

VI Jornadas de Sociología de la UNLP

**“Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del Bicentenario.
Reflexiones desde las Ciencias Sociales”**

La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010

Mesa 25 - El trabajo frente al espejo. Cultura, subjetividad e identidades en el mundo del trabajo

Coordinadoras:

Mariana Busso (CEIL-PIETTE-CONICET / UNLP); mbusso@ceilpiette-conicet.gov.ar

Juliana Frassa (UNLP); mfrassa@ceil-piette.gov.ar

Autor: Sebastián Botticelli

Pertenencia institucional: Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires.

Correo electrónico: sebastianbotticelli@gmail.com

Título:

“El concepto de *trabajo*: polisemia, aporías y modos de subjetivación”

Resumen

El concepto de trabajo ocupa un lugar de privilegio dentro de los debates y reflexiones que performan la Sociedad Moderna. Sin embargo, muchas de estas discusiones pasan por alto la delimitación y especificación de dicho concepto, conformando una suerte de polisemia dentro de la que tiene lugar toda una serie de tensiones y aporías.

Aproximarnos a este campo problemático desde una perspectiva genealógica mostrará que – lejos de postular una definición unívoca– el pensamiento de la Modernidad Europea comprende al trabajo como fuerza económica (productor de riqueza), pero además como condición de inclusión dentro de la vida cívica (ordenador social), y también como mandato deontológico (valor moral). Todos estos elementos resultan coordinadas operantes en las nuevas subjetividades que comienzan a conformarse desde el advenimiento del Capitalismo.

En nuestra actualidad, estas tensiones subyacen en los debates sobre las transformaciones ocurridas en las dinámicas de la producción durante las últimas décadas –*fin del trabajo, trabajo inmaterial, capitalismo cognitivo*, etc.

En esta comunicación procuraremos establecer algunos interrogantes que funcionen como potencial puerta de entrada a este campo problemático, teniendo especialmente en cuenta las vinculaciones teóricas que puedan proponerse entre las dinámicas laborales y los modos de subjetivación de la producción capitalista.

I – Introducción

Las reflexiones sobre el trabajo ocupan un lugar central dentro del pensamiento económico. Aún desde los enfoques teóricos más diversos, los debates sobre este tópico mantienen su vigencia y se reactualizan constantemente. Sin embargo, estas discusiones parecieran pasar por alto la necesidad de definir al concepto en cuestión desde su especificidad. En efecto, suele pensarse al trabajo en sus relaciones con el capital, con la generación de valor, con la tensión entre la oferta y la demanda de empleos, con la distribución del ingreso, etc. Pero no abundan los intentos de establecer una definición específica del *concepto de trabajo*. Precisar de qué se habla cuando se habla de *trabajo* pareciera no ser un trabajo sencillo.

Teniendo en cuenta la teorización del valor-trabajo¹ desarrollada por Karl Marx, esta indagación apuntará particularmente a precisar algunos *modos de subjetivación*² asociados con las formas que el trabajo humano adopta dentro de la producción capitalista, es decir, las dinámicas que desde el surgimiento del Capitalismo fueron constituyendo las características de los sujetos en tanto trabajadores.

A lo largo de este recorrido tomaremos como punto de partida –y a título de hipótesis– la siguiente idea cuya fertilidad deberá ser puesta a prueba: 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 de nuestra indagación, podemos plantear –siempre a título provisorio– 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 antonomasia. De allí que, en los apartados siguientes, nuestro propósito será referir las características centrales de algunos de los *modos de subjetivación* involucrados en la *experiencia fundamental*³ del trabajo. Para ello dirigiremos nuestra mirada hacia el discurso filosófico de la Modernidad, buscando profundizar la complejidad de las relaciones que pudieran plantearse entre esa corriente del pensamiento y el surgimiento y consolidación del modo de producción capitalista.

II – El discurso filosófico de la Modernidad como dispositivo: acción y trabajo

¹ Para una exposición crítica de esta teoría, véase PAGURA, Nicolás “La teoría del valor-trabajo y la cuestión de su validez en el marco del llamado «posfordismo»” en *Revista Trabajo y Sociedad*, N° 15, vol. XIV, Caicyt-Conicet, Santiago del Estero, 2010.

² Terminología acuñada por Michel Foucault.

³ Terminología acuñada por Michel Foucault.

Primeramente debemos aclarar qué implica abordar un discurso filosófico en términos de dispositivo. Tal decisión nos obliga a comprender a 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: deberemos 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 soslayando inflexiones antiguas y aportando nuevas connotaciones.⁴

Por lo demás, la decisión de indagar el ámbito de la Modernidad no resulta ni antojadiza ni original. Son varios los autores que desde su inscripción en la polisémica tradición marxista postulan una vinculación íntima entre Capitalismo y Modernidad, al punto de llegar a afirmar una identificación directa entre ellos. En lo que sigue, tendremos esos enfoques muy presentes. Pero procuraremos no incurrir en el potencial error de comprender a uno y otro como unidades homogéneas. No habremos de olvidar que las referencias tanto del Capitalismo como de la Modernidad incluyen una pluralidad de elementos que no siempre pueden articularse fácilmente. De allí que, en lugar de aceptarlo como postulado, prefiramos preguntarnos hasta qué punto sostener una correspondencia tal en términos taxativos y absolutos resulta un aporte a nuestros propósitos generales, y hasta qué punto puede llegar a obturar los desarrollos que nos proponemos llevar a cabo. Es probable que, aproximándonos desde un enfoque menos categórico, las vinculaciones que podamos plantear alcancen una complejidad mayor.

La Modernidad epistemológica, política, económica: el sujeto como acción

La Modernidad suele ser descripta como la etapa histórica en la que se opera un pasaje fundamental: en el centro de los debates que protagonizan los pensadores más destacados, la sustancia es desplazada por el sujeto. En otras palabras, pareciera que la principal preocupación de los intelectuales de la época consistió en proponer definiciones y teorías que tomen al sujeto como punto de partida, como certeza primera que sustente el nuevo pensamiento de los tiempos por venir.

⁴ En palabras de Castoriadis: "...un lenguaje no es sólo un lenguaje, es un mundo". CASTORIADIS, Cornelius *El avance de la Insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 196.

Desde luego, esta subjetividad que va componiendo el pensamiento moderno no aparece de una vez sino que va siendo conformada a partir de una larga lista de debates y controversias. Sin pretender ahondar en un análisis filosófico detallado de cada uno de estos 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 siguientes.⁵

Pero quizás no sea del todo correcto señalar que ya con Descartes se ha operado el pasaje completo de la sustancia al sujeto, pues su pensamiento mantiene todavía muchas características del sustancialismo propio de la etapa clásica: el *cogito* cartesiano se centra en sí mismo, es fundante, constituyente y proveedor de certidumbres, es también 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 reflexión, el conocimiento del mundo que puede obtener queda supeditado a la garantía de la divinidad.⁶

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.”⁷

Este pensar es antes que nada 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 ser pensada en acto, como una forma de existencia para la que el predicado de “actuante” no es sólo una característica, sino además su condición de posibilidad.

⁵ Para una problematización más profunda de las implicancias filosóficas y políticas del planteo cartesiano, véase KOBILA, Esther Díaz “El cogito cartesiano. Ese imposible objeto de la necesidad”, en *Revista Pensar 1. Epistemología, política y Ciencias Sociales*, Rosario, UNR Editora, 2007, pp. 21-42.

⁶ Sobre la continuidad de una impronta aristotélica-escolástica en las formas generales del pensamiento cartesiano, véase la entrada “Substance and attribute” de la *Encyclopedia of Philosophy* editada por DONALD M. BORCHERT

⁷ DESCARTES, René *Meditaciones Metafísicas*, Méjico, Porrúa, 1998, p. 58.

“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.”⁸

Esta línea que comienza con Descartes puede rastrearse en clave de continuidad en gran parte de autores que lo sucedieron. Dentro de la misma corriente racionalista, Leibniz destaca los principios de la razón (principio de contradicción y principio de razón suficiente) como bases activas a partir de las cuales el entendimiento conforma el conocimiento, performando 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, podemos encontrar elementos similares dentro del pensamiento empirista. En su comprensión del mundo a conocer, John Locke distingue entre cualidades primarias intrínsecas a los cuerpos (extensión, movimiento, reposo, solidez, número, etc.), y las cualidades secundarias remitidas exclusivamente a la acción perceptiva (colores, sabores, sonidos), siendo éstas elementos que sólo existen en la mente humana, o sea, relativos al sujeto que las percibe y del que dependen.

George Berkeley, por su parte, no comparte esta distinción y con su desacuerdo extiende los límites del sujeto actuante: comprende a las cualidades primarias como ideas abstractas cuya existencia no puede separarse más que artificialmente de la percepción efectiva, y en tanto que ser es ser percibido y no puede pensarse una percepción sin un sujeto percibiente, la cosa no puede separarse de su ser percibido, es decir, no puede existir si no es en referencia a una mente abocada a conocerla. De este modo, la existencia de la sustancia pasa a depender enteramente de la acción del sujeto.

David Hume continúa esta línea hasta el paroxismo e incluye al propio sujeto del conocimiento como el resultado de su propia acción: el sujeto ya no puede comprenderse como lo dado, sino como una construcción que organiza el flujo de las percepciones a partir de habitualidades basadas en principios de asociación (contigüidad, causalidad, semejanza) que sólo se hacen efectivos en tanto que se despliegan en el tiempo.

Un poco más adelante, es Immanuel Kant quien –según siguen contando los manuales– se hace cargo de las dificultades heredadas de una y otra tradición y, 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 la aparición (categorías), postula una subjetividad trascendental que realiza una acción fundamental: la síntesis reglada de las diversas percepciones. Kant postula la limitación en la capacidad humana de conocer las

⁸ DESCARTES, René *Meditaciones Metafísicas*, Méjico, Porrúa, 1998, p. 60.

cosas en sí mismas –es decir, las cosas con independencia del sujeto del conocimiento– fundamentando la verdad del ente en el orden que el sujeto impone a la multiplicidad incognoscible exterior (categorías trascendentales). En otras palabras, en el pensamiento kantiano es la acción del sujeto del conocimiento la que compone al mundo cognoscible. Se puede decir que el conocimiento ya no se adapta al mundo –como aún era en la filosofía cartesiana– sino el mundo a la acción humana de conocer.

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 del conocimiento.

Pero la condición de actuante del sujeto moderno no remite exclusivamente al plano epistemológico. El pasaje de la sustancia al sujeto también puede comprenderse como la reconceptualización del papel del hombre en el mundo, de sus posibilidades de accionar y transformar, 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 epistemológico 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 las bases de su teoría, podemos encontrar que el individuo que Hobbes postula como base del Estado es comprendido desde una definición antropológica basada en 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 inscritas en la naturaleza: reunirse y pactar voluntariamente alienar 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 de una acción que tenga en cuenta las características efectivas de la naturaleza humana, a saber, el ya referido pacto. Esa es la acción clave.

Pero quizás el aporte más significativo de entre los que aquí recuperamos no sea el de Hobbes, sino el de su sucesor histórico.

Un poco más adelante en el tiempo, 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. Locke ubica al trabajo como la acción que legitima la apropiación de la naturaleza a partir de su transformación (propiedad privada), es decir, como productora de riqueza. Es en el trabajo donde se manifiesta la racionalidad característica de lo humano, y la razón es lo que hace al hombre libre.

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 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.”⁹

El nuevo producto, resultado de esa acción humana y creativa a la que Locke llama “trabajo”, es comprendido como la extensión de la propiedad que el productor tiene sobre sí mismo, de allí que le pertenezca indiscutiblemente. 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. Existe una suerte de fusión entre el sujeto trabajador y el objeto fruto de ese trabajo.

El derecho de propiedad que Locke refiere con estos argumentos tiene 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

⁹ LOCKE, John *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Alianza, p. 72.

propiedades ajenas son “los pendencieros y facinerosos” que desean aprovecharse del esfuerzo ajeno, y que revelan su condición de vivir bajo una regla distinta de la razón. Se declaran al margen de los principios de la naturaleza, lo que los convierte en un peligro para la humanidad. Se definen por oposición a los “industriosos y racionales” a quienes Dios entregó el mundo para que lo trabajaran.

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 a 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. Todo debe añadirse, según Locke, a la cuenta del trabajo y ha de considerarse como efecto suyo. El crecimiento del comercio y las mejoras en las tierras aumentan la productividad, de tal manera que en una sociedad comercial todos están mejor que en una sociedad primitiva.

Esa racionalidad que impulsa al hombre industrioso al trabajo se continúa en el intercambio: se impone racionalmente que los productos de ese trabajo se intercambiarán, pues es contrario al buen entendimiento que eventualmente se desperdicien.

El aporte de Locke en este sentido es particularmente sensible porque es una de las primeras formulaciones que vincula al trabajo con cuestiones que se postulan como íntimamente antropológicas. Y esto puede notarse en muchas de las propuestas de los autores 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 definen al trabajo 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) implicando 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 hacer que otros trabajen para él.

Adam Smith, por su parte, 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, quién 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 sajón que definen al hombre como poseedor de un interés individual anterior a cualquier otro interés. Un interés que debe ser comprendido como forma de voluntad a la vez inmediata y subjetiva.

El interés que persigue el *homo oeconomicus* va a converger con el interés 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.¹⁰ Y es este el punto en el que quedan igualados todos los sujetos, ya que, 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, para el liberalismo inglés no hay nadie que no sea dueño de un capital y que, por lo tanto, se encuentre imposibilitado de seguir las máximas que apuntan a la maximización de las ganancias.

Resulta entonces que el *homo oeconomicus* se constituye como límite del poder del soberano jurídico, del soberano poseedor de derechos y 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 del 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.”¹¹

Arribamos así a una configuración posible de la forma en la que la modernidad europea comprende la subjetividad que se apoya en tres coordenadas: acción, razón y trabajo.

La acción del sujeto racional transforma el mundo natural de la escasez en el paraíso terrenal de la abundancia, y transforma también la insociable sociabilidad en sociedad posible. Esa acción toma la forma eminente del trabajo. A diferencia del pensamiento clásico en el que se ve al ser humano como un ser sociable por naturaleza, siendo la política la actividad

¹⁰ FOUCAULT, Michel *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 310.

¹¹ FOUCAULT, Michel *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 326.

asociativa por naturaleza, el pensamiento contractualista plantea una forma de comprender la sociabilidad en la que esta no está dada, sino que debe lograrse o construirse. El trabajo será una de las principales vías para lograrlo. Desde esta comprensión, trabajar será la acción racional por antonomasia. Sólo la inclusión en el mundo del trabajo 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 recuperando una de las citas cartesianas señaladas más arriba, es posible que no resulte del todo exagerado afirmar que para el pensamiento de la Modernidad europea, el sujeto será tal ya no sólo todo el tiempo que esté pensando, sino además todo el tiempo que esté trabajando.

El trabajo como acción racional por antonomasia: trabajo abstracto

Recuperando la denuncia que Marx postulara hacia fines del siglo XIX, el concepto de trabajo que el discurso filosófico de la Modernidad europea postulara como elección 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 abocarse 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 estar abocados a la satisfacción de 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; son todas ellas distinciones que aparecen en una segunda instancia sobre la base de esta concepción abarcativa que las hace posible.

En tanto *abstracción real*,¹² el concepto de *trabajo abstracto* abre la posibilidad de vincular genéricamente actividades que difieren por completo en su implementación material. A partir de su aparición, 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 encuentran en condiciones 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 bien dejan de importar.

La cristalización del trabajo abstracto puede entenderse al mismo tiempo como condición y consecuencia de las dinámicas del capitalismo industrial. A partir de este concepto, puede realizarse plenamente el ideal de la división y especialización del trabajo planteado por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*. Desaparece el formato de la producción artesanal y con él, buena parte del horizonte de referencias dentro del que las personas 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 tan mínima como anónima de una maquinaria cuya lógica y finalidad él no puede conocer.

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 oponiéndole su saber y su destreza de una manera objetivada, presentándose 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 autómatas, por fuerza motriz que se mueve a sí misma.”¹³

Según Marx, la maquinaria de la gran industria incorpora estructuralmente a los trabajadores

¹² 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, Pablo “La Abstracción Real en *El Capital* de Marx. Elementos para una reconstrucción”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N° 2, Diciembre 2005. p. 40. Véase también DINERSTEIN, Ana “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, 2000, pp. 251-272; en especial los apartados “Teoría de la abstracción” y “La materialidad del poder y la abstracción real”.

¹³ MARX, Karl *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Volumen 2, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 218.

y los convierte en autómatas. 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 autómata, 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.”¹⁴

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 de 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, 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 es uno de los puntos neurálgicos a tener en cuenta para comprender la forma en la que el capitalismo genera valor.

III – Para seguir pensando: ¿fin del trabajo o transformación del Capitalismo?

Lejos de agotarse en un plano material, la reflexión sobre la polisemia del concepto de trabajo abre la posibilidad de replantear todo un abanico de cuestiones imbricadas. Abocarnos a la tarea de pensar la cuestión de la subjetividad en relación con la forma que el trabajo adopta desde las primeras conformaciones de las sociedades modernas abre la posibilidad de componer nuevas instancias críticas respecto de nuestra actualidad.

Siguiendo los desarrollos teóricos de Marx, cabe destacar el lugar central que ocupa el trabajo humano –y con ello, los sujetos involucrados en los procesos laborales– en la producción de valor dentro de las dinámicas que el Capitalismo adopta, al menos hasta la primera mitad del siglo XX.

Es justamente a partir de los años 50’ y 60’ que comienzan a aparecer algunas voces en las que hoy se reconocen antecedentes de las actuales “teorías del fin del trabajo”. Dichas teorías, en sus formulaciones más recientes, señalan una supuesta pérdida de la centralidad del trabajo en las sociedades contemporáneas. Este proceso tendría lugar a partir de fenómenos como la

¹⁴ Ibid., p. 107.

aparición de nuevas tecnologías que atentarian directamente contra la creación de empleo, 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 y la caída del número de sus afiliados en muchos países, junto con la crisis del ideal socialista como alternativa al capitalismo, la centralidad del capital financiero y su aparente independencia respecto al productivo, etc.

Frente a afirmaciones de este tipo, cabe interponer toda una serie de interrogantes, especialmente aquellos que apunten a indagar qué concepto de trabajo opera dentro de estas consideraciones. Nuevamente cabe señalar que esta precisión particular no es comúnmente motivo de debate, sino que, por el contrario, suele presuponerse que todos comprenden de qué se habla cuando se habla de trabajo. Quizás la discusión debiera plantearse más que en la dicotomía a cerca del fin o la continuidad de la sociedad del trabajo, en términos de indagación respecto de las transformaciones que la forma-trabajo adopta dentro del modo de producción capitalista. En otras palabras, quizás debiéramos preguntarnos si en lugar de asistir al fin del trabajo, no estamos en realidad presenciando una mutación del trabajo abstracto en otros formatos más acordes a las actuales dinámicas de la producción. Y de la mano de esto último, también se abriría el espacio para comenzar a indagar respecto de los posibles modos de subjetivación que respondan a una lógica diferente y que apunten a componer nuevas subjetividades afines a estas nuevas dinámicas.