



**CAPITALISMO Y  
SUBJETIVIDAD: EL SUJETO  
COMO TRABAJADOR  
EN EL DISCURSO  
FILOSÓFICO DE LA  
MODERNIDAD EUROPEA**

Sebastián Botticelli

## **CAPITALISMO Y SUBJETIVIDAD: EL SUJETO COMO TRABAJADOR EN EL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD EUROPEA\***

**Resumen:** la problemática del trabajo tiene una marcada presencia en muchos de los actuales debates que, desde perspectivas que involucran a la filosofía y a las ciencias sociales, buscan dar cuenta de las transformaciones ocurridas en las dinámicas del capitalismo. Sin embargo, estas discusiones parecen pasar por alto la necesidad de definir el concepto en cuestión desde su especificidad. Teniendo en cuenta la teorización del valor-trabajo desarrollada por Karl Marx, en este artículo procuraremos presentar algunos puntos que, según nuestro parecer, deberían ser considerados en un abordaje genealógico-conceptual de las formas que adopta el trabajo humano dentro de la producción capitalista, particularmente en lo que respecta a los modos de subjetivación asociados con ellas. Con este fin dirigiremos nuestra mirada al discurso filosófico de la Modernidad europea en su versión canónica y buscaremos componer algunas relaciones entre los conceptos que en él se articulan y las formas que el capitalismo va adoptando en su devenir histórico.

**Palabras clave:** concepto de trabajo, dinámicas del capitalismo, modos de subjetivación, discurso filosófico de la Modernidad europea.

---

## **CAPITALISM AND SUBJECTIVITY: THE SUBJECT AS A WORKER IN THE PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF THE EUROPEAN MODERNITY**

**Abstract:** The problem of labor is remarkably present in many of the current debates that, from a philosophical and a social sciences perspective, endeavor to elucidate the transformations experienced in the dynamics of Capitalism. However, these discussions seem to ignore the need for this concept to be defined in its specificity. Assuming Karl Marx's Labor Theory of Value, this paper aims to bring up some issues that, in our opinion, should be considered in a genealogical - conceptual approach to the ways of human labor in capitalist production, particularly in what refers to subjectification. To reach this objective we will concentrate on the philosophical discourse of the European Modernity, focusing on its canonic version, meaning to compose some relations between the concepts articulated by that discourse and the ways that Capitalisms has adopted throughout its historical becoming.

**key words:** Concept of Labour, dynamics of capitalism, subjectification, philosophical discourse of the European modernity.

---

**Fecha de recepción:** noviembre 29 de 2010  
**Fecha de aceptación:** marzo 9 de 2011

---

**Sebastián Botticelli:** profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Doctorando en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral por la misma Facultad. Profesor Auxiliar en la cátedra de Filosofía Social de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Investigador en Formación del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina.

**Correo electrónico:** [sebastianbotticelli@gmail.com](mailto:sebastianbotticelli@gmail.com)

\* El desarrollo de esta investigación tiene lugar dentro Grupo UBAC y T S101 "Biopolítica de la producción tecnocientífica: las intervenciones sociales en clave de trabajo inmaterial" radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

# **CAPITALISMO Y SUBJETIVIDAD: EL SUJETO COMO TRABAJADOR EN EL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD EUROPEA\***

---

## **INTRODUCCIÓN**

La problemática del trabajo tiene una marcada presencia en muchos de los actuales debates que buscan dar cuenta de las transformaciones ocurridas en las dinámicas del capitalismo desde perspectivas interdisciplinarias que involucran a la Filosofía Social, la Filosofía Política y la Sociología del Trabajo. Sin embargo, estas discusiones muchas veces parecen pasar por alto la necesidad de definir el concepto en cuestión desde su especificidad.

En este escrito procuraremos articular algunos puntos que, según nuestro parecer, deberían ser considerados en un abordaje genealógico-conceptual de las formas que adopta el trabajo humano dentro de la producción capitalista, particularmente en lo que respecta a los modos de subjetivación asociados con ellas.

Este recorrido nos llevará hacia una revisión de algunos lineamientos foucaultianos con los que aspiramos componer un marco teórico acotado (apartado 2). Desde allí nos concentraremos en un rastreo de las características centrales que el discurso filosófico de la Modernidad europea le adjudica a la subjetividad resaltando de entre ellas la aparición del trabajo comprendido como acción antropológica y socialmente relevante (apartado 3). Luego recuperaremos en clave de crítica a la modernidad la conceptualización del *trabajo abstracto* propuesta por Karl Marx y la profundización que de la misma desarrolla Alfred Sohn-Rethel (apartado 4). Finalmente procuraremos señalar la forma como las reconstrucciones y líneas argumentales propuestas funcionarían a manera de aportes en los debates que buscan dar cuenta de las características que asume el capitalismo en nuestra actualidad.

---

\* El desarrollo de esta investigación tiene lugar dentro Grupo UBACyT S101 "Biopolítica de la producción tecnocientífica: las intervenciones sociales en clave de trabajo inmaterial" radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## 1. EL DESAFÍO: PENSAR EL CAPITALISMO

Comencemos afirmando una obviedad: la actividad de pensar sólo puede darse de manera situada. Haciendo a un lado las consideraciones que las diversas tradiciones metafísicas pudieran proponer respecto de las características que asume el pensamiento en las entidades supraterráneas e interponiendo nuestros reparos frente a la autoproclamada neutralidad objetiva de la ciencia, entendemos al pensar como una actividad que –individual o colectivamente– sólo puede ser llevada a cabo por personas concretas. Quienes piensan no lo hacen desde el *Topos Uranos* ni desde una racionalidad trascendente que habilite perspectivas universales; lo hacen desde sus intenciones, necesidades e inquietudes y siempre en una relación de interdeterminación con su historia y su contexto cultural, social, político y económico.

A partir de estos supuestos nos proponemos pensar el capitalismo. No pensar en el capitalismo, como si la actividad del pensamiento mantuviera una unidad metódica unívoca y anterior a su puesta en acto, plausible de ser dirigida hacia objetos tan disímiles como los diversos modos de producción, el sistema nervioso de los artrópodos o la religión de las culturas originarias de la Isla de Pascua. Tampoco se trata de pensar *desde dentro* o *desde fuera* del capitalismo, como si éste fuese un territorio claramente delimitado donde pudiéramos entrar o salir desde y hacia territorialidades otras y diferentes. Se trata más bien de procurar componer una narración capaz de articular nuestro *saber*, nuestro *actuar* y también nuestro *poder*. Pensar es intentar crear una perspectiva que se conforma tanto a sí misma como a aquello que se quiere estudiar; es instaurar, según diferentes relaciones posibles y en ciertas condiciones, un sujeto y un objeto que se comprueban mutuamente. De este modo, al pensar el capitalismo estaremos también pensándonos a nosotros en relación con él y viceversa.

Acometemos esta empresa situándonos en el actual contexto de nuestra Academia Latinoamericana. Las formas que adopta la producción intelectual al interior de ella –en particular en lo que respecta a las ciencias sociales y humanas– nos enfrentan inmediatamente con una serie de tensiones. Si como sostiene Gilles Deleuze, pensar es pensar contra lo establecido, las elaboraciones que pudieran tener lugar dentro de los cánones académicos difícilmente puedan inscribirse en el orden del pensamiento. La Academia exige aportes novedosos y contribuciones efectivas, pero para que sean eventualmente acreditados, estos aportes deben ser registrables dentro de formatos y parámetros preestablecidos. Quizás no exageremos al entrever en esos requerimientos los criterios de la *forma mercantil* (Marx, 1975: 88) operando e interviniendo bajo el manto naturalizante de una lógica que va cubriendo todos los rincones del entramado social. Frente a sospechas de esta índole no podemos apartar la mirada; sino que debemos preguntarnos hasta dónde resultará posible producir una reflexión crítica sobre

las implicancias del capitalismo que al mismo tiempo intente cumplir con ciertos criterios de mercantilización; debemos cuestionarnos cuáles serán los límites que nuestra tarea no podrá rebasar.

Pero estas cavilaciones que por sí solas pueden alcanzar a desalentarnos, no agotan la lista de dificultades que hemos de enfrentar. Si lo que nos proponemos es hacer algo más que repetir o reformular discursos y teorías ajenas, si aspiramos a pensar en primera persona –ya sea por autoexigencia o por vanidad–, necesitaremos gestar una voz propia; y una tarea tal no puede resultar sencilla. Vale la aclaración: al afirmar esto no buscamos fijarnos como objetivo alcanzar una formulación absolutamente novedosa y original; de hacerlo estaríamos desdiciéndonos rápidamente de lo señalado en los párrafos anteriores. Por el contrario, nuestra perspectiva debe procurar componer un recorrido fértil por el vasto universo de autores afines a nuestra inquietud, establecer diálogos y tensiones entre ellos, contraponer sus ideas y teorías. Pero no debemos olvidar que es justamente esa vastedad la que encierra uno de los principales obstáculos frente a tanto que ya se ha dicho y escrito, la posibilidad de generar una voz propia se nos presenta como virtualmente imposible. ¿Qué podríamos nosotros, desde nuestras carencias y limitaciones, aportar a lo que ya ha sido elaborado por tantos intelectuales? Ese es quizás el más delicado de los peligros que encierra el estudio de la historia del pensamiento: así como puede subirnos a sus hombros, también puede sesgarnos, aplastarnos y reducirnos a repetidores eficaces, a correctos anotadores a pie de página, en el mejor de los casos, a buenos exégetas.

Este es el panorama que enfrentamos y que no habremos de ignorar. Pero si bien los condicionamientos de nuestra actualidad hacen del desánimo la opción más concreta, no habremos de aceptarla como la única posible. Sin pasar por alto las dificultades mencionadas, recogemos el guante, asumimos el desafío y no nos damos por derrotados sin antes hacer frente a estas complejidades; no habremos de ahorrarles ningún esfuerzo. Desde nuestra humilde mirada, sigue siendo preferible la incomodidad de la escritura al sosiego de la hoja en blanco, el incierto camino del pensamiento al seguro sendero de la repetición.

Por eso –como se señaló en la introducción– en los apartados siguientes nos proponemos pensar algunas de las características adoptadas por el capitalismo en su devenir histórico, en particular respecto a las transformaciones que entre los siglos XVII y XIX experimentaron las diversas conceptualizaciones del trabajo humano. Esta elección se sustenta en la teorización del valor-trabajo (para una exposición crítica de esta teoría, véase Pagura, 2010) desarrollada por Karl Marx; la misma destaca el lugar de centralidad que el trabajo ocupa dentro de la dinámica capitalista desde sus primeras formaciones manufactureras hasta –al menos– la consolidación de la gran industria.

A tal fin intentaremos llevar a cabo un rastreo genealógico de tipo teórico-conceptual procurando situar esas transformaciones en el contexto del discurso filosófico de la Modernidad europea. Tendremos especialmente en cuenta que la versión canónica de dicho discurso se articula a partir de la reformulación de una categoría central: la del sujeto. Para llevar a cabo esta tarea nos valdremos de algunos de las contribuciones que Michel Foucault presentara en sus investigaciones sobre la problemática de la subjetividad. Apostando a la fertilidad de dichos aportes, procuraremos abordar las definiciones conceptuales del trabajo humano en tanto *modos de subjetivación* (terminología acuñada por Michel Foucault a la que nos referiremos en detalle a continuación), es decir, en tanto formas dinámicas que colaboran a la constitución de los sujetos como trabajadores.

## **2. LA PROBLEMÁTICA DEL SUJETO EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT: POTENCIALES APORTES**

Siendo el sujeto una de las nociones fundamentales a las que habremos de abocarnos, resulta pertinente dedicarle una breve reflexión para establecer algunos puntos que ayudarán a componer nuestro enfoque. A tal fin, debemos preguntarnos de qué comprensión de la subjetividad partiremos, qué definición conceptual de la categoría de sujeto pondremos a prueba y cómo diferenciaremos y relacionaremos los términos *sujeto*, *subjetivación* y *subjetividad*.

Entre los aportes que muchos autores realizaron a esta temática a lo largo de siglo XX, el de Michel Foucault es uno de los más significativos. En los párrafos siguientes revisaremos algunas de sus ideas apostando a que éstas puedan contribuir al propósito general de nuestra indagación.

Explicitar una teoría del sujeto a partir de la obra de Foucault es una tarea compleja, si no directamente inviable. Los pasajes que el autor dedica a cuestiones relacionadas con la subjetividad en un sentido abstracto no son abundantes. En la mayoría de los casos, éstos tienen que ver con retrospectivas sobre investigaciones desarrolladas con anterioridad, es decir, con reflexiones que el propio Foucault realiza sobre sí mismo, sobre sus formas de pensar y de abordar sus campos de interés.

El carácter siempre *a posteriori* de estas reflexiones nos marca una pauta clara: postular una teoría foucaultiana del sujeto, plausible de ser formulada con cierta independencia del contexto de una investigación particular, que sólo puede plantearse en tanto abstracción y mediación analítica. Deslindar una metodología unívoca, en concordancia con una racionalidad general y separada del objeto de estudio, poco o nada corresponde con la impronta del pensamiento foucaultiano. Las cuestiones de método en Foucault tienen que ver con decisiones que el

investigador va tomando a cada paso, cuya fertilidad debe ser puesta a prueba y revisada constantemente; un abordaje que, para dar cuenta de un conjunto de desplazamientos y transformaciones, procura mantenerse también en desplazamiento y en transformación.

Pero estas características no siempre son tenidas en cuenta. Varias de las aproximaciones al pensamiento de este autor incluyen cierto afán clasificatorio que quizás entorpezca más de lo que aclara. Así encontramos, por ejemplo, que las interpretaciones más difundidas de la obra de Foucault suelen dividir su pensamiento en tres etapas: la primera de ellas refiere al estudio de las prácticas discursivas que articulan el saber y a las transformaciones acontecidas dentro de los diferentes regímenes de enunciación que a lo largo de un periodo histórico legitimaron y deslegitimaron determinados grupos de saberes; se cuentan en este grupo *La arqueología del saber* (1969), *Las palabras y las cosas* (1970) y la conferencia *El orden del discurso* (1971). La segunda etapa comprende los estudios genealógicos de las diferentes estrategias, tecnologías y formas de intervención que articularon el ejercicio de los poderes durante el surgimiento de las sociedades modernas; la tercera etapa abarca los estudios de las formas y modalidades de la relación de los individuos consigo mismos, los juegos de verdad a partir de los que los seres humanos piensan su propio ser y en los que se reconocen como hombre, como hablante, como criminal, etc.; en esta línea se inscribirían el curso *La hermenéutica del sujeto* (1982) y los volúmenes 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad –El uso de los placeres y La inquietud de sí* (ambos de 1984)–.

Pero es el propio Foucault quien se encarga de poner en cuestión esta clasificación al afirmar que, si bien sus técnicas de investigación y ámbitos de interés variaron, sus objetivos siempre apuntaron a elaborar la historia de los diferentes modos a partir de los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos (Foucault, 2001: 287).

Apoyándonos en esta declaración, podemos arriesgar una relectura de la obra foucaultiana que ubique al tercer momento entre el primero y el segundo. Es decir, entender que, dentro del pensamiento de Foucault, los regímenes de enunciación establecen cierto tipo de saberes que se toman por verdades a partir de la intervención de relaciones de poder y que éstas encuentran recíprocamente su legitimación en aquéllos, y así componen un continuo de interdeterminación. Y dentro de esta dinámica del saber-poder y poder-saber, quedan comprendidos o delimitados ciertos *modos de subjetivación* que aparecen de manera correlativa con ella (Foucault, 1984; 1992).

Desde esta interpretación cabe afirmar que para Foucault, el sujeto no es una sustancia sino quizás todo lo contrario: es una forma no siempre idéntica a sí misma, una resultante difusa, una configuración siempre en devenir, un objeto de estudio que nunca termina de determinarse. A diferencia de lo que podría

plantear el paradigma de la Modernidad, el sujeto foucaultiano no es una instancia fundacional sino el efecto de una constitución:

Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto (Foucault, 2001: 25).

La forma-sujeto se constituye a partir de los diversos *modos de subjetivación*, es decir, como se señaló más arriba, de los modos en los que el ser humano es objetivado desde una determinada relación de saber-poder que orienta prácticas particulares. En tanto elementos dinámicos, estas prácticas instauran los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se elabora la relación de los sujetos consigo mismos y con los otros sujetos, los ejercicios por medio de los cuales los sujetos se constituyen en objeto de conocimiento y las prácticas que les permiten a los sujetos transformar su propio ser. Estos *modos de subjetivación* son para Foucault formas de experimentar diferentes *modos de vida* (Foucault, 1994: 163 y ss.), divisiones que establecen territorios a partir de los cuales los sujetos se relacionan por identificación y diferenciación. Los distintos *modos de vida* revisten un carácter eminentemente histórico que los somete a transformaciones constantes; de allí que se plantee la necesidad de una hermenéutica histórica de las formas de subjetivación.

Para llevar a cabo esta tarea, Foucault procura no asumir la perspectiva de una racionalización homogénea e idealizante como la de los universales antropológicos sino componer un abordaje microfísico a fin de lograr una aproximación a los diversos campos que reflejan las experiencias fundamentales de la formación del “yo”: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, etc.

Tomar como hilo conductor de todos estos análisis la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad implica determinadas elecciones de método. Y, ante todo, un escepticismo sistemático respecto de todos los universales antropológicos; lo que no quiere decir que se los rechace desde el inicio, en bloque y de una vez por todas, sino que no hay que admitir nada de este orden que no sea rigurosamente indispensable. Todo lo que nos es propuesto, en nuestro saber, como de validez universal de la naturaleza humana o de las categorías que es posible aplicar al sujeto exige ser verificado y analizado (...) La primera regla del método para este género de trabajo es pues ésta: contornear lo más que se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y, por supuesto, también los de un humanismo que haría valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto) (Foucault, 1997: 633-634).



No será entonces la revisión de los ideales universalizantes lo que nos dará la pauta de la forma como son constituidos los sujetos sino el análisis del funcionamiento de determinados dispositivos.

De acuerdo con lo destacado por Giorgio Agamben (2005), el abordaje foucaultiano le adjudica a los dispositivos un carácter de red, una función unificadora de elementos de índoles diferentes (discursivos, no discursivos, legales, policiales, materiales, simbólicos, etc.) que tiene por finalidad hacer frente a ciertas urgencias y conseguir determinados efectos. Los dispositivos cumplen una función estratégica y siempre se inscriben dentro de relaciones de poder situadas en contextos espacio-temporales determinados. De allí que su estudio deba incluir necesariamente una dimensión histórica que ubique a cada forma subjetiva en una perspectiva que vaya de un pasado actuante a una actualidad nunca definitiva. En palabras de Gilles Deleuze:

Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos sino que es más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: la parte de la historia y la parte actual (Deleuze, 1990: 155).

En este texto, Deleuze describe los dispositivos sobre los que Foucault trabaja como líneas de objetivación y de subjetivación, como máquinas de hacer ver y hacer hablar, cuyo análisis requiere no considerar la enunciación en sí misma sino el régimen de enunciación que la hace posible. Esa sería, para Foucault, la tarea primordial de la filosofía:

Llamemos «filosofía», si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no distinguir una de otra. Llamemos «filosofía» a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que le permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad (Foucault, 2000: 33).

Sobre la base de esa compleja concepción temporal propuesta por Deleuze, Foucault distingue tres tipos de dispositivos que operan en función de constituir a los seres humanos en sujetos.

- Aquellos que articulan los discursos de los saberes legitimados, es decir, de los saberes que se adjudican el carácter de ciencia. Como ejemplo podemos nombrar a la filología o la lingüística cuando definen al sujeto hablante, a la biología cuando define al sujeto viviente, a la economía cuando define al sujeto productivo.

- Aquellos que operan mediante *prácticas divisorias*, es decir, produciendo criterios de otredad que refuerzan ciertos modos de subjetivación mediante la oposición taxativa: el enfermo y el sano, el delincuente y el ciudadano, el loco y el cuerdo, el ignorante y el sabio.
- Aquellos que delimitan las condiciones dentro de las que los humanos se transforman en sujetos a partir de las relaciones que establecen consigo mismos. Es el caso de la medicalización de la sexualidad, el higienismo, la pedagogía escolarizante, etc. (Foucault, 2001).

Recapitulando entonces, buscaremos establecer algunas definiciones provisorias de los términos que nos habíamos propuesto precisar al comienzo de este apartado. Desde la perspectiva de Foucault, el *sujeto* es conceptualizado como un producto, como el resultado nunca definitivo de un conjunto de acciones constitutivas a las que permanece indefectiblemente ligado. Los *modos de subjetivación* comprenden las prácticas operativas a partir de las cuales los sujetos se constituyen. La *subjetividad* es entendida como la forma general del sujeto; es el propósito de los modos de subjetivación, el modelo que establece los predicados esenciales que deben reunir aquellos que habrán de ser considerados sujetos.

A partir de estas concepciones, señalaremos dos ideas cuya fertilidad aspiramos explorar. En principio nos interesa destacar que la categoría de sujeto –conceptualizada como describimos en los párrafos anteriores– asume un carácter inmanente. En tanto resultado nunca definitivo de un conjunto de acciones constitutivas, el sujeto en quien piensa Foucault nunca completa su realización sino que permanece indefectiblemente ligado a los *modos de subjetivación* que lo producen. De allí que las investigaciones que adoptan esta perspectiva deban elaborar sus discursos desde el interior de cada campo estudiado dejando de lado la posibilidad de alcanzar un punto de vista trascendental que dé cuenta de la subjetivación en términos universales. En este carácter inmanente que termina involucrando tanto a quien investiga como a lo que es investigado reside uno de los principales desafíos a los que este tipo de abordajes nos enfrenta.

La segunda idea a avanzar es la siguiente: la función estratégica que cumplen los dispositivos productores de subjetividad está íntimamente relacionada con los requerimientos del régimen de producción al que son afines. Adaptando este enunciado a los objetivos generales del presente escrito, podemos plantear –siempre a título provisorio– por antonomasia cierta correlatividad entre las dinámicas del mercantilismo capitalista que transforman la fuerza de trabajo humana en mercancía y los modelos subjetivos que presentan al trabajo como la opción racional.

Por lo tanto, dentro del objetivo general de pensar el capitalismo, nuestro propósito será referir las características centrales de algunos de los *modos de subjetivación* involucrados en la *experiencia fundamental* del trabajo. Para ello

atenderemos al surgimiento de los discursos que componen la racionalidad mercantil, las primeras definiciones de la naturaleza humana que postulan al trabajo como ideal antropológico, la constitución de ciertas figuras de la otredad como el holgazán o el ladrón, etc. y en busca de estos elementos –como se señaló más arriba–, dirigiremos nuestra mirada hacia el discurso filosófico de la Modernidad europea; por lo que en el apartado siguiente, nuestra indagación teórico-conceptual revestirá un carácter eminentemente histórico. Aspiramos de este modo, recuperando la anterior cita de Deleuze, a distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo, a buscar en el pasado una forma de interpelar nuestra actualidad y a comprender esta última en estrecha y compleja relación con aquél.

### **3. EL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD COMO DISPOSITIVO SUBJETIVADOR: ACCIÓN, RAZÓN Y TRABAJO**

En los párrafos anteriores señalamos algunos motivos a partir de los cuales optamos por dirigir nuestra mirada hacia el discurso filosófico de la Modernidad en pos de pensar el capitalismo y las subjetividades con él asociadas. Pero no habremos de abocarnos a ello sin antes explicitar ciertas concepciones metodológicas.

Primeramente debemos preguntarnos qué implica abordar un discurso filosófico en términos de dispositivo. Tal decisión nos exige a comprender dicho discurso como una red operativa que cumple una función estratégica y busca conseguir determinados efectos. También nos obliga a otorgarle a los conceptos articulados en esa red un carácter eminentemente performativo: pensarlos no en tanto herramientas descriptivas sino en tanto elementos operantes que conforman la realidad como algo nombrable y dotado de sentido. Asimismo, deberemos suponer que la dimensión lingüística del discurso no señala cosas ya existentes sino que, por el contrario, restringe las esferas de lo posible, impide que ciertas cuestiones sean pensadas y resignifica ciertas nociones que soslayan inflexiones antiguas y aportan nuevas connotaciones. En palabras de Cornelius Castoriadis: "...un lenguaje no es sólo un lenguaje, es un mundo" (Castoriadis, 1996: 196).

Por lo demás, cabe resaltar que la decisión de indagar el pensamiento moderno no resulta ni antojadiza ni original. Son varios los autores quienes desde su inscripción en la polifónica tradición marxista postulan una vinculación íntima entre capitalismo y Modernidad al punto de afirmar una identificación directa entre ellos. En lo que sigue, tendremos presentes esos enfoques. Pero no habremos de olvidar que los potenciales predicados de ambos conceptos incluyen una pluralidad de elementos que no siempre pueden articularse fácilmente. De allí que, en lugar de aceptar como postulado esta ligazón, prefiramos preguntarnos ¿Hasta qué punto sostener una correspondencia tal, en términos taxativos y

absolutos, puede resultar un aporte efectivo a nuestros propósitos generales? Quizás, aproximándonos desde un enfoque menos categórico, las relaciones que podamos componer alcancen una complejidad mayor.

Asimismo, deberemos tener en cuenta que la expresión “discurso filosófico de la Modernidad” sólo puede entenderse como rótulo general que busca postular una unidad allí donde no la hay. Las voces y posturas incluidas bajo ese título son lo suficientemente diversas como para oponer su legítima resistencia a una totalización semejante. Nos reservamos, por lo tanto, el derecho de tomar a la versión canónica de la Historia de la Filosofía Moderna como punto de partida de un trayecto que luego habrá de llevarnos por senderos quizás menos transitados.

Esa versión canónica nos presenta a la Modernidad como un bloque histórico delimitado por fechas de grandes acontecimientos que dieron lugar a corrientes intelectuales y científicas responsables de la aparición de poderosas innovaciones culturales, políticas y tecnológicas. Todas estas innovaciones estuvieron atravesadas por una impronta unívoca: la del Progreso Civilizatorio. Esta primera definición denota la presencia de una conceptualización de la historia que ya es de por sí moderna. Retomando lo destacado por Habermas en el comienzo de *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), podemos ver en ella la exigencia de *autocercioramiento* que Hegel señalara como uno de los rasgos distintivos de esa época: para realizarse, la Modernidad necesita darse a sí misma sus propias normativas y sus reglas; sus parámetros no pueden ser tomados desde ninguna exterioridad. De allí que no resulte asombroso constatar que la versión canónica de la Historia Moderna refiera siempre a eventos que tuvieron lugar dentro del continente europeo y soslaye todo lo que pudiera estar referido a la forma como éste constituyó sus relaciones con el resto del mundo y viceversa (sobre el desarrollo de algunas teorías alternativas que buscan diferenciarse de las interpretaciones de la Modernidad más habituales, véase Dussel, 2000).

Los llamados procesos independentistas y la conformación de los estados latinoamericanos –por mencionar eventos que nos involucran de una manera más directa– suelen ser presentados desde ese mismo discurso canónico como una suerte de desprendimiento natural del progreso europeizante, como la puesta en acto del germen civilizatorio que el viejo continente supo transferir hacia regiones menos favorecidas del orbe. Frente a esta concepción cabe interponer una serie de reparos: la influencia de la Modernidad europea en la conformación y desarrollo histórico de nuestras sociedades latinoamericanas, así como también en muchas de sus dinámicas actuales, puede resultar un elemento innegable. Pero, tomando prestadas las palabras de un cantautor catalán, podemos señalar que es más turbio cómo y de qué manera esta influencia tuvo y tiene lugar.

### **3.1 La Modernidad epistemológica, política, económica: el sujeto como acción**

Desde el canon filosófico, la Modernidad suele ser descripta como la etapa histórica cuando se operó un pasaje fundamental: en el centro de los debates que protagonizaron los pensadores más destacados, la sustancia fue desplazada por el sujeto. En otras palabras, parecería ser que la principal preocupación de los intelectuales de la época consistió en proponer definiciones y teorías que tomaran al sujeto como punto de partida, como certeza primera que sustentara el nuevo pensamiento de los tiempos por venir.

Esta descripción general suele otorgarle a la reflexión filosófica un papel articulador de muchos de los cambios culturales, sociales y políticos que se produjeron en Europa entre los siglos XVI y XVIII. A grandes rasgos, podemos agrupar esas transformaciones en tres categorías generales:

- Desde una perspectiva moral, el eje de las preocupaciones dejó de girar en torno a las formas de acceder a la salvación del alma y la vida eterna para desplazarse hacia el mundo terrenal y la vida secular. Las reformas religiosas conformaron un nuevo esquema de valores que fomentó las ambiciones personales y habilitó la búsqueda del enriquecimiento económico.
- Desde una perspectiva política, el doble postulado de la libertad e igualdad acentuó la importancia de las voluntades individuales y transformó la organización de las sociedades. Las distintas revoluciones civiles pusieron fin a la era de las monarquías y sentaron las bases de los Estados modernos.
- Desde una perspectiva epistemológica, las revoluciones científicas impulsaron nuevas maneras de concebir la producción de conocimientos y las relaciones entre el ser humano y su mundo natural. El sujeto del conocimiento dejó de ser una entidad pasiva y especular reclamando para sí un papel activo en la conformación de los saberes (Heler, 2004).

Desde luego, la noción de una subjetividad capaz de articular estas transformaciones no apareció de una vez sino que fue conformándose a partir de una larga lista de debates y controversias. Sin pretender ahondar en un análisis filosófico detallado de cada uno de esos intercambios –propósito que excede por mucho los límites de este artículo y las capacidades de su autor–, resultará de interés destacar algunos aspectos puntuales dentro de ese extenso recorrido.

La Historia Canónica de la Filosofía postula a Descartes como el filósofo que le da al pensamiento moderno su impronta definitiva. No resulta difícil entender por qué: en su obra aparece formulado por vez primera el sujeto como certeza sustentada a partir de una demostración racional y metódica. El *cogito* cartesiano será el concepto fundante del proyecto de la Ciencia Moderna y la referencia

ineludible de los pensadores de los siglos posteriores (para una problematización más profunda de las implicancias filosóficas y políticas del planteo cartesiano, véase Kobila, 2007).

Pero quizá no sea del todo correcto señalar que ya con Descartes se ha operado el pasaje completo de la sustancia al sujeto, pues sus reflexiones mantienen todavía muchas características del sustancialismo propio de la etapa clásica: el *cogito* cartesiano se centra en sí mismo, es constituyente y proveedor de certidumbres, también es plausible de ser comprendido como un sustrato que soporta cualidades determinadas. Ontológicamente, aún no tiene la autonomía que la filosofía posterior le otorgará al sujeto racional, pues si bien alcanza la certeza de su propia existencia a partir de la mera reflexión, el conocimiento del mundo que puede obtener queda supeditado a la garantía de la divinidad.

Sin embargo, en la formulación cartesiana ya aparece un elemento que aquí interesa destacar: la certeza primera (la existencia del *cogito*) proviene del pensar –en la amplia acepción que Descartes propone: “¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente” (Descartes, 1998: 58).

Este pensar que Descartes destaca es, quizás antes que ninguna otra cosa, una *acción*. Y esta acción ya no debe comprenderse como la facultad de obrar en tanto potencia que eventualmente puede activarse o desactivarse. Tampoco como un hacer indeterminado que subsiste en tanto capacidad abstracta. Esta acción sólo puede darse en acto, como una forma de existencia para la que el predicado de “actuante” no es sólo una particularidad, sino además su condición de posibilidad. “Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir” (Descartes, 1998: 60).

Descartes inaugura una forma de concebir la subjetividad que postula a la acción como una de sus características centrales. Esta concepción será continuada por los autores que lo sucedieron. Dentro de la misma corriente racionalista, podemos encontrarla en la formulación leibniziana que destaca los principios de la razón como bases activas a partir de las cuales el entendimiento conforma el conocimiento y desempeña una comprensión de la inteligencia humana que, a partir de la acción, que por su naturaleza y por sus propias leyes lleva a cabo, concurre y colabora a la formación de todo conocimiento.

Desde un enfoque en muchos sentidos antagónico, también podemos encontrar esta característica de la subjetividad dentro de las disputas que se producen en el interior de la corriente empirista. Ejemplo de ello sería la distinción propuesta por John Locke entre *cualidades primarias* intrínsecas a los cuerpos (extensión,

movimiento, reposo, solidez, número, etc.) y *cualidades secundarias* remitidas exclusivamente a la acción perceptiva (colores, sabores, sonidos, etc.), siendo éstas últimos elementos que sólo existirían en la mente humana, o sea, relativos al sujeto que las percibe y del cual dependen. George Berkeley no comparte esta distinción y con su desacuerdo extiende los límites del sujeto actuante: comprende a las *cualidades primarias* lockeanas como *ideas abstractas* cuya existencia no puede separarse más que artificialmente de la percepción efectiva. Teniendo en cuenta que ser es ser percibido y que no puede pensarse una percepción sin un sujeto percibiente, el objeto cognoscible no puede existir si no es en referencia a una mente abocada a conocerlo. De este modo, la existencia de la sustancia pasa a depender enteramente de la acción del sujeto. David Hume profundiza esta línea hasta el paroxismo al definir al sujeto del conocimiento como el resultado de su propia acción: éste ya no puede pensarse como lo dado, sino como una construcción que surge de la acción de organizar el flujo de las percepciones a partir de habitualidades basadas en principios de asociación (*contigüidad, causalidad, semejanza*).

Un poco más adelante en el tiempo, es Immanuel Kant quien se hace cargo de las dificultades heredadas de una y otra tradición. Tras realizar la fenomenal invención de sustituir la pareja disyuntiva apariencia/esencia por la pareja conjuntiva de lo que aparece (*fenómeno*) y las condiciones de su aparición (*categorías*), Kant postula una subjetividad trascendental que lleva a cabo una acción fundamental: la síntesis reglada de las diversas percepciones. El filósofo, señala la limitación de la capacidad humana para conocer las cosas en sí mismas –es decir, las cosas con independencia del sujeto del conocimiento– y fundamenta la verdad del ente en el orden que el sujeto impone (*categorías trascendentales*) a la multiplicidad exterior incognoscible. En otras palabras, en el pensamiento kantiano es la acción del sujeto del conocimiento la que compone al mundo cognoscible.

En este punto de nuestro recorrido nos encontramos en presencia de una concepción epistemológica en la que el conocimiento ya no se adapta al mundo sino que es el mundo el que se adapta a la acción humana de conocer. De este modo, la filosofía kantiana completa el proceso secularizador iniciado por Descartes: el sujeto no sólo ya no necesita la mediación divina para conocer el mundo; ahora él mismo, mediante su acción, es el garante del orden epistémico.

Pero la condición de actuante del sujeto moderno no se agota en este plano. El pasaje de la sustancia al sujeto también puede comprenderse como la reconceptualización del papel del hombre en el universo, de sus posibilidades de transformar el mundo circundante, de su forma de relacionarse con su pasado y, especialmente, con su futuro. El hombre-acción es hacedor de su conocimiento, pero también de su sociedad, de su entorno y de sí mismo; es tan dueño de sus logros como responsable de sus fallas y carencias.

Teniendo esto presente, procuraremos en lo que sigue señalar algunas referencias del pensamiento político de la Modernidad ubicándolas en paralelo con el escueto recorrido que intentamos componer en los párrafos anteriores.

Thomas Hobbes suele ser señalado en las versiones canónicas como el padre del pensamiento político moderno. En su obra se encuentra la primera formulación racional y metódica de una teoría política que sustenta la autoridad ya no desde un fundamento divino, sino a partir de una argumentación que se presenta como secular y racional. Si atendemos a su propuesta, podemos encontrar que el individuo que Hobbes postula como base del Estado es comprendido desde una definición antropológica que acentúa la persecución del interés individual. El hombre hobbesiano desea todo, al punto de convertirse rápidamente en lobo del hombre, lo que equivale a convertirse en lobo de sí mismo. La vida se vuelve imposible en una situación en la que todos se enfrentan entre sí. De allí que los hombres deban realizar una acción cuya necesidad se impone por la fuerza de las leyes de la razón inscriptas en la naturaleza: reunirse y pactar voluntariamente la alienación de sus derechos en el Leviatán. Sólo a partir de ese punto la vida, la civilización y la cultura serán posibles.

Hobbes es absolutamente disruptivo respecto de la tradición aristotélica que postulaba una humanidad naturalmente sociable. Tal concepción es reducida a una ilusión que deviene en impedimento: el hombre es incapaz de agruparse armónicamente con otros hombres y no puede organizarse una sociedad sobre la base de una sociabilidad que no existe. Para que ésta sea erigida, es preciso fundarla a partir del ya referido pacto, es decir, de una acción que tenga en cuenta las características efectivas de la naturaleza humana.

Sobre la base de la innovación teórica hobbesiana, John Locke propone una serie de argumentos que buscan componer un nuevo equilibrio entre las esferas de la libertad de los individuos y la autoridad del Estado. Uno de los ejes centrales de estas argumentaciones es el del trabajo. La racionalidad y la libertad que se postulan como características esenciales de los hombres encuentran en el trabajo una de sus formas de manifestación más evidentes.

Locke describe al trabajo como la acción que legitima la apropiación de la naturaleza (propiedad privada) a partir de su transformación. En el estado de naturaleza, el hombre trabaja para sí y hace suyo lo que saca de su estado originario, mezclándolo con su trabajo. El nuevo producto, resultado de esa acción humana y creativa es comprendido como la extensión de la propiedad que el productor tiene sobre sí mismo, de allí que le pertenezca indiscutiblemente. “El trabajo puso un sello que lo diferenció del común. El trabajo agregó a esos productos algo más de lo que había puesto la Naturaleza, madre común de todos, y de ese modo, pasaron a pertenecerle particularmente” (Locke, 1999: 72).



Surge así una nueva y poderosa connotación de la propiedad: el trabajo da a cualquier hombre el derecho natural sobre aquello de lo que se ha apropiado y le imprime un sello personal. Se postula así una suerte de fusión entre el sujeto trabajador y el objeto fruto de esa acción.

El derecho de propiedad que Locke refiere con estos argumentos mantiene un carácter absoluto e irrenunciable: existe en el estado de naturaleza y, una vez constituida la sociedad civil, uno de los principales objetivos del Estado deberá ser su preservación. Esta estrecha imbricación entre trabajo y propiedad es una de las principales razones por las que los hombres deciden pactar para erigir el Estado, la posibilidad de usufructuar sus propiedades es incierta y se ve constantemente expuesta a la invasión de terceros, ya que la mayoría de los hombres no son estrictos observadores de la equidad y la justicia; de allí que se vuelva indispensable la erección de un poder superior que funcione como garantía. Esos *otros* que amenazan las propiedades ajenas y que se definen por oposición a *los industriosos y racionales*, a quienes Dios entregó el mundo para que lo trabajaran, son *los pendencieros y facinerosos* que desean aprovecharse del esfuerzo ajeno, y revelan así su condición de vivir bajo una regla distinta de la razón; además al hacerlo se declaran al margen de los principios de la naturaleza, lo que los convierte en un peligro para la humanidad.

En el pensamiento de Locke, el concepto de trabajo articula la función estatal de la protección de la propiedad con una nueva noción de valor: los objetos valdrán de acuerdo con la cantidad de trabajo necesario para producirlos. Mientras que las materias primas son solamente parte de la naturaleza con la que Dios provee a la humanidad, los productos elaborados mediante el trabajo y el esfuerzo humanos son los encargados de satisfacer directamente las necesidades. Por ello, señala Locke, es preferible tener muchos hombres a tener vastos dominios ya que éstos acaban por convertirse en tierras yermas si no existen individuos que los cultiven. El crecimiento del comercio y las mejoras en las técnicas de los cultivos aumentan la productividad, de tal manera que en una sociedad comercial todos los individuos estarán en una mejor situación que en una sociedad organizada primitivamente.

El aporte de Locke dentro del recorrido que aquí procuramos componer es particularmente sensible porque resulta una de las primeras formulaciones que vincula al trabajo con cuestiones que se postulan como íntimamente antropológicas. Y esta impronta continúa en muchos de los pensadores políticos que lo suceden.

Desde la corriente del iluminismo francés, Montesquieu exalta al trabajo como uno de los grandes motores de la cultura europea, mientras que Voltaire lo postula como el imperativo categórico que garantizará el Progreso. En la *Enciclopedia*, Diderot y D'Alambert lo definen como fuente de sociabilidad a la que el hombre

debe su salud, su subsistencia, su serenidad y su buen juicio. David Hume destaca al trabajo como medio de superación de las necesidades animales, situación a partir de la cual el hombre pasa a estar en condiciones de crear una segunda naturaleza: la civilización. Jeremy Bentham comprende al trabajo como el equivalente económico de la actitud ética que implica buscar el placer y rehuir al dolor: lo esperable es que los hombres procuren obtener el máximo de riqueza para sí (con todas las comodidades que la acompañan) con el mínimo esfuerzo posible; si la gran fuente de riqueza es el trabajo y trabajo significa esfuerzo y dolor, la actitud racional que el hombre debe adoptar es conseguir que otros trabajen para él.

Por su parte, Adam Smith, reafirmando esta caracterización humana eminentemente individualista-posesiva, consolida la formulación de la nueva racionalidad que habrá de convertirse en hegemónica –la racionalidad del *homo oeconomicus*– señalando que quien no aplique todo su empeño y recursos en procurarse un beneficio futuro, es decir, quien no se aboque a generar riqueza a partir de su trabajo, deberá considerarse un loco. Esta máxima es el reflejo de las concepciones antropológicas introducidas por el pensamiento anglosajón que definen al hombre como poseedor de un interés individual anterior a cualquier otro, interés que debe ser comprendido como forma de voluntad a la vez inmediata y subjetiva.

Este interés que persigue el *homo oeconomicus* va a converger con el de los otros individuos de forma espontánea. Desde el punto de vista de una teoría del gobierno, el *homo oeconomicus* es aquél a quien no hay que tocar, a quien hay que dejar actuar libremente (Foucault, 2004). Y es éste el punto donde quedan igualados todos los sujetos. A partir de postular que hasta los hombres completamente desposeídos de riquezas materiales son en última instancia dueños de su cuerpo y de la fuerza de trabajo que ese cuerpo pueda aportar, el liberalismo afirma que no hay nadie que no sea dueño de un capital y, consecuentemente, tampoco hay nadie que se encuentre imposibilitado de perseguir la máxima del propio enriquecimiento.

Resulta entonces que el *homo oeconomicus* se constituye en límite del poder del soberano jurídico, del soberano fundador del derecho positivo sobre la base del derecho natural. Y esta función no implica solamente poner algunos derechos individuales a resguardo de la voluntad de ese soberano sino una restricción aún más profunda:

[El *homo oeconomicus*] dice al soberano: no debes, pero ¿por qué se lo dice? No debes porque no puedes. Y no puedes en el sentido de “eres impotente”. ¿Y por qué eres impotente, porque no puedes? No puedes porque no sabes, y no sabes porque no puedes saber (Foucault, 2004: 236).

A diferencia del pensamiento clásico que entendía al ser humano como un ser sociable por naturaleza –siendo la política la actividad en la que se manifiesta ese carácter–, el pensamiento contractualista liberal plantea una comprensión de la sociabilidad en la que ésta debe lograrse o construirse. Y el trabajo será una de las principales vías para alcanzarla. En tanto acción racional por antonomasia, sólo la inclusión en el mundo laboral garantizará el acceso a los beneficios sociales y los derechos civiles. El trabajo será el umbral que el sujeto moderno deberá traspasar para entrar en la relación social.

A la luz de esta caracterización y retomando una de las citas cartesianas referidas anteriormente, es posible que no resulte del todo exagerado afirmar que para el pensamiento de la Modernidad europea, el sujeto será considerado tal no sólo todo el tiempo que esté pensando, sino además todo el tiempo que esté trabajando.

Arribamos así a una configuración posible de la manera como la Modernidad europea comprende la subjetividad que se apoya en tres coordenadas: acción, razón y trabajo. La acción del sujeto racional convierte el mundo natural de la escasez en el paraíso terrenal de la abundancia; y convierte también la insociable sociabilidad en sociedad posible. Esa acción transformadora adopta la forma eminente del trabajo.

Nos queda por delante explorar algunas de las vinculaciones que pueden trazarse entre esta caracterización de la subjetividad moderna y el modo de producción capitalista. Para ello recurriremos a la categoría de *trabajo abstracto* en la acepción que desarrollara Karl Marx. También haremos referencia a la profundización que de la misma categoría propusiera Alfred Sohn-Rethel.

#### **4. LA CARACTERIZACIÓN DEL TRABAJO ABSTRACTO EN CLAVE DE CRÍTICA A LA MODERNIDAD**

Recuperando la denuncia que Marx realizara hacia fines del siglo XIX, el concepto de trabajo que el discurso filosófico de la Modernidad europea postulara como elección subjetiva y racional por antonomasia sienta las bases para la realización de la categoría de *trabajo abstracto*.

En las concepciones vigentes durante la Antigüedad o la Edad Media, las diversas tareas a las que los hombres podían dedicarse se diferenciaban cualitativamente. Así, la labor que llevaba a cabo el hilandero poco o nada tenía que ver con la realizada por el alfarero o el herrero. En todo caso, apenas si compartían la muy general función de satisfacer necesidades materiales. Pero cada uno de estos oficios mantenía una especificidad que lo hacía irreductible a los demás. Las personas se

identificaban plenamente con la actividad que realizaban, ya fuera por pertenecer a familias abocadas a una misma especialidad a lo largo de generaciones, ya fuera por ser discípulos de un maestro cuyo prestigio aspiraban a compartir. Cambiar de profesión o dedicarse a profesiones diversas en un mismo tiempo de vida resultaba impensable.

La concepción del pensamiento moderno que recopilamos más arriba tiene una cualidad radicalmente distinta: el trabajo aparece como una actividad abstracta, indiferenciada y homogénea, libre o servil, productivo o improductivo, penoso o satisfactorio, manual o intelectual; todas ellas son distinciones que sólo pueden aparecer en una segunda instancia, sobre la base de otra concepción más abarcativa que resulta su condición de posibilidad.

#### **4.1 Marx y el *trabajo abstracto* como condición de la alienación en el capitalismo**

La abstracción es por definición el proceso analítico que separa los múltiples contenidos de una determinada representación para luego tomar alguno o algunos de ellos y considerarlos esenciales. En este sentido, todo concepto es abstracto. En este contexto, el concepto de abstracción real implica una forma de abstracción que sólo existe en el pensamiento humano, pero que no brota de él. No es fruto de un acto de conciencia sino de acciones materiales concretas. Su naturaleza es social y su origen debe referirse a las determinaciones que surgen del entramado de relaciones sociales situadas espacio-temporalmente. De este modo, una abstracción real no debe comprenderse como una falacia ni un simple engaño, sino como “algo que guarda la objetividad de una cosa material (el valor) sin ser una propiedad de la materia y que se envuelve en un proceso de cosificación que tiene la forma del pensamiento sin serlo” (Nocera, 2005: 40) (véase también Dinerstein, 2000).

En tanto *abstracción real*, el concepto de *trabajo abstracto* permite vincular genéricamente actividades que difieren por completo en su implementación material. A partir de la puesta en función de este concepto, tanto el hilandero como el alfarero o el herrero pasan a ser englobados en una nueva categoría social: la de los trabajadores. Esto implica que cada uno de ellos, comprendidos individualmente, se encuentra en condiciones de realizar trabajo o, en otras palabras, de vender el esfuerzo del que sus cuerpos son capaces. Las habilidades particulares y los saberes específicos relacionados con cada práctica quedan relegados a un segundo plano o dejan de importar.

La cristalización del trabajo abstracto puede entenderse al mismo tiempo como condición y consecuencia de las dinámicas del capitalismo industrial que hacen desaparecer la producción artesanal y con ella buena parte del horizonte de referencias dentro del que los sujetos podían construir y consolidar los sentidos de sus vidas productivas. Ya en el momento del trabajo fabril de libre contrato,

el control de los procesos del trabajo le es sustraído por completo al asalariado, quien se ve reducido a la condición de un engranaje que sólo puede funcionar como pieza mínima y anónima de una maquinaria cuya lógica y finalidad él no puede conocer. Sólo así alcanzaría a realizarse plenamente el ideal de la división y especialización del trabajo planteado por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*.

De este modo, en la etapa de la gran industria, la maquinaria ya no cumple la función de reducir el esfuerzo del trabajador sino que, por el contrario, optimiza su explotación, opone su saber y su destreza de una manera objetivada y se presenta como un poder independiente y dominante.

Una vez inserto en el proceso de producción del capital, el medio de trabajo experimenta diversas metamorfosis, la última de las cuales es la máquina o más bien un sistema automático de maquinaria (sistema de la maquinaria: lo automático no es más que la forma más plena y adecuada de la misma, y transforma por primera vez a la maquinaria en un sistema) puesto en movimiento por un autómeta, por fuerza motriz que se mueve a sí misma (Marx, 2001: 218).

Según Marx, la maquinaria de la gran industria incorpora estructuralmente a los trabajadores y los convierte en autómetas. Simultáneamente, se presenta como impregnada de órganos mecánicos e intelectuales y es mediante ese proceso que se desarrolla y renueva sucesivamente.

La actividad del trabajador, limitada a una mera abstracción de actividad, se halla determinada y regulada en todos los aspectos por los movimientos de la máquina, y no a la inversa. La ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina, por su construcción, a girar con arreglo al fin que se persigue, como los de un autómeta, no reside en la conciencia del trabajador, sino que, por medio de la máquina, ésta actúa sobre él como un poder extraño, como el poder de la misma máquina (Marx, 2001: 107).

La inversión de la relación entre trabajadores y medios de trabajo en el sentido de la dominación de la máquina sobre el ser humano debe entenderse aquí como una inversión del traspaso del saber. Mediante el proceso de objetivación de las formas de saber en la maquinaria, quienes poseían originalmente dichos saberes pierden toda competencia y poder sobre el proceso de trabajo. La abstracción del trabajo se completa al abandonarse toda referencia a las particularidades de los trabajadores singulares y al dispersarse la actividad concreta en una multiplicidad de puntos del sistema mecánico.

Esa es la condición fundamental que Marx denuncia con el nombre del *trabajo alienado*: el trabajador se siente extraño frente a los productos de su trabajo; y este resulta uno de los puntos centrales a tener en cuenta para comprender la forma como el capitalismo industrial genera valor.

#### **4.2 Sohn-Rethel y las consecuencias del *trabajo abstracto*: la distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual**

Recuperando algunos elementos teóricos propuestos por la Escuela de Frankfurt, Alfred Sohn-Rethel busca profundizar la explicación marxista de las condiciones que hicieron posible la aparición del *trabajo abstracto* –condición de la alienación y clave de la apropiación de plusvalor– mediante el análisis histórico de la división entre trabajo intelectual y trabajo manual.

En la reconstrucción que propone Sohn-Rethel, la aparición de esta distinción se produce cuando las relaciones sociales de producción alcanzan el nivel de desarrollo suficiente como para que pueda existir un excedente. Eso da lugar a la conformación de una clase social materialmente separada del conjunto de la sociedad. Esta nueva clase se corresponderá con el desarrollo de la capacidad de razonar conceptualmente en términos de universales abstractos. De este modo los conceptos pasarán a ser una prerrogativa exclusiva de los trabajadores intelectuales, mientras que sólo las percepciones sensoriales permanecerán al alcance de aquellos a quienes el autor denomina “trabajadores normales” (Sohn-Rethel, 1980: 72). La posibilidad de algunos e imposibilidad de otros de acceder al mundo de la abstracción da lugar a la separación definitiva entre mente y mano; y a la jerarquización de los *conocimientos conceptuales* –posteriormente científicos– por sobre los *saberes de la práctica*. De este modo, si tomamos el ejemplo del trabajo artesanal manual, nos encontraremos con que los trabajadores manuales individuales controlan su producción, mas no a través de un conocimiento abstracto sino gracias a su habilidad práctica y manual. Esto quiere decir que saben *cómo se hacen* las cosas, pero son incapaces de *explicarlo* (conceptualmente). Los artesanos aprenden su saber práctico por imitación y lo transmiten mediante la demostración, siempre en función de la tarea puntual. Aún así, el ejemplo del trabajo artesanal durante el Feudalismo puede dar cuenta de un cierto grado de unión entre mente y mano: los artesanos son dueños de los medios de producción que utilizan y venden al comerciante su producto terminado (Sennet, 2009).

Así lo destaca Sohn-Rethel: “El trabajo intelectual no surgió, por lo menos en sus orígenes, como ayuda a la producción, sino que se desarrolló como un medio usado por los que no trabajan para apoderarse de los productos del trabajo ajeno” (Sohn-Rethel, 1980: 90).

La consecuencia de esta división no sería otra que la pérdida del control de la producción por parte de los trabajadores quienes se enfrentan directamente a la materialidad, resultado que podría constatarse a lo largo en la historia de los diferentes modos de apropiación de la producción excedente.

El advenimiento del capitalismo marcaría la máxima expresión de la distinción entre trabajo manual y trabajo intelectual a partir de la expropiación total de los medios de producción por parte del capital. Esto significa que la responsabilidad del proceso de producción, en todas sus condiciones y aspectos materiales, pasará del trabajador directo a un poder social que no participa en absoluto de ninguna de las funciones físicas de dicho proceso. En esta concepción sigue pesando la idea hegeliana de concebir al trabajo como oposición a la materialidad.

Ahora bien, en la caracterización de Sohn-Rethel, aparecen al menos dos acepciones de la forma como debe comprenderse la distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual. La primera de ellas es un tanto más rígida que la segunda y apunta a la relación con el nivel material. El trabajo manual será aquel que se opone directamente a la materialidad para dominarla y transformarla, mientras que el trabajo intelectual no tendrá contacto alguno con ella (la ya referida división entre mano y mente).

En un segundo sentido, debe comprenderse por trabajo intelectual, toda actividad que tenga que ver con el diseño de las tareas productivas y, en consecuencia, al trabajo manual como toda actividad que esté relacionada con la ejecución de dicho diseño. "La separación personal entre mente y mano se da en cualquier trabajo cuyo fin sea impuesto por un tercero" (Sohn-Rethel, 1980: 86).

Si se toma especialmente en cuenta esta última acepción, encontramos en el momento del capitalismo monopolístico el máximo ejemplo de la división social del trabajo entre aquellos que diseñan y aquellos que ejecutan. Dentro del Taylorismo-Fordismo, la separación entre mente y mano adquiere dimensiones superlativas (Coriat, 2001). De este modo, se daría por alcanzado el objetivo último de la ciencia moderna: concretizar el postulado del automatismo. Lo que equivaldría a vedar toda posibilidad de que los trabajadores comprometidos directamente con la materialidad de la producción sean capaces de representarse la verdadera relación (material) que el hombre establece con la naturaleza; y esto constituye una condición necesaria para el desarrollo del capitalismo: "El modo de producción capitalista sería imposible con una tecnología que dependiese del conocimiento de los trabajadores" (Sohn-Rethel, 1980: 119).

Desde esta perspectiva, la introducción de la maquinaria en el proceso de trabajo fue la solución al problema de la insubordinación de los asalariados y produjo un salto cualitativo en la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, que se manifestó en el reemplazo de los viejos capataces por toda una nueva dirección funcional de la producción (jefes del control, supervisores de trabajo, vigilantes, inspectores, cronometradores, etc.). El problema de la relación entre la materialidad y los tiempos productivos ya no tuvo que ver con medir cuánto tarda efectivamente un obrero en hacer un trabajo determinado, sino con imponerle

cuánto debe tardar. De esta manera se operó el pasaje de un *timing empírico* a un *timing sintético* en el que el tiempo requerido para un trabajo se decide sin consultar al trabajador (Sohn-Rethel, 1980: 153). Las funciones mentales –es decir, todas aquellas acciones relacionadas con el diseño de la producción– quedaron absolutamente monopolizadas por los nuevos directivos empresariales.

Se llegó así a una situación en la que el trabajo pasó a estar sometido al capital no sólo económicamente –trabajadores obligados a vender su fuerza de trabajo–, sino también física y tecnológicamente. Esto implica para Sohn-Rethel la realización completa del concepto de *trabajo abstracto*, hecho que da lugar al advenimiento de un fetichismo específico de la moderna dirección empresarial monopolista que se sustenta en dos grandes ficciones:

- 1) Las tareas intelectuales conferidas a la dirección empresarial no se consideran representaciones de la mente del trabajador, sino derivaciones directas o indirectas de la ciencia y la tecnología.
- 2) El salario de los trabajadores se calcula de manera individual en correlato con la representación del aporte supuestamente individual de cada uno de ellos al proceso productivo (Sohn-Rethel, 1980: 155).

De esta forma el trabajador entregó su mente a una nueva institución que acababa de nacer: la moderna dirección empresarial encargada del diseño de las tareas productivas a partir de un nuevo conjunto de saberes desarrollados especialmente con este fin. Estos saberes constituyeron la naciente disciplina de la Ciencia de la Administración.

## **5. PARA SEGUIR PENSANDO: LA PARTE DE LA HISTORIA Y LA PARTE ACTUAL**

Nuestra intención inicial de pensar el capitalismo en su devenir histórico nos ha permitido proponer algunas vinculaciones entre las características de la subjetividad en la versión del discurso filosófico de la Modernidad europea y las formas como el trabajo humano se adoptó al interior de la producción capitalista.

Retomando la cita de Deleuze transcrita en el segundo apartado podemos afirmar que recorridos como el que intentamos componer en estas páginas encuentran su sentido cuando a partir de pensar lo que somos –la parte de la historia– procuramos pensar también lo que estamos siendo –la parte actual– (Deleuze, 1990: 155).

Desde esa perspectiva podemos apreciar cómo muchos de los lineamientos que se gestaron durante la Modernidad y se consolidaron durante el siglo XIX conformaron un modelo económico, político y social con el que la cultura



occidental entró en el siglo XX. La racionalidad instrumental que depositó su fe ciega en el ilimitado progreso de la ciencia dio lugar a la producción masiva, la estandarización de la actividad laboral y el perfeccionamiento de los mecanismos de control de la producción. El capitalismo industrial y sus dinámicas de acumulación impusieron el paradigma organizacional de las sociedades disciplinarias. Las instituciones de encierro propias de dicho paradigma reforzaron la difusión de la moral del trabajo hasta convertirla en la única estrategia de realización personal y horizonte de vida posible.

Pero también desde esa perspectiva podemos advertir que nuestra actualidad en devenir se desplaza más allá de estas vinculaciones. Nuevos desafíos intelectuales se nos presentan a partir de las recientes transformaciones ocurridas en la producción. Desde fines de la década de 1960 gana terreno una dinámica marcada por el abandono del patrón oro, la financiación del capital, el fin del Estado de Bienestar y la acentuación de la lógica del consumo. La automatización e informatización de la producción pone fin a la ilusión de la sociedad del pleno empleo-ejército de reserva. Las nuevas tecnologías comienzan a reemplazar trabajo vivo por trabajo muerto e instalan la sensación de que las máquinas ya no requieren del trabajo humano efectivo o, al menos, ya no lo necesitan ni en la cantidad ni en la calidad del momento anterior. Nuevos paradigmas administrativos dicen orientar la producción a partir de los cambios en las demandas del mercado. Todos estos desarrollos darían cuenta de que el obstáculo que debe enfrentar la producción económica ya no sería prioritariamente la dureza del material –distintivo de la etapa industrial del capitalismo– sino el control del elemento humano.

Frente a este panorama, los intelectuales buscan desarrollar nuevas formas de dar cuenta de nuestra actualidad. Del abanico que conforman las propuestas difundidas durante las últimas décadas, podemos ubicar en extremos opuestos aquellas que refieren al supuesto fin del trabajo y aquellas que afirman la primacía de nuevas dinámicas de valorización del capital basadas en la explotación y apropiación de las capacidades intelectuales de los trabajadores.

En sus formulaciones más recientes, las teorías que postulan una crisis del trabajo (Habermas, 1986; Rifkin, 1997; Méda, 1998; Gorz, 2003) señalan una supuesta pérdida de la centralidad de esta categoría al interior de la sociedad. Este proceso tendría lugar a partir de fenómenos como la desindustrialización que se opera en la mayor parte de los países centrales y en algunos de los periféricos, la pérdida de poder de los sindicatos, la crisis del ideal socialista como alternativa, la centralidad del capital financiero y su aparente independencia respecto al productivo.

En contrapartida, desde líneas como las del autonomismo italiano (Hardt y Negri, 2002 y 2005; Virno, 2003; Lazzarato, 2006) se afirma que en las actuales dinámicas laborales se difumina la línea planteada por los contractualistas que dividía lo público de lo privado y postulan una lógica única válida para todo ámbito. Esta

lógica respondería a la necesidad de incorporar las capacidades no-físicas de los trabajadores a los procesos productivos, objetivo de cuya consecución dependería la supervivencia de las organizaciones en la etapa de la producción inmaterial. Se tendería de esta manera a generar nuevas formas de producción que tendrían por fin último lograr una subsunción total de la vida humana a las dinámicas del capital.

Sin pretender entrar en las discusiones particulares que se comprenden dentro de estas reflexiones sobre el capitalismo actual, resulta interesante destacar ciertos puntos de coincidencia en lo que respecta a los modos de subjetivación que pueden explicitarse a partir de ellas.

Desde estas miradas, la necesidad de crear valor a partir de activos intangibles obligaría a priorizar los desarrollos basados en el aprendizaje colectivo y en la capacidad de los individuos para compartir, socializar y expandir sus talentos. Con ese fin resultaría indispensable atender los distintos procesos que operan sobre la circulación, investigación y desarrollo del conocimiento. Pero esto sólo resultaría posible a partir de la introyección por parte de los sujetos-trabajadores de valores como la responsabilidad, el autocontrol o la identificación con los objetivos de quien los emplea.

De este modo, los procesos de subjetivación laboral que ponían el acento en el esfuerzo individual y la utilidad social dejarían su lugar a otros que adoptarían la impronta de las dinámicas del consumo: en la era de la producción inmaterial en la que el trabajo que “se tiene o no se tiene” (Gorz, 2003: 22) pasa a ser un bien absolutamente escaso, los trabajadores deben pensarse a sí mismos como objetos de consumo, es decir, deben presentarse como portadores de características seductoras y novedosas, que muestran su disposición al compromiso “en cuerpo y alma” (Heler, 2008) con la organización a la que pertenecen.

Esa forma-trabajo que desde la Modernidad se constituyó como la acción racional por antonomasia a partir de la cual los sujetos se incorporan a la vida social y componen su horizonte de realización parece sumar en nuestros días un nuevo predicado. Frente al fin de la ilusión del pleno empleo y a la consolidación de un mercado laboral cuyas exigencias aparentan no tener límite, administrar con eficacia y eficiencia –el capital, los recursos, las decisiones, la propia vida– se presenta hoy como el criterio eminente que compone aquella opción racional.

En este sentido, el aporte de Sohn-Rethel que referimos al final del apartado anterior adquiere un relieve particular. Así como la ingeniería mecánica cumplió una función paradigmática durante el advenimiento del capitalismo industrial, la administración se presenta hoy como el conjunto de saberes válidos para dominar la incertidumbre e intervenir en las dinámicas ya no sólo productivas sino también sociales. Todo ello da lugar a una nueva matriz de interpretación que hace visibles

y decibles determinados aspectos funcionales al control de las relaciones sociales y a la conformación de ciertos modos de subjetivación acordes a las necesidades de las actuales dinámicas productivas del capital.

La profundización de estas líneas de indagación bien podría resultar una senda adecuada para continuar pensando el capitalismo. La potencial fertilidad de dicha senda configurará nuestra apuesta futura.

## REFERENCIAS

Agamben, Giorgio (2005). "¿Qué es un dispositivo?", En: <http://caosmosin.acracia.net/?p=700> (visitado el 6 de julio de 2010).

Botticelli, Sebastián (2008). "Foucault y la subjetivación del *homo oeconomicus*. Hacia una lectura biopolítica del trabajo", En: Cuadernos de Ética. Vol. 23, Nº 36, Buenos Aires, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, pp. 31-48.

Castoriadis, Cornelius (1997). *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires: Eudeba.

Coriat, Benjamín (2001). *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Madrid: Siglo XXI.

Deleuze, Giles (1990). "¿Qué es un dispositivo?", En: AA.VV. *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona: Gedisa.

Descartes, René (1998). *Meditaciones metafísicas*, México: Porrúa.

Dinerstein, Ana (2000). "Subjetividad: Capital y la materialidad abstracta del poder (Foucault y el Marxismo Abierto)", En: Borón, Atilio (ed), *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras*, Buenos Aires: Clacso-Eudeba.

Dussel, Enrique (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", En: Lander, Edgardo (ed) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso.

Foucault, Michel (1994). *Dits et écrits IV (1980-1988)*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1999). *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2000). *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2001). "El sujeto y el poder", En: Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007). *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gorz, André (2003). *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires: Paidós.

Habermas, Jürgen (1986). *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos.

Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid: Tecnos.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002). *Imperio*, Madrid: Paidós.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2005). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires: Paidós.

Heler, Mario (2004). *Ciencia Incierta. La producción social del conocimiento*, Buenos Aires: Biblos.

Heler, Mario (2008). "Claroscuros de la *Responsabilidad Social Empresarial*". En Revista *Ethica - Cadernos Acadêmicos*, Río de Janeiro: Universidade Gama Filho, pp. 111-129.

Hobbes, Thomas (1994). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México: Fondo de Cultura Económica.

Hopenhayn, Martín (2001). *Repensar el trabajo. Historia, perspectivas y profusión de un concepto*, Buenos Aires: Norma.

Hume, David (1977). *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid: Editora Nacional.

Hume, David (1994). *Ensayos políticos*, Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel (1972). *Crítica de la razón pura*, México: Porrúa.

Kobila, Esther (2007). "El cogito cartesiano. Ese imposible objeto de la necesidad", En: *Revista Pensar 1. Epistemología, política y ciencias sociales*, Rosario: UNR Editora, pp. 21-42.

Lazzarato, Maurizio (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Buenos Aires: Traficantes de Sueños.

Locke, John (1999). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Marx, Karl (1975). *El Capital*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, Karl (2001). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Volumen II, Buenos Aires: Siglo XXI.

Méda, Dominique (1998). *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Barcelona: Gedisa.

Nocera, Pablo (2005). "La Abstracción Real en *El Capital* de Marx. Elementos para una reconstrucción", En: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Nº 2, Diciembre.

Pagura, Nicolás (2010). "La teoría del valor-trabajo y la cuestión de su validez en el marco del llamado <<posfordismo>>". En *Revista Trabajo y Sociedad*, No. 15, Vol. XIV, Santiago del Estero: Caicyt-CONICET, pp.55-69.

Rifkin, Jeremy (1997). *El fin del trabajo*, Buenos Aires: Paidós.

Sennett, Richard (2009). *El artesano*, Barcelona: Anagrama.

Sohn-Rethel, Alfred (1980). *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, Bogotá: El Viejo Topo.

Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Buenos Aires: Colihue.