

El trabajo de la teoría crítica y la alienación de la alienación.

Juan Antonio González de Requena Farré³⁷.

Resumen:

Mientras la teoría crítica contemporánea se pregunta por el orden metapolítico del discurso y sobre los márgenes micropolíticos del poder, hay un silencio sintomático en torno a las relaciones sociales de producción que constituyen el marco en el que el trabajo de la crítica se desarrolla y encuentra sus condiciones de posibilidad. En este artículo intentamos reconstruir la gramática de nuestras experiencias de expropiación y enajenación, pero también esbozamos las formas de distribución desigual de recursos colectivos (incluido el intelecto general y la comunicación), que atraviesan las actuales relaciones sociales de producción y subyacen a nuestro mundo de vida cotidiano.

Palabras clave: Trabajo, alienación, reificación, capitalismo, teoría crítica.

Abstract:

While contemporary critical theory inquires about the metapolitical order of discourse or about the micropolitical margins of power, there is a symptomatic silence around the social relations of production that constitute the frame where the labour of criticism develops and has its conditions of possibility. In this article we try to reconstruct the grammar of our experiences of expropriation and alienation, but we also draw the ways of unequal distribution of collective resources (including general intellect and communication), that cross the present social relations of production and underlie our quotidian lifeworld.

Keywords: labour, alienation, reification, capitalism, critical theory.

³⁷ Licenciado en Filosofía y Letras (Filosofía y Ciencias de la Educación), por la Universidad Autónoma de Madrid; Experto en Programas para Enseñar a Pensar, por la Facultad de Psicología de la Universidad Complutense de Madrid; Magíster en Ciencias Sociales, por la Universidad de las Artes y Ciencias Sociales (ARCIS) de Santiago de Chile; Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía, por la Universidad Complutense de Madrid, y candidato a Doctor en Filosofía, por la Universidad Complutense de Madrid. Escuela de Psicología de la Universidad Austral de Chile. Correo electrónico: jagref8@gmail.com

Al hacerse cargo de las fracturas y antagonismos que marcan el presente, el pensamiento crítico contemporáneo no sólo parece haber asumido el carácter retórico de toda descripción de lo que hay y de cualquier práctica discursiva (incluido el discurso de la teoría), sino que, además, se ha situado decididamente en el lugar y la pose de una micro-retórica (esto es, una retórica de la pequeña escala, de los *topoi* de lo molecular, lo capilar y lo fragmentario), que es también una retórica de los márgenes y de lo liminal (o sea, del enrarecimiento, de lo anómalo y lo excluido). Desde Foucault a Laclau, tejemos y desentrañamos las redes discursivas del poder; articulamos el orden simbólico de la circulación de los significantes sociales, y exploramos la construcción imaginaria de los sujetos políticos (Foucault, 1987a. Laclau y Mouffe, 1987). Como si lo político constituyera un texto difícilmente legible o una escritura vanguardista, y como si la deconstrucción de los significantes entrañara la más eminente forma de acción política transformadora. Con Foucault y Deleuze, interpretamos los diagramas de ciertos poderes capilares e intersticiales, que atravesarían reticularmente el tejido de lo social, hasta inscribirse en los cuerpos mismos; además, nos detenemos en los márgenes excluyentes que cotidianamente cercan lo anómalo, al tiempo que permiten la normalización de la vida misma, de las poblaciones humanas, e incluso, de la muerte (Foucault, 1986, 1987b. Deleuze y Guattari, 1985). Como si los conflictos y antagonismos en que se deciden políticamente nuestras opciones presentes se dieran en una tan pequeña escala y de modo tan marginal (en virtud de un efecto de *mise en abyme*) que toda transformación política se ejercería subterráneamente y más allá de nuestras iniciativas. Entre Agamben y Esposito, nos obsesiona la paradoja liminal de la exclusión/inclusión en que resulta fatalmente anudada –y anonadada– cualquier afirmación de soberanía constituyente; en ese sentido, denunciamos que el poder soberano, para afirmarse sobre sus súbditos, los deniega como sujetos, y que ese poder se sustrae a la misma legalidad que lo legitima, así como logra la inclusión social, mediante la proscripción y marcado de lo excluido; en fin, entrevemos en la trastienda del poder político la sistemática inmunización frente a la alteridad y la diferencia (Agamben, 1998. Esposito, 2005). Como si tan sólo quedase la opción nihilista de apostar por la desrealización de lo político y asumir su carácter intrínsecamente impolítico, toda vez que la sombra de lo impensado y lo excluido acompañarían fatalmente al discurso político en sus límites constitutivos. De ese modo, a diferencia de un posicionamiento crítico que viera en los límites condiciones de posibilidad, o de una comprensión dialéctica que abordara los límites como escisiones sobre las que poder ejercer una negación determinada que dé paso a otra figura, la micro-

retórica de lo liminal y lo marginal únicamente encuentra en los micro-límites la oportunidad de una deconstrucción que tan sólo consagra la dispersión, la indeterminación, la aporía y el anonadamiento nihilista.

¿Qué es lo que se pierde de vista cuando la tematización de las fisuras y conflictos del presente se concentra en la flotación metapolítica de los significantes discursivos del poder, o se descentra retóricamente en los límites y márgenes micropolíticos? Sin duda, se trata de ese ámbito de las relaciones sociales de producción que sostienen la reproducción material y sustento cotidiano del mundo de vida (el cual no se reproduce únicamente a fuerza de entendimiento lingüístico intersubjetivo o de interacción simbólicamente mediada). Por más que la teoría crítica contemporánea las desplace del foco de la discusión metapolítica y micropolítica, las relaciones sociales de producción resultan decisivas no sólo para algunas de las experiencias más básicas de automantenimiento, satisfacción de necesidades, de juego de intereses e interdependencia recíproca, sin las cuales no tendría sustento la constitución de un actor colectivo políticamente relevante. Además, a través de las relaciones sociales de producción, se exponen el reparto asimétrico y la distribución desigual de las partes, así como las modalidades de dependencia, sujeción, movilización y control, que marcan la experiencia laboral de la mayoría de las personas como una fuente de conflictos, de malestar e incluso de humillación. Pero si los antagonismos, descontentos y temores que marcan en mayor medida nuestro estar en el mundo corresponden a la experiencia del trabajo (a las condiciones forzosas, indecentes, precarias o desiguales en que muchísimas personas se ganan la vida) y a nuestro frágil involucramiento en las relaciones sociales de producción, ¿a qué se debe el silencio sobre las relaciones sociales de producción en el pensamiento crítico contemporáneo? Podríamos argumentar –si le hacemos caso a Bourdieu– que es precisamente la posición del campo intelectual contemporáneo en la economía de la reproducción de las prácticas sociales lo que ha inducido una desconexión de la teoría con respecto a sus propias condiciones socio-históricas de ejercicio. Al fin y al cabo, el cultivo de la *doxa* crítica y el pensamiento discursivo distanciado requieren de cierta exención del trabajo social y de una invisibilización (o represión) de las condiciones económicas, social e históricamente determinadas, que hacen posible asumir una posición escolástica trascendental, aparentemente libre de intereses y autojustificada frente a los profanos (Bourdieu, 1999: 23-49). Eso sí, en el caso del campo intelectual contemporáneo, las cosas parecen más

complejas, pues el cultivo de la investigación teórica (y la disposición escolástica que presupone) ha perdido cada vez más su ilusión de pureza contemplativa y desapego trascendental, toda vez que el quehacer intelectual se ha visto cada vez más encuadrado por la academización, burocratización e incluso organización (y flexibilización) empresarial de la *intelligentsia* universitaria. Sin embargo, de modo sintomático, cuanto más administradas, dependientes y precarias se han tornado las condiciones sociales, económicas e históricas del trabajo intelectual, pareciera ser mayor el impulso a concentrarse metapolíticamente en el orden simbólico (como una reserva de significantes puros desvinculados del tráfigo de las relaciones de producción), o a descentrarse micropolíticamente en los márgenes (como si ante la imposibilidad de cartografiar panorámicamente el sentido del presente desde la perspectiva desapegada del intelectual, sólo quedase la opción de liquidar todo sentido estructurador y de consagrar la plena dispersión de las relaciones sociales). Cabe sospechar, incluso, que la teoría contemporánea asume con frecuencia cierto mimetismo que induce al pensamiento a reproducir categorialmente las modalidades de fragmentación, fragilización, dispersión, desterritorialización e incertidumbre, que caracterizan a las contemporáneas formas de producción social. De esa manera, nos enfrentamos a un marcado problema de enmarque o de encuadre en la teoría crítica contemporánea, toda vez que las retóricas metapolítica y micropolítica impiden articular las experiencias y conflictos decisivos que atraviesan políticamente la reproducción de las relaciones sociales y el sustento del mundo de vida cotidiano. No en vano, cuando el enmarque de la teoría se desenfoca, el trabajo de la crítica se limita a invisibilizar sus condiciones de posibilidad y a reproducir miméticamente la dispersión de las relaciones sociales de producción vigentes, sin poder aportar una cartografía de conjunto que haga viable la elaboración transformadora de nuestras formas de vida.

Curiosamente (y a diferencia de algunos de nuestros contemporáneos discursos críticos postmetafísicos, que eluden sistemáticamente afrontar las experiencias y fracturas asociadas a las relaciones sociales de producción), en ese punto álgido de la especulación filosófica que es el pensamiento hegeliano, encontramos una reflexión sobre las modalidades de miseria y dependencia que genera el trabajo industrial en un capitalismo sin trabas. Ciertamente, Hegel concibe el trabajo como una figura de la eticidad de la sociedad civil, y lo vincula a las modalidades de reconocimiento intersubjetivo y de organización corporativa, que finalmente sólo pueden cumplirse de

modo efectivo en el Estado. Pero a pesar de semejante “eticización” e, incluso, institucionalización corporativa de las relaciones sociales de producción, el pensamiento hegeliano exhibe un notable coraje al reconocer que la creciente interdependencia del trabajo industrial –vinculada a la acumulación capitalista y al crecimiento de la riqueza– no sólo se traduce en una limitación y singularización de la actividad productiva, sino que tiene como contrapartida la reducción de los actores de la producción a la mera subsistencia, sin reconocimiento intersubjetivo ni desarrollo espiritual alguno (Hegel, 1988: 308-310). Por lo demás –si nos atenemos a la interpretación de Kojève– la filosofía hegeliana le habría concedido un lugar central a la experiencia del trabajo como modo de negación de lo dado y de autotransformación del hombre; y es que, a través del trabajo, se despliega la lucha por el reconocimiento, se conduce la dialéctica entre señorío y servidumbre, así como se abren las opciones de emancipación y autoconciencia efectivas (Kojève, 1974: 11-37).

También desde una perspectiva marcadamente hegeliana, pudo el joven Marx reconocer que, bajo las relaciones capitalistas de producción, cuanto más produce el trabajador más se desrealiza, se extraña y se sujeta a la dinámica de la acumulación del capital. Eso sí, a diferencia de Hegel, el trabajo ya no se asocia al desarrollo de la eticidad y de la autoconciencia espiritual, sino a la actividad productiva en que el hombre naturaliza su humanidad y humaniza la naturaleza. De hecho, a través del trabajo, se realizaría cierto ser genérico del hombre en su existencia social concreta: la síntesis entre su particularidad, la cooperación social y la movilización genérica de la naturaleza, pero también, la autotransformación histórica bajo relaciones de producción determinadas (Marx, 1985: 146-147 y 190). Siguiendo un esquema profundamente hegeliano, el joven Marx observó que el trabajo humano está expuesto a una profunda alienación, toda vez que la objetivación del producto del trabajo conduce a que éste se torne extraño e independiente del productor. Pero, además de estar sujeta a la enajenación del producto en que se exterioriza, la propia actividad productiva del trabajo resultaría alienada, ya que finalmente se torna un simple medio de subsistencia que pertenece a otro. A estas formas de alienación (del producto y de la actividad productiva), habría que añadir el extrañamiento del trabajador respecto de sí mismo, toda vez que su ser genérico se le torna extraño a quien sólo procura la mera subsistencia individual; pero, además, se suma el hecho de que cuando el hombre vive enajenado respecto de su ser genérico, se enfrenta a los demás como extraños, también enajenados. En fin, –para el joven Marx– la

alienación que marca al trabajo sujeto a las formas de acumulación capitalista, basadas en la apropiación privada y en la enajenación salarial de la actividad productiva, no es sólo particular, sino tan genérica y colectiva, como la propia existencia social concreta (Marx, 1985: 105-119).

¿Qué ocurrió posteriormente con estas reflexiones del joven Marx sobre la alienación del trabajo como extrañamiento antropológico y deshumanización del hombre? En la obra de madurez de Marx, la interpretación de las modalidades de apropiación que expolían la actividad productiva se lleva a cabo en un marco teórico que ha roto con los presupuestos antropológicos de los escritos de juventud; ya no se parte del ser genérico ni se apela a la alienación, extrañamiento y enajenación del trabajo, sino que se introduce (como punto de partida de cierto materialismo histórico) la perspectiva de la totalidad estructural del modo de producción social y de la articulación de los niveles relativamente autónomos de la práctica humana, de manera que se genera un descentramiento de la problemática antropológica del trabajo (Althusser, 1974: 12-15). En ese sentido, la denuncia humanista de la alienación del trabajo dará paso al énfasis en la explotación asociada a las relaciones sociales de producción del capitalismo y al análisis de las determinaciones estructurales de la acumulación capitalista (Gouldner, 1983: 75-76). Bajo el concepto de explotación, ya no se piensa un extrañamiento de la esencia humana, sino que se concibe un mecanismo explicativo de los procesos de autovalorización del valor que hacen posible la acumulación capitalista. Se trata de la extracción del excedente de trabajo y de la creación de plusvalía que genera el trabajo impago, toda vez que de la jornada laboral sólo se reconocería (y se pagaría como salario) el tiempo mínimo de trabajo socialmente necesario para hacer posible la reproducción y subsistencia básica de la fuerza de trabajo del trabajador. Así, pues, la autovalorización del capital se sostiene en la absorción de plustrabajo, que es tanto como decir en la conversión de tiempo de trabajo vivo en trabajo muerto, con la consiguiente atrofia y expoliación de la fuerza de trabajo humano y de su tiempo vital propio (Marx, 1984: 277-280 y 319-320). Por lo demás, –para Marx– la explotación y acumulación capitalista no constituyen un simple hecho económico, ya que se da una relación coactiva tanto en la absorción del trabajo ajeno y a través de la movilización del trabajo compulsivo, cuanto al subordinar y sujetar al trabajador a los medios de producción (1984: 376). En ese sentido, los antagonismos y conflictos derivados de las situaciones de opresión que se generan en las relaciones

sociales de producción (a raíz del desarrollo de las fuerzas productivas) constituyen –para Marx– el principal motor de las transformaciones históricas (Marx y Engels, 1976: 23-31).

Si bien en la obra de madurez de Marx ya no encontramos una teoría de la alienación como extrañamiento de la esencia humana, sí que hallamos un análisis ideológico de cierta ilusión socialmente necesaria: esa apariencia fetichista que inviste la autovalorización del valor y la acumulación capitalista de plusvalía, como si se tratase de un misterioso resultado del intercambio espontáneo de mercancías, dotadas por sí mismas de un valor tan abstracto como suprasensible, al margen de las relaciones sociales de producción, de las actividades laborales concretas y de las necesidades humanas (que caracterizan el valor de uso de una mercancía). No es que el ser genérico o la esencia humana se exterioricen, se extrañen y resulten enajenados, como se planteaba en el joven Marx; más bien, en virtud del propio modo de producción capitalista (basado en la autovalorización del capital, así como en la creación y circulación de un cúmulo de mercancías), la forma de la mercancía y las relaciones sociales de producción se le aparecen a los hombres como si constituyeran propiedades inherentes a los productos del trabajo, o como relaciones propias de los objetos, al margen de los productores (Marx, 1984: 87-95). En eso consiste el fetichismo de la mercancía, que podría ser considerado como la forma ideológica que asume para los hombres su propia explotación y la acumulación capitalista. Como se puede apreciar, el nexo dialéctico especulativo que establecía el joven Marx entre esencia humana y alienación (entre exteriorización u objetivación, y reapropiación o autotransformación), dio paso a una distinción de efectos ideológicos y efectos estructurales en el proceso de autovalorización del capital y en la experiencia del trabajo explotado, bajo el modo de producción capitalista.

A pesar de que no es para nada obvio que pueda establecerse una relación interna entre alienación y fetichismo de la mercancía, las interpretaciones hegelianizantes de Marx –de Lukács (1985) a la teoría crítica frankfurtiana, sobre todo en pensadores como Adorno (1972) y Marcuse (1985) – han llevado a cabo semejante retro-lectura de la apariencia fetichista de las relaciones mercantiles como extrañamiento y alienación de lo humano. Bajo los conceptos de “reificación” o “cosificación”, el marxismo hegelianizante (nivelando las diferencias entre alienación y explotación) generaliza la idea de que en el capitalismo la totalidad de las relaciones sociales se objetivan como cosas, con la consiguiente deshumanización del trabajo y la extensión de la inhumanidad en el conjunto

de la vida social (Althusser, 1974: 16-17). Sin duda, la versión más desarrollada de la crítica del capitalismo bajo la forma de una teoría de la cosificación se encuentra en Lukács, quien asumió que la reificación constituye el trasfondo del fetichismo de la mercancía (o sea, el que las relaciones humanas terminen cobrando el carácter de coseidad en el tráfico mercantil capitalista). Por cierto, Lukács considera que la cosificación inducida por la relación mercantil capitalista afecta a la totalidad del ser social, de manera que la reificación ocurre tanto objetivamente (al cristalizar un mundo de relaciones cósicas), cuanto subjetivamente (al objetivarse la actividad humana como una cosa-mercancía). En ese sentido, la cosificación se asocia a la abstracción objetivadora del producto de la actividad humana, como si se tratase de un objeto formalmente equivalente que resulta del trabajo abstracto computable (Lukács, 1985:8-12). Ahora bien, la cosificación –que afecta tanto subjetiva como objetivamente a la totalidad de las relaciones sociales– se manifiesta socialmente como una mecanización y creciente racionalización del proceso del trabajo, que así se ve despojado de las dimensiones cualitativas de la experiencia humana del trabajador y, también, del contenido sustantivo de los vínculos compartidos, para descomponerse en operaciones especializadas repetibles y abstractamente calculables. Según Lukács, semejante descomposición “racional-calculística” del proceso del trabajo no sólo se traduce en la racionalización computable, en la objetivación mecánica y en la especialización abstracta de la actividad humana, sino que acarrea, también, el desgarramiento y atomización de los sujetos y de sus vinculaciones orgánicas, hasta el punto de que las relaciones humanas terminan subordinándose a las leyes abstractas del mecanismo social. La muestra más clara de la cosificación social bajo las relaciones mercantiles capitalistas la encontramos –para Lukács– en la burocratización, esa forma moderna de racionalización administrativa que introduce las mismas formas de mecanización calculable y de especialización abstracta que se dan en la organización maquinista (racional-computable) de la empresa capitalista. En fin, con la cosificación, se extiende una estructuración formalmente unitaria de la sociedad, que patentiza no sólo el carácter deshumanizador de la relación mercantil capitalista, sino también el carácter formal y abstracto (al mismo tiempo que objetivador y calculador) de las formas de conciencia bajo el modo de producción capitalista, que así se tornan incapaces de captar la totalidad concreta de la vida social (Lukács, 1985: 14-32).

No cabe duda de que el tono romántico de la denuncia de la reificación de las relaciones humanas expresa alguna de nuestras más profundas formas de malestar ante

la mercantilización de nuestra forma de vida y hacia las formas de irracionalidad organizativa que se le asocian, y efectivamente ha inspirado algunas formas de protesta cultural en la sociedad contemporánea. Sin embargo, la revuelta contra la cosificación siempre corre el riesgo de convertirse en una nueva versión del “alma bella” romántica, tan obsesionada por proteger la integridad, pureza e intimidad de lo humano, que es finalmente incapaz de concebir la exterioridad del juego de los intereses objetivos a través las relaciones sociales de producción. Como contrapartida de la tentación de convertir el marxismo en crítica cultural romántica, el marxismo analítico ha intentado redefinir los conceptos fundamentales del materialismo histórico, desde una perspectiva que privilegia las explicaciones funcionales y el punto de vista de los actores racionales. En ese sentido, resultan del máximo interés las distinciones y precisiones analíticas que permiten diferenciar la explotación con respecto a otros patrones de relación presentes en el modo de producción, como la dominación, la alienación o la acumulación. Si nos atenemos a la definición marxista de la explotación como intercambio desigual entre el trabajo ocupado en obtener un ingreso y, por otra parte, la cantidad de bienes que se pueden adquirir, de manera que se trabaja más de lo que se requiere para producir lo que se obtiene (Roemer, 1989: 293-294. Elster, 1989: 186), no resulta obvio que la explotación esté internamente ligada a la acumulación, la dominación o la alienación. Pese a que con frecuencia se ha intentado asociar la explotación de los trabajadores a la acumulación capitalista, cabría objetar que la absorción de ganancia no se lleva a cabo exclusivamente por medio de la explotación del trabajo, que bajo el capitalismo constituye únicamente una mercancía más entre otras. En lo que concierne a los intentos de vincular explotación y dominación, cabe observar que puede darse un intercambio desigual de trabajo y bienes, sin que concurren las múltiples formas de jerarquía, opresión, control y subordinación social (como ocurriría en un mercado crediticio o en el comercio mundial, que pueden generar intercambio desigual sin dominación). En lo que respecta a la alienación, entendida como extracción del excedente del trabajo del obrero mediante un tipo de producción orientada únicamente al intercambio mercantil (y no al uso de los productores directos), cabe señalar que, si se diera en igualdad de oportunidades o con una división justa de la propiedad, no tendría características explotadoras, y puede contribuir a mejorar el bienestar de la gente (Roemer, 1989: 299-310). Ahora bien, sí que cabe redefinir la explotación, de tal manera que lo esencial ya no sea el intercambio desigual de trabajo y bienes (pues la relación entre el valor del trabajo y los precios no resulta calculable), sino que considere la distribución social desigual de los activos y recursos productivos; o, a

partir de ésta, la expropiación del producto que debería ser propiedad de un agente, por parte de otro agente propietario de los medios de producción. Esta redefinición del concepto de explotación se centra en la relaciones de propiedad y en la extracción de excedente basada en el acceso diferencial a los activos productivos, en vez de considerar el sentimiento de alienación vinculado a la división del trabajo, la organización laboral o la circulación mercantil (Roemer: 310-320). No es que no resulten interesantes las formas de dominación de clase, la proletarización de las fuerzas laborales o la acumulación irracional de capital; pero resulta preciso distinguir analíticamente estos aspectos de las relaciones capitalistas de producción, pues de lo contrario correremos el riesgo de multiplicar y confundir todo tipo de malestares y opresiones, invisibilizando así los intereses objetivos de clase y los intereses materiales antagónicos (Wright, 1989: 136).

En lo que concierne al acceso diferencial a los activos productivos y a la distribución desigual de la propiedad de los recursos, tal vez no baste con considerar la apropiación del capital económico y la acumulación de trabajo vivo o trabajo cosificado; al fin y al cabo, no se puede reducir el conjunto de las relaciones sociales de producción e intercambio, al simple intercambio mercantil orientado a la maximización del beneficio. Como Bourdieu ha señalado, no se puede abstraer el intercambio mercantil, respecto de los aspectos del campo social que lo hacen posible, como la propiedad privada, el trabajo asalariado o el beneficio, pero también las otras prácticas de intercambio social, cultural y simbólico. En ese sentido, además del capital económico (fácilmente convertible en dinero, y que se institucionaliza como derechos de propiedad), hay que considerar el capital cultural, ya se trate de las disposiciones incorporadas y adquiridas como *habitus*; ya sea el capital cultural objetivado en forma de bienes culturales como libros, cuadros, máquinas, etc.; o bien el capital cultural institucionalizado en forma de títulos académicos, auténticos certificados de competencia cultural. Por otra parte, resulta preciso prestar atención al capital social, que está constituido por los recursos derivados de la pertenencia grupal y por la participación en relaciones de conexión social y reconocimiento mutuo (Bourdieu, 2001: 131-156). En todo caso, Bourdieu también introduce el concepto de capital simbólico, para dar cuenta del modo en que las otras formas del capital pueden legitimarse; no en vano, no existe capital social o cultural institucionalizado que no implique cierta investidura simbólica y una representación legítima de cierta autoridad reconocida. Por lo demás, existen transformaciones de un tipo de capital en otro, de manera que el capital económico puede convertirse fácilmente en

capital cultural o social (títulos educativos, contactos o pertenencias exclusivas), en tanto que el capital social o cultural pueden convertirse parcialmente en capital económico, al facilitar la ocupación laboral o un aval crediticio (aunque ni los títulos académicos ni los nobiliarios sean negociables). En suma, la crítica de las relaciones sociales de producción e intercambio requiere de un cuestionamiento de las múltiples maneras en que las clases dominantes llevan a cabo la apropiación de las formas de capital, su transformación y la reproducción simbólica de la pretendida legitimidad de sus privilegios o poderes asociados en el campo social (Bourdieu: 157-164).

En todo caso, la atención prestada a las diversas formas en que se da y reproduce una distribución desigual de los activos productivos no tiene por qué implicar una omisión de las formas en que se codifica, gestiona y controla la movilización de la fuerza de trabajo. Una crítica profunda de las relaciones sociales de producción también pasa por reconocer las modalidades de disposición, técnicas de movilización y encuadramiento disciplinario, y por pensar los procedimientos antroponómicos de la relación social capitalista. De hecho, podemos concebir el trabajo a contrapelo de una tradición centrada en la relación salarial y la valorización del capital, e intentar analizar los procesos que ponen a las personas a trabajar y las fijan productivamente a las tareas. Jean-Paul de Gaudemar ha llevado a cabo una brillante reconstrucción de los dispositivos de movilización heterónoma que han hecho de las relaciones de producción capitalistas un campo de alistamiento, domesticación disciplinaria, cualificación diferencial y administración del capital humano (de Gaudemar, 1981). Según de Gaudemar, el espacio productivo propio de las relaciones sociales capitalistas se caracterizó por la concentración, mecanización, control y disciplina de los procesos de trabajo, de manera que se puede reconocer todo un repertorio de modalidades espacio-temporales de clausura, cuadrícula, emplazamiento funcional y organización jerárquica de la actividad laboral en la industria capitalista. En ese sentido, se puede establecer una periodización de los órdenes productivos que se configuran mediante el reclutamiento, la movilización de las capacidades y ritmos, así como las políticas salariales. Se puede distinguir un modelo panóptico, en que la organización y el control del trabajo se basan en la mirada omnipresente del jefe, para garantizar la disciplina represiva, haciendo trabajar al máximo de personas el máximo tiempo posible. Al panoptismo de la fábrica, lo sucedió el control del tiempo de los obreros, de las costumbres y formas de vida de los trabajadores fuera de la fábrica, diseñando ciudades-fábrica o cordones industriales que permiten

ejercer un modelo paternalista extensivo de movilización. La mecanización de los procesos laborales introdujo una regulación de los ritmos, una jerarquización de las competencias y una sujeción del trabajador a los medios de producción, que hicieron posible el exhaustivo control de la productividad (categoría decisiva de este modelo de organización maquínico). El modelo de organización y movilización heterónoma del trabajo que se mantuvo vigente hasta los años setenta es el modelo contractual, el cual se traduce en la delegación de la autonomía, en la representación sindical y en la negociación salarial, como modos de sostener la autodisciplina y autocontrol de los trabajadores (de Gaudemar: 1981: 194-196).

Hasta los años setenta, el movimiento de conjunto de la cuestión social generada por el capitalismo industrial parece conducir a la generalización de una sociedad salarial. Semejante relación salarial constituye una figura distinta de la condición de cuasi-exclusión del proletario de los inicios de la industrialización, en que el trabajador depauperado y socialmente marginado realizaba su actividad productiva básicamente para subsistir y reproducirse. Pero también se diferencia de la condición obrera en que el ser asalariado era característico del trabajador, y le permitía participar en ciertos derechos básicos y servicios primarios (vivienda obrera, educación básica, ocio popular, consumo de masas), desde su condición de subordinación y antagonismo de clase en la estructura social. Y es que, en la sociedad salarial, la condición de asalariado se extiende a la casi totalidad de los trabajos, oficios y profesiones, de manera que la ecuación entre obrero y asalariado ya no se cumple, aunque no por ello se suprime la desigualdad y estratificación de los salarios; más bien, se presenta como un movimiento irrefrenable de promoción y ascenso diferencial en la acumulación de bienes, oportunidades, derechos y protecciones. En ese sentido, la sociedad salarial (que alcanzó su cima con la articulación fordista de producción y consumo masivos, pero también bajo el Estado del Bienestar) se caracteriza por algunas condiciones específicas: la integración de la población activa bajo formas reguladas y la organización del mercado de trabajo; la fijación del trabajador a su puesto laboral, así como la gestión racional y la organización científica de los procesos productivos; el acceso al consumo, a la propiedad social y a los servicios públicos; finalmente, la adscripción a un estatuto social, por medio del derecho laboral –más allá del contrato individual– en virtud de los contratos y convenios colectivos (Castel, 1997: cap. 7). Desde esa perspectiva, la sociedad salarial movilizó formas de identificación colectiva e integración social decisivas en la biografía de las personas; pero cuando la sociedad

salarial comenzó a desintegrarse (con la crisis del Estado del Bienestar y la creciente fragilización, flexibilización y precarización del trabajo), se desestructuraron las adscripciones identitarias colectivas, para dar paso a nuevas formas de fragmentación individualista y de exclusión masiva de toda una nueva categoría de supernumerarios, desempleados y subempleados.

En efecto, –como Beck ha señalado– en el capitalismo contemporáneo asistimos a un impulso social de individualización del trabajador asalariado (que no por ello deja de generar biografías estandarizadas, normalizadas e institucionalizadas), de manera que decaen las vinculaciones colectivas y las adscripciones de clase, aunque se amplían la desigualdad social, las diferencias en el acceso a los recursos y las formas de exclusión (Beck, 1998: 96). En ese sentido, la importancia biográfica del trabajo y la profesión (no sólo como medios de subsistencia e individualización de un estilo de vida, sino incluso como eje de la existencia y polo de identificación que aseguraba experiencias sociales básicas) ha dado paso a un profundo cambio en el sistema del trabajo productivo y de la sociedad misma: el trabajo y la profesión ya no cumplen la función de garantizar un estatus y proteger una forma de vida. No en vano, hemos dejado atrás un sistema ocupacional que consagraba y estandarizaba el pleno empleo, al basarse tanto en la relación contractual regulada y tipificada jurídicamente, cuanto en el puesto de trabajo fijo y en la producción localmente concentrada, así como en la determinación precisa de la jornada laboral. Hoy prima la desestandarización del trabajo, es decir, la masificación de los episodios de desempleo, la generalización de formas plurales de subempleo, la flexibilización de las jornadas laborales y de las condiciones de despido, la deslocalización de la actividad productiva y la desterritorialización reticular de los flujos de capital; en suma, se han difuminado y fluidificado las fronteras entre el trabajo y la desocupación. Toda esta desestructuración de la sociedad salarial ha generado un movimiento descendente de pérdida colectiva (un aumento de las incertidumbres y desigualdades sociales) que afecta transversalmente a todos los actores del proceso productivo, a toda la gama jerárquica de trabajos, oficios y profesiones, que se ven igualmente afectados por las inseguridades del empleo. De ese modo, hemos ingresado –según Beck– a un estadio del trabajo social y a una configuración de las relaciones sociales de producción, que son característicos de una sociedad del riesgo (autogeneradora de incertidumbres): el sistema del subempleo, la flexibilización laboral y la desestandarización de la fuerza de trabajo (Beck, 1998: 175-187).

La crisis en la sociedad del trabajo ha sido interpretada por el marxismo contemporáneo como el resultado de un paso al modo de producción postfordista, que pone a toda la fuerza de trabajo en la condición de ejército industrial de reserva, ya sea mediante la flexibilización y la desocupación fluida, a través de la reducción latente de empleo derivada de la automatización y la informatización de los procesos productivos, o bien por medio del trabajo sumergido y precario (Virno, 2003: 13-15). Y es que, debido al carácter inmaterial y reticular de la producción social posfordista (que despliega una forma de producción centrada en el trabajo colectivo en red y en las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, así como en la capitalización del intelecto general y de las competencias genéricas de comunicación, cooperación y relación), el trabajo se ha tornado tan deslocalizado, flexible y móvil, que ya no resulta posible medir el valor basado en el tiempo de trabajo en una jornada laboral acotada. No en vano, actualmente la valorización del capital se basa en la apropiación de la producción social en bloque, sin distinguir entre tiempo de trabajo y no-trabajo; en ese sentido, el trabajo postfordista se perfila como un trabajo sumergido, que expropia las competencias sociales, comunicativas y relacionales cotidianas, y no explota solamente la jornada laboral (y el plustrabajo en ella generado). Empleo sumergido en el tiempo de ocio, subempleo, pluriempleo, movilidad y flexibilidad laborales impuestas, final del empleo estable y a largo plazo, son, por tanto, características del nuevo modo de producción postfordista, que desdibuja la frontera entre tiempo de trabajo y tiempo de vida y, en el mismo movimiento, precariza el empleo regulado (Virno, 2003: 113-127. Hardt y Negri, 2006: 174-177).

Podemos entender mejor en qué medida el postfordismo constituye una nueva etapa en el modo de producción capitalista, si realizamos una periodización de las fases del capitalismo, tal y como la que Negri propone. Existiría una primera fase del capitalismo industrial (que se extendería hasta la Gran Guerra), en que la fuerza productiva consiste en el trabajo cualificado del obrero profesional, cada vez más sometido a la composición técnica del trabajo en la fábrica. La segunda fase del capitalismo industrial (que se extiende hasta los años setenta) es la época del fordismo, en que la composición técnica del trabajo y la organización científica de la producción posibilitan la movilización de un “obrero-masa”, es decir, de una fuerza de trabajo abstracta y descalificada, que, a su vez, tiene acceso al consumo de los bienes de producción masiva, y conquista ciertos derechos, garantías y servicios (bajo la tutela corporativa e intervención asistencial del Estado del Bienestar). Pues bien, el postfordismo corresponde a la fase del modo de

producción capitalista posterior a la crisis del Estado del Bienestar a partir de los años setenta: los procesos productivos se modifican debido a la automatización e informatización e la sociedad; con el primado de la producción inmaterial y en red, el trabajo estandarizado y la jornada laboral concentrada pierden relevancia, ante las nuevas formas de producción social centradas en la capitalización del intelecto general y de las competencias comunicativas y relacionales; los consumos se segmentan y los estilos adquisitivos se individualizan, y, por último, los flujos productivos se desterritorializan y la regulación del mercado se opera de modo global. En fin, se da un tránsito del obrero profesional y del obrero masa (y de la explotación del plusvalor calculable en una jornada de trabajo concentrada), a la figura del “obrero social”, en un modo de producción centrado en la expropiación de la cooperación, la comunicación y el intelecto general (Negri y Guattari, 1999: 89-91).

Para describir la constitución del obrero social bajo el postfordismo y las nuevas modalidades de capitalización del intelecto general, Negri (1992) se sirve de la distinción que Marx trazó entre la subsunción formal y la subsunción real. En el inédito capítulo VI del primer libro de “El capital”, Marx caracterizaba la subsunción formal del trabajo como la explotación del trabajo ajeno (mediante la extracción de plusvalía y al servicio de la autovalorización del capital), en que la extracción del plustrabajo se basa en una relación coercitiva sobre la fuerza productiva preexistente. Pero, cuando lo que está sujeto a capitalización son directamente las fuerzas productivas del trabajo socializado, de la cooperación social, de la organización tecno-científica del trabajo y de la movilización del intelecto general (de manera que la autovalorización y acumulación capitalista se ejerce inmediatamente a través de una producción social directamente capitalizada), entonces se despliega una modalidad de subsunción real del trabajo en el capital (Marx, 1973: 54-77). Desde esa perspectiva, –como Negri observa– en la acumulación capitalista bajo el postfordismo, el trabajo y la cooperación sociales, así como el intelecto general y las competencias comunicativas y relacionales, están realmente (directa e inmediatamente) subsumidas en el capital, que se autovaloriza precisamente mediante la movilización y expropiación de la producción social de lo común.

Ahora bien, además de basarse en la producción inmaterial y exigir la movilización del intelecto general, del conocimiento, de la cooperación y la comunicación, el postfordismo introduce un modelo de organización reticularmente descentrado, que se sostiene en la autoorganización de todos los nodos productivos y, por ende, en la

interiorización del imperativo de competitividad por los propios trabajadores. Pero cabe sospechar que, tras la apariencia de la autoorganización cooperativa de la producción social, se encubren modalidades de refeudalización del trabajo, esto es, de sometimiento y sujeción heterónomos del trabajador a identidades y vinculaciones dependientes, bajo la forma del compromiso en el servicio y la fidelidad a la cultura de la empresa. En ese sentido, tal vez lo que se ha desplegado efectivamente no sea tanto la autogestión postfordista de la producción de lo común, cuanto la configuración asiática de la organización del trabajo que podríamos llamar “toyotismo”: una modalidad de refeudalización de las relaciones laborales y de identificación con la cultura de la empresa, así como una reingeniería organizacional basada en la descentralización, la externalización, la flexibilización y precarización del empleo, cuando no directamente la gestión del subempleo y la desocupación (Gorz, 1997: cap. 2).

Por lo demás, al alero de la “revolución neoliberal” que impulsa el contemporáneo “capitalismo desorganizado” (ese capitalismo globalmente desregulado, centrado en la especulación accionaria, y tan flexible como insolidario), las dinámicas de individualización y las pretensiones de autorrealización se convierten en un activo productivo sujeto a apropiación en la actual economía de redes (Honneth, 2009: caps. XI y XII). Pero, –como plantea Honneth– cuando la vocación individual, la experimentación autónoma y las vinculaciones íntimas se instrumentalizan al servicio de la desregulación del desempeño laboral y de la flexibilización de las jornadas u ocupaciones (y cuando el sujeto del trabajo es tratado y motivado eufemísticamente como “emprendedor” “proactivo”), la pretensión de autorrealización en el trabajo se transforma en legitimación ideológica de la sujeción plena y constante, en beneficio de la empresa y del capital (379-382). Semejante subjetivización normativa del trabajo, que etifica la sujeción, la desolidarización y la desinstitucionalización (eso sí, bajo la apariencia socialmente necesaria de “emprendimiento”, “proactividad”, “flexibilidad”, o “empatía relacional” y “trabajo en equipo”), se traduce en una paradójica sobrecarga de las exigencias que pesan sobre el trabajador; no en vano, éstas terminan colonizando capilarmente su existencia completa y sus espacios de intimidad. De esa manera, las competencias subjetivas, la proyección autónoma de metas, así como los recursos comunicativos y emocionales, se ponen íntegramente al servicio del nuevo capitalismo, al punto de que se desdibujan las fronteras entre la esfera privada y el ámbito de desempeño laboral (al tener lugar la “informalización de lo económico y la economización de lo informal”) (Honneth,

2009: 404-406). Esta paradoja del capitalismo desorganizado –a saber, la sujeción plena de la individualización autónoma, operada en nombre de la autorrealización en el trabajo– tiene efectos social y personalmente devastadores. Según Honneth, se introduce una incertidumbre e inseguridad insoportables en nuestras biografías, no sólo al exigir una iniciativa creativa constante y una flexibilidad ilimitada (ideológicamente funcional a la desregulación de los derechos y prestaciones sociales); sino, también, en la medida en que se erosionan –al mercantilizarse e instrumentalizarse– los horizontes de referencia y solidaridad sociales, así como los criterios de desempeño, distribución y mérito, e incluso las relaciones íntimas (404-419).

Al cabo de nuestro recorrido por las fracturas y conflictos que atraviesan las relaciones sociales de producción, hemos obtenido toda una gramática de las experiencias de malestar en el trabajo que sostiene el mundo de vida cotidiano, así como una topografía de las formas de la desposesión y apropiación de la producción social. Ciertamente las diversas figuras de la expropiación coexisten en las relaciones sociales contemporáneas, de manera que la subsunción formal y la explotación del trabajo (incluso el trabajo forzoso), van de la mano con la reificación característica de la lógica cultural del capitalismo de consumo posmoderno, en la que los signos cosificados se dispersan aleatoriamente, y se recombinan a través del pastiche o el remedo de un trasfondo socio-histórico congelado, al tiempo que los estilos de consumo se individualizan estandarizadamente (Jameson, 1996: cap. 3). Por otra parte, las modalidades de control organizacional y de dominación a escala humana en el trabajo exhiben la persistencia de relaciones de poder sumamente pregnantes (al punto de que resultan interiorizadas) e incluso de cierta refeudalización de las relaciones laborales; pero, a la vez, en el capitalismo contemporáneo asistimos a la subsunción real de la producción social de lo común, a través de la movilización del intelecto general, de la capitalización de las formas de cooperación social y de la disposición de las competencias comunicativas, cognitivas y relacionales. Asimismo, en la fase actual del modo de producción capitalista, la movilización de la cooperación reticular y la autogestión organizativa móvil y flexible tienen como contrapartida la desestandarización y precarización del empleo, así como la gestión del subempleo, el empleo sumergido y el desempleo masivo; hasta el punto de que se desestructuran tanto la sociedad del trabajo, cuanto la relación salarial, y se torna problemática la posibilidad de concebir la explotación del trabajo (a partir de una plusvalía o de un valor del plustrabajo calculables). En última instancia, nuestro trayecto por el

mosaico de las formas de la expropiación en las relaciones sociales de producción contemporáneas adquiere la figura de un retorno circular, que nos lleva de vuelta al concepto de alienación del joven Marx. Y es que las formas de expropiación y enajenación del trabajo ya no se limitan a explotar un tiempo de trabajo socialmente necesario añadido como plusvalía, sino que operan a escala humana y movilizan heterónomamente la totalidad de los aspectos de la condición humana, desplegando modalidades antropológicas, antroponómicas y antropotécnicas de control y apropiación de la producción social. No sólo el producto del trabajo y los medios de producción resultan expropiados y están sujetos a una distribución desigual, sino también el intelecto general, las competencias comunicativas, cognitivas y relacionales; asimismo, la plasticidad y adaptabilidad humanas, la condición inacabada, el carácter de posibilidad abierta del existir humano, la individualización ontológica de nuestro proyecto existencial e, incluso, el temor a la incertidumbre resultan dispuestos, gestionados y capitalizados en la fase actual del capitalismo. En fin, cabe sostener que la alienación genérica es la figura tendencial de la expropiación que atraviesa y fractura antagónicamente las actuales relaciones sociales de producción.

En ese sentido, podemos replantearnos qué ha llevado a la teoría crítica contemporánea a una deriva metapolítica por el orden de los significantes o a una *myse en abyme* en lo micropolítico. En efecto, las formas de dominación y control contemporáneas se ejercen en el campo de unas relaciones sociales de producción que son constitutivamente simbólicas (por cuanto movilizan la acción comunicativa, la competencia lingüística y las redes de significantes), pero también invaden capilarmente nuestras formas de vida, hasta convertirlas en el recurso de toda una biopolítica (que opera sobre nuestros cuerpos, decide sobre la vida y la muerte, o gestiona las poblaciones). Sin embargo, las formas de circulación y capitalización simbólicas, así como la administración biopolítica ejercida sobre la nuda vida, se inscriben en el campo de unas relaciones sociales de producción basadas en la alienación, la enajenación antropológica y la gestión antroponómica y antropotécnica. Tanto la flotación de significantes, como el ejercicio biopolítico, constituyen medios de capitalización y expropiación de los activos productivos, que en la fase actual del capitalismo comprenden también las competencias simbólicas y las formas de vida. Por eso cuando la teoría crítica se desentiende de las relaciones sociales de producción y, por ende, de las formas de enajenación y distribución desigual de los activos productivos que atraviesan el mundo de vida cotidiano, se

condena a reproducir un encuadre desenfocado de las fracturas y antagonismos del presente. Cuando apuesta por el discurso metapolítico o la retórica micropolítica, en vez de dar cuenta de la enajenación diferencial de los activos de la producción social y de las formas en que se encuadra el propio trabajo del cuestionamiento reflexivo, la teoría crítica se autoexcluye especulativamente de las formas de alienación que la enmarcan y condicionan su ejercicio, limitándose a cumplir aquello que Marx le enrostraba a Hegel: la alienación de la alienación (Marx, 1985: 201-202).

Bibliografía.

- Adorno, T. W. (1972). *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza Editorial.
- Althusser, L. (1974). "Marxismo y humanismo." En Althusser, L., Semprún, J., Simon, M., y Verret, M., *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari F. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Elster, J. (1989). "Tres desafíos al concepto de clase social" En Roemer, J., (comp.), *El marxismo: una perspectiva analítica*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, R. (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Foucault, M. (1986). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1987a). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1987b). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- de Gaudemar, J. P. (1981). *La movilización general*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Goetz, A. (1997). *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Buenos Aires: Paidós.
- Gouldner, A. (1983). *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hardt, M. y Negri, A. (2006). *Multitud*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.

- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. (1996). *Teoría de la posmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Kojève, A. (1974). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Editorial la Pléyade.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase II*. Barcelona: Orbis.
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marx, K. (1973). *El capital. Libro I-capítulo VI (inédito)*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1976). *El manifiesto comunista*. Madrid: Ayuso.
- Marx, K. (1984). *El capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. Volumen 1*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (1985). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Negri, T. (1992). *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós.
- Negri, A. y Guattari, F. (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid: Akal.
- Roemer, J. (1989). “¿Debieran interesarse los marxistas por la explotación?” En Roemer, J., (comp.), *El marxismo: una perspectiva analítica*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Wright, E. O. (1989). “¿Qué tiene de media la clase media?” En Roemer, J., (comp.), *El marxismo: una perspectiva analítica*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.