad “que, extendiéndose a todos los actos de cualquier consumo, economice el tiempo y las fuerzas a fin [de regresar] a eso que la naturaleza había hecho” (Gauny, 1983, p. 99). Este régimen de la sobriedad, que paradójicamente le proporciona a nuestro destajista un incremento de su libertad, funciona como una cierta torsión del valor del ahorro vinculado al trabajo propuesto por los emancipadores; torsión que podemos ver en dos sentidos y que trataremos de puntualizar a continuación.

En primer lugar, es un ahorro que, contrario al de los emancipadores, no trata de limitar el consumo presente para diferirlo, sino de limitar el consumo para ganar en libertad; en ese sentido, el consumo ya no arrojará al destajista a vivir dentro de la lógica del intercambio, sino que dará la vuelta al “juego de esta economía política que predica a los pobres las virtudes del ahorro pero los sujeta por vía del consumo” (Rancière, 2010, p. 121).

En efecto, para nuestro destajista, el ahorro o la limitación del consumo presente implica un cierto ejercicio ascético de abstención. Dicho ejercicio será divergente de algunos conocidos por los cristianos y otros religiosos, toda vez que no es maceración o castigo sino más bien “es podar los parásitos retoños de la alimentación, es arrancar las zarzas de la sensualidad que se esconden y alimentan el embrutecimiento, la esclavitud y la muerte”⁶ (Gauny, 1983, p. 99). Por eso, en el presupuesto anual que Gauny (1983, p. 101) trazará para vivir en un suburbio de París a mediados de 1800 (ver tabla 1), no se trata de castigar el cuerpo sino de someterlo a una cierta precariedad; es decir, no se trata entonces de una

⁶ c’est ébrancher les jets parasites de l’alimentation, c’est d’arracher les ronces de la sensualité qui cachent et nourrissent l’abrutissement, l’esclavage et la mort”



abstención para limitar o para violentar el cuerpo, sino más bien del cultivo de una capacidad para moldearlo de otra manera.

Tabla 1

Alquiler por año	50,00
Alimentación 60c por día, por año	219,00
4 pares de zapatos a 7 F la pieza	28,00
Vestidos 2 camisas a 5 F la pieza	10,00
Por año blusa, pantalón, etc.	36,00
Lavado de ropa 50c por semana	26,00
Iluminación y calefacción	31,00
	400,00

Ahora bien, como se dijo, el ejercicio ascético de abstención que se juega a través de esta economía no tendrá como objetivo diferir el consumo sino más bien, considerar dicha práctica como una oportunidad para la apertura a posibilidades de libertad y de transfiguración; en ese sentido, la economía cenobítica se convierte en la “ciencia de los medios para gestionar el presupuesto de los rebeldes, [que hace] de la restricción de sus necesidades el medio de adquirir al mejor precio el máximo de libertad” (Rancière, 2010, p. 121). Por eso Gauny nos dirá que la austeridad o la templanza –no en vano el título del presupuesto anual que él mismo se traza llevará el nombre de Estadística de la Templanza (*Statistique de Témperance*)-, es esa virtud que, “como una llave maravillosa [...] poco a poco abre las mil puertas de la sabiduría” (Gauny, 1983, 100). En esa medida, la precariedad que se juega acá, al igual que en los cínicos, no es un asunto de pasividad sino de actividad⁷; es una vida de precariedad real porque es un despojamiento concreto y es activa porque es una operación sobre sí mismo para obtener resultados positivos, a saber, coraje, resistencia y tenacidad (véase Foucault, 2010).

⁷ Con todo, es preciso que anotemos que esta actitud no supondría pensar que nuestro destajista se considere a sí mismo como un sujeto enteramente libre que determina eficientemente su precariedad, es decir, como un sujeto autónomo. En efecto, la situación de arrojamiento que supone esa precariedad, figura más como *condicionante* de la voluntad o del querer, por tanto, no podría hablarse de un sujeto de libre albedrío que por su propia voluntad pueda determinar lo que quiere, sino que el arrojamiento condiciona lo que se quiere. No obstante, ese condicionamiento del querer tampoco debe interpretarse como un cierto determinismo toda vez que la necesidad que surge del arrojamiento, no es una necesidad determinante, sino un cierto condicionamiento que abre posibilidades de movilización.



Es por esto que nuestro destajista observa en la puesta en marcha de esa economía, la oportunidad a través de la cual pueda ejercitar y lograr la virtud de la templanza, que le abra la puerta a la liberación del “alma”:

[c]uando las necesidades son racionadas, se dirigen rápidamente los deseos, dando más al alma negándole lo superfluo; encerrando los apetitos en los círculos de la continencia, se liberan las luces interiores; libre y rica de esta reforma, se multiplica sin aumentar su consumo, y se desarrolla por la poderosa ejercitación de órganos que, ya no cargados, obstruidos o cansados bajo la materialidad, se enderezan y, tomando su impulso, se lanzan sobre la acción armoniosa⁸. *Traducción propia* (Gauny, 1983, p. 99).

Para poder ver esto más concretamente, podemos remitirnos a los relatos que Gauny nos hace en torno a las prácticas de ahorro en relación con los zapatos. Como vimos, (tabla 1), dentro de su presupuesto, Gauny tiene reservado la compra anual de cuatro pares de zapatos que corresponde al 7% de su presupuesto total. Si bien estos le sirven para ir al trabajo o, cuando carece de él, para desvanecerse por las calles en su búsqueda, la principal motivación de disponer de tal presupuesto para ellos es porque le ofrecen la posibilidad de caminar y con esto, de experimentar la libertad de abrirse a las ideas; por eso él nos recomendará: “cuando el trabajo del día está culminado, es bueno caminar a través de la multitud volviendo al albergue [y] cuando en una independencia absoluta se dispone de uno mismo, se debe caminar desde la mañana hasta la noche, porque caminar da el impulso a las ideas” (Gauny, 1983: 106).

Sin embargo, los zapatos se convierten también en una forma de vivir su libertad, toda vez que esas caminatas se presentan como la oportunidad de nuevas y furtivas experiencias que, en la apariencia de la futilidad, reposan las pequeñas delicias del mundo a través de las cuales no solo se embellecen las circunstancias que lo rodean, sino que le proporcionan una cierta aperturidad a experiencias otras:

Yendo, los hombres y las cosas se ven en su valor intrínseco y en su lado pintoresco; ¡en la tierra se tienen tantos espectáculos por ver! La aurora con sus esplendores y candores que se extienden en su fresco aparecer como un camino de la eternidad; el agua tranquila que

⁸ “Quand on rationne les besoins, on command bien tôt aux désires, en donnant en plus a l’âme ce que l’on refuse à la superfluité ; en parquant les appétits dans les cercles de la continence, on se délivre des feux intérieurs ; libre et riche de cette réforme, on se multiplie sans accroître sa consommation, et l’on s’élabore par l’exercice puissant des organes qui, n’étant plus alourdis, obstrués ou rompus sous la matérialité, se redressent et, prenant leur élan, s’élancent vers l’action harmonique”.



contiene las nubes donde el espíritu, atrapado entre dos cielos, se hunde en una doble contemplación; el árbol errante cuya pose accidentada surge en cualquier lugar escarpado; a lo lejos las formas rápidas de un caballo a galope; un grupo de niños haciendo todo lo posible por el absentismo escolar⁹. (Gauny, 1983: 106).

Por esto sus caminatas cobran la figura del juego a través del cual compone y descompone numerosos paisajes de lo sensible que abren la posibilidad de experimentar una multiplicidad de sentidos *otros* a través de los cuales sigue transformando su vida. “Él imagina, combina y se inspira, hurga todos los rincones posibles, recorre las calles, los cruces y callejuelas. Escrutando las construcciones de los barrios más suntuosos, extraviándose en los caminos de ronda más solitarios, su mirada tiene la agudeza de un pájaro de presa sin alimento” (Rancière, 2010, pp. 122-23). Así, la libertad ganada por el destajista, es justamente aquella que, a partir de moldear su cuerpo en algunas privaciones, le permite dar vuelo a su alma.

Ahora bien, en segundo lugar, la torsión de la virtud del ahorro que se efectúa a través de la economía cenobítica podemos verla en tanto que, y contrario a lo que se predicaba por los emancipadores, con esta no se busca propiamente ganar independencia económica. Gauny sigue atado a la necesidad y a la voluntad de aquellos que lo contratan, y de esta forma, su subsistencia depende de ellos. Sin embargo y paradójicamente, ese tipo de prácticas le permiten experimentar una independencia otra: independencia de la mirada del amo –como ya lo habíamos señalado-, independencia para caminar, independencia de los placeres del consumismo que atan el presupuesto y que obligan y conminan a un tiempo robado. Es por esto que este tipo de torsión de la virtud del ahorro, en lugar de convertirse en un cómplice de la opresión, se convierte en un dispositivo a partir de la cual, “se sustrae individualmente del reino de la explotación restringiendo el consumo de los sentidos ‘que no se obtiene sino en el intercambio de un producto arrancado a la explotación o a la esclavitud’ ” (ibíd.. p. 161). Por esto mismo nos dirá Gauny que

⁹ “En allant, les hommes et les choses s’observent dans leur valeur intrinsèque et leur côte pittoresque; sur la terre on a tant de spectacles à voir! L’aurore avec ses splendeurs et ses candeurs qui s’étendent dans sa fraîche apparition comme un chemin d’éternité; l’eau tranquille qui contient des nuages où l’esprit, attiré entre deux ciels, s’abîme dans une doublé contemplation; l’arbre divaguant dont la pose s’accidente dans quelque endroit abrupt; au loin les formes cèles d’un cheval au galop; un groupe d’enfants faisant de leur mieux l’école buissonnière”.



[1]La sobriedad está lejos de ayudar al tirano pudiendo someter al trabajador a la modicidad de los salarios; el ahorro que debe hacer este último es un arma inteligente y candente que golpea al otro en el corazón; en principio es necesario que el que produce trabaje a su hora y según su gusto aprovechando el beneficio íntegro de su obra; y que gane legítimamente mucho para adquirir mucha existencia y libertad. (Rancière, 2010, p. 115)

Así pues, esta vida de austeridad llevará a una cierta vida independiente, que no es la misma autosuficiente buscada por los emancipadores sino una emergida desde la misma condición de dependencia. Es por esto que este tipo de torsión que efectúa Gauny se asemeja a la indiferencia cínica, toda vez que esta última no se da en la medida en que se viva en autarquía y se elimine de la vida cualquier elemento de agitación que entorpezcan la liberación de la dependencia, con respecto a los elementos exteriores, sino que, por el contrario, ese tipo de indiferencia implica abrazar la precariedad de tal forma que lleve a una dependencia total que, en los cínicos, va incluso de la mano con la mendicidad.

Ahora bien, a partir de las anteriores palabras que tratamos de articular para hacer audible, visible y palpable esta fulgurante figura de Gauny, intentamos narrar cómo se hizo vida en Gauny aquella inquietud por cómo se vive y cómo esta inquietud llevó también a que él efectuara una torsión respecto a uno de los valores más importantes para los emancipadores de su tiempo. Intentamos relatar cómo emerge una vida enteramente otra, una vida otra de libertad que romperá el círculo que se da de producir lo necesario para vivir ó de trabajar para consumir; una vida que, a pesar de estar arrojada a las necesidades de supervivencia, efectúa una ruptura del círculo entre necesidad/trabajo y consumo/producción: Gauny no vive para trabajar ni trabaja para consumir.

Esa vida otra que emerge con Gauny, que desestabiliza aquella vida que su condición parecía imponerle, y que despliega una serie de prácticas que parecen no tener reposo, no parece obligarnos a pensar en él como un sujeto terminado y conformado, sino más bien como un artista, un artista de sí mismo sin modelo por seguir; sin morada fija; un artista pero no como un sujeto soberano que da forma a la materialidad de su cuerpo, sino como una suerte de experimentador de su misma existencia, que logra darle una cierta forma desde su dependencia y arrojamiento. En ese sentido, la figura de Gauny parece invitarnos a pensar en nuevas formas de sentirse “sí mismo”, un sí mismo que no es fijo sino un sí mismo diferido





que se abre a las posibilidades de extrañamiento de ese sí mismo y que rechaza los modos de ser impuestos. En esa medida podríamos pensar que estas transformaciones que llamaremos ético-estéticas (estéticas en la medida en que son transformaciones de la experiencia) no producen sujeto alguno sino más bien un *entre*, un intervalo, una forma de vida como intervalo, que no se deja identificar.

Un *entre* del cual nos habla Gauny cuando denuncia “un cierto saber: saber vacío, si se quiere, y que no promete ningún dominio; algo que se parece a la transgresión hecha al probar de los frutos del árbol del conocimiento, una mordedura de la que no se sanará más, un estremecimiento donde la realidad sensible parece vacilar” (Rancière, 2010, pp. 46-47). Un *entre* del cual también Gauny nos habla cuando denuncia una “huida del sujeto” respecto de lo que se cree que es su identidad y respecto a la manera en que él-ellos mismo(s) ha(n) asumido usualmente esa identidad:

Hay infortunios tan nobles y tan ensalzados que resplandecen en el cielo de la imaginación como astros apocalípticos cuyas estelas hacen olvidar nuestros llanos dolores, que, perdidos en los barrancos del mundo, no parezcan más que puntos falaces. Child-Harold, Obermann, René, confiéennos francamente el perfume de vuestras angustias. Respondan. ¿No estáis orgullosos de vuestras bellas melancolías? Pues sabemos que ellas aureolaron vuestras almas por el genio de vuestras lamentaciones y la amplitud de sus radiaciones; vuestras penas llevaban una misteriosa recompensa que corroboraba aún más la vanidad de los lamentos. ¡Sublimes desdichas! Vosotros no habéis en absoluto conocido el dolor de los dolores, el dolor vulgar, el del león atrapado, el del plebeyo presa de las horribles sesiones del taller, este recurso penitenciario que corroe el espíritu por el tedio y por la locura de su largo trabajo. ¡Ah! ¡viejo Dante, de ningún modo has viajado al infierno real, al infierno sin poesía, adiós!... (Rancière citando a Gauny, “Opinions”, *La ruche populaire*, abril de 1841)