

La política como trabajo	Titulo
Morresi, Sergio - Autor/a; Amadeo, Javier - Autor/a;	Autor(es)
Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2001	Fecha
	Colección
ideologias politicas; teoria politica; filosofia politica;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613043946/8amadeo.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



LA POLÍTICA COMO TRABAJO

Sergio Morresi - Javier Amadeo *

*La Libertad sólo es visible para quien la labra
y en lo prohibido brilla, astuta, la tentación
Nacer a veces mata y ser feliz desgarrar,
¿a quién acusaremos cuando triunfe el amor?
S. Rodríguez*

Para el marxismo vulgar, si la alienación tiene la función de ser el grillete del hombre, la tecnología pareciera cumplir el rol del alicate. En efecto, en tanto que la tecnología es trabajo fosilizado, gracias a ella el hombre puede “liberarse” de las necesidades, satisfaciéndolas. En tanto que el hombre actual puede “montarse” sobre el trabajo de las generaciones pasadas, al encontrar satisfechas sus necesidades orgánicas (historizadas, determinadas históricamente), se vuelve un ser “libre de necesidades”. Tal noción de “sujeto libre de necesidades” nos lleva a pensar en la necesidad como una suerte de barrera a superar, un límite que es posible y deseable traspasar. En la *Crítica al Programa de Gotha*, Marx expresaba esta idea del siguiente modo: “de cada quien según sus posibilidades y a cada quien según sus necesidades”. De acuerdo con la célebre máxima, la situación de escasez podría rebasarse en el mundo comunista, llegándose así a la liberación del hombre como potencia en acción.

La idea de que nos encontramos obligados a traspasar una barrera para comenzar a desplegar nos ‘verdaderamente’, de cruzar el límite para ser de una vez por todas historia en movimiento, ha venido siendo criticada en los últimos años desde diferentes perspectivas. Uno de los puntos de vista que más eco ha tenido es el presentado por el llamado ‘posmarxismo’, corriente con la que se identifican autores tan disímiles como Ernesto Laclau y Agnes Heller, quienes abandonaron lo que Lukács llamaba el ‘marxismo ortodoxo’ acusándolo de sustantivaciones, de sustancializaciones, y de perder así de vista lo que en principio era el objeto de la teoría: la política y lo político¹.

La meta que nos planteamos en estas páginas es la de redimensionar la política sin caer en el ‘posmarxismo’, que a nuestro entender ha errado el tiro al plantear una situación ‘abierta’ (Heller), de ‘contingencia radical’ (Laclau), dentro de la cual ya no es posible plantear, si no es en razón de una voluntad extemporánea, un cambio social: paradójicamente, buscando centrarse en la Libertad, caen en la ‘determinación de lo indeterminado’².

El plan que nos hemos trazado es algo sinuoso. En primer lugar nos abocamos al problema de la tecnología y tratamos de mostrar por qué es un despropósito considerar al marxismo como un determinismo tecnológico, o

lo que es lo mismo, económico. Este paso es importante pues posteriormente nos permitirá reposicionar a lo político.

A continuación pasamos revista a la diferenciación entre el trabajo como *work* y como *labour*, y presentamos la diferenciación que a nuestro entender existe entre objetivación y objetualización. Esta argumentación, que puede parecer extraña en un primer momento, tiene como objeto enlazarse con la anterior de forma tal de llevarnos a la reintroducción de la noción marxiana de Libertad, ligada directamente con la de política. Para decirlo rápidamente, la política como trabajo es entonces el concepto al que queremos arribar.

Este trabajo no pretende ofrecer respuestas a todos los interrogantes que se plantea. Nos contentaremos, en cambio, con ofrecer algunos puntos que nos parecen centrales para la discusión.

Algunos apuntes sobre el determinismo tecnológico

El determinismo tecnológico no es una visión que corresponda a una cosmovisión en particular. Teorías antropológicas, económicas e incluso filosóficas, de diferentes épocas, tendencias y corrientes de pensamiento, han abonado a la tesis de que es el curso autónomo de la tecnología lo que rige el desarrollo humano³. En el caso específico de ciertas posiciones que se autoubican dentro del marxismo, el determinismo tecnológico se hace presente a través de interpretaciones, basadas sobre todo en el Prólogo a la *Contribución a la Economía Política*, donde Marx afirma que:

“...tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no pueden comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que... radican en las condiciones materiales de vida cuya totalidad agrupa Hegel... bajo el nombre de ‘sociedad civil’... En la producción social de su existencia los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de las fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*]⁴ el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina [*bedingen*] su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” (Marx, e: 4/5).

Más allá de que cueste creer que renombrados teóricos basen su visión de la teoría marxiana de la historia en un esbozo teórico, enmarcado en una secuencia de autobiografía intelectual, situada en el prólogo de un texto previo a un trabajo más acabado sobre el mismo tema (*El Capital*), vale la pena detenerse en este tema.

En las visiones del determinismo tecnológico auto-proclamado marxiano, las Fuerzas Productivas materiales son interpretadas como herramientas, técnicas y conocimientos que sirven al hombre para dominar la naturaleza ya dada y así satisfacer sus necesidades. Pero en este enfoque, el carácter de las categorías del concepto es relativo. Un arma es una herramienta si es usada para matar a un animal, pero no si se la utiliza para conquistar un territorio a los fines de dominar a otros hombres. ¿A qué se debe esta diferenciación?

Aquellos que defienden el determinismo tecnológico desde un supuesto marxismo no hacen explícitas las razones de su distinción. No obstante, como bien apunta Miller (Miller: 174 y ss.), la explicación podría encontrarse en que esta restricción es necesaria para sustentar la idea de que la tecnología se desarrolla autónomamente, que no son las relaciones sociales las que la determinan, sino a la inversa, que éstas son

determinadas o condicionadas por la tecnología. La idea de cuño leninista de una tecnología neutral es la que está presente aquí⁵.

Ahora bien, Marx habla de un entrelazamiento entre fuerzas productivas y relaciones de producción, hasta que:

“...En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes... Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico todo ese edificio descomunal se trastoca con menor o mayor rapidez... Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de la misma no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, [pues]... la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir...” (Ib.: 5).

Sin embargo, este tipo de determinismo tecnológico se ha ocupado de separar cada vez más estos conceptos, relaciones de producción y fuerzas productivas, que Marx mismo había presentado como relacionados dialécticamente. Así, algunos marxistas analíticos sostienen, como Gerald Cohen:

“...The economic structure or base therefore consists of relations of production only: it does not include the productive forces... they are not part of the economic base, because they are not economic phenomena... they are below the economic foundation, the ground on which it rests.” (Cohen, b: 13/14). “...(1) the level of development of productive power determines what relations... would advance productive power, and... (2) relations which advance productive power obtain because they advance productive power, [then] (3) the level of development of productive power explains the nature of economic structure... [Note] (3) assigns explanatory primacy to the productive forces...” (Ib.: 17).

En el Prólogo de Marx, la red de relaciones de producción cambia junto con las fuerzas productivas. En el determinismo tecnológico las relaciones de producción cambian si y sólo si están agotadas las fuerzas productivas (véase más detalladamente este acercamiento en, por ejemplo, Cohen: 150 y ss.). Agotadas en el sentido de que ya se han desarrollado todas las formas posibles de aumentar la producción en ese estadio. Por ejemplo: en la edad antigua el arado estaba todo lo desarrollado que podía estarlo, y si no se producía más era porque las relaciones de producción no lo permitían. Así, se entraba en una “situación insostenible” que culminará ¿necesariamente? en un cambio revolucionario tendiente a dinamizar el proceso productivo, un cambio en las relaciones de producción que posibilitaría nuevos desarrollos de las fuerzas productivas.

En consecuencia, según este determinismo tecnológico, el capitalismo no cambiará hasta que sea incapaz de un aumento productivo. Sólo la crisis entre las relaciones y las fuerzas de producción dan lugar al momento revolucionario. Esta interpretación es una lectura del marxismo muy discutible. De hecho, nosotros creemos que es ‘incorrecta’. La lectura de Cohen presenta el defecto de seguir la letra del texto y no bucear en lo profundo de la totalidad de la obra. Como lo muestra Miller (Miller: 178), muchas de las afirmaciones de Marx que parecieran abonar las tesis del determinismo tecnológico deben ser relativizadas por dos series de razones. La primera, el positivismo imperante en la época hacía difícil, aun para un pensador de la talla de Marx, sustraerse completamente a ciertas ‘compulsiones de razonamiento’ que lo llevaban contra la dialéctica. La segunda es la referida al contexto político.

En su *Miseria de la Filosofía*, Marx hacía un derroche de ironías para mostrar la endeblez de la base sobre la que se sostenía el “socialismo utópico” de Proudhon y también el “recalcitrante” ludismo. De ese texto, recordado en el citado Prólogo a la *Contribución...*, se puede extraer precisamente la definición más acotada (*narrowed*) de Fuerzas Productivas (herramientas, técnicas y conocimientos que sirven al hombre para dominar la naturaleza). Sin embargo, hay que hacer notar que ese tipo de terminología (visión acotada de las Fuerzas Productivas) es usado más en forma negativa —contra el ludismo, contra el socialismo utópico, contra la idea de que la máquina introduce un factor inhumano en la producción— que positiva.

La visión de ciertos marxistas analíticos no es tan burda como para tomar al ‘edificio’ como un ‘reflejo’ invertido, como pretende cierta lectura mecanicista basada en la más infeliz de las metáforas usadas por Marx, la de la ‘cámara oscura’. De acuerdo con esta posición la superestructura es el producto dialéctico, determinado en última instancia por las fuerzas productivas, entendidas éstas como un sustrato de movimiento autónomo.

El mayor inconveniente de este punto de vista es que no deja lugar a la práctica de los individuos. Interpretaciones de este tipo han dado lugar a corolarios políticos como la socialdemocracia por un lado y la planificación burocrática por el otro. La historia ha mostrado cuáles son las consecuencias de confiar en ‘el devenir de las fuerzas productivas’ como poder transformador independiente. Por su parte, el sistema capitalista ha dejado en claro su capacidad de recuperación como para hacer notar que las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no dan lugar a una situación revolucionaria. Por el contrario, suelen ir acompañadas de movimientos políticos reaccionarios. Por otra parte, aún los triunfos de la izquierda socialdemócrata (mayor participación política y económica de los trabajadores, mejores condiciones de vida, subsidios universales) no cambian el fondo problemático, justamente porque, como veremos más adelante, las fuerzas productivas no corren por un camino distinto y menos aún autónomo al resto de las relaciones sociales. Asimismo, en la U.R.S.S. se hizo patente que la ‘Dictadura sobre las Necesidades’ no puede dar lugar más que a una situación de enajenación, de alienación, no demasiado diferente a la capitalista. Como afirma Fromm:

“No hay mayor malentendido o mala interpretación de Marx que aquella que se encuentra, implícita o explícitamente, en el pensamiento de los comunistas soviéticos, los socialistas reformistas y los opositores capitalistas del socialismo... Para Marx la situación de un trabajador en una fábrica ‘socialista’ rusa, una fábrica británica propiedad del estado o una fábrica norteamericana como la General Motors equivaldría esencialmente a lo mismo” (Fromm: 53)⁶.

La “salida” ofrecida por los marxistas anglosajones como Miller (véase la tercera parte de su *Analyzing Marx*) de reconceptualizar la “base”, incluyendo en las Fuerzas Productivas a las relaciones de producción, es decir teniendo en cuenta a las Fuerzas Productivas en un sentido ampliado, no es ninguna solución. El determinismo, ya no tecnológico sino económico, sigue estando presente así en forma más o menos atenuada. Aún si se considera, como lo hacen los estructuralistas franceses (véanse por ejemplo los estudios de Poulantzas en *Poder Político y clases sociales en el Estado Capitalista*), que hay que centrarse en el Modo de Producción en un sentido realmente amplio, subordinando la tecnología a las necesidades inmanentes del sistema, no se está llegando a buen puerto, pues se mantiene el mecanicismo. ¿Cuál es entonces la respuesta? ¿No sería acaso más conveniente resignarse, como decía Daniel Bell, a no alimentar nuevos mitos y tomar a Marx como un economicista o un tecnólogo? Nosotros creemos que no, que otra visión no sólo es posible, sino también más adecuada. En lo que resta de este trabajo trataremos de demostrarlo.

Trabajo como *work* y trabajo como *labour*

El primer problema que nos habíamos planteado era llegar a definir el rol que ocupa, para nuestra visión, la “tecnología” en el corpus del pensamiento de Marx. Hasta este punto, hemos afirmado que ese papel no puede

ser protagónico, central, determinante. ¿Por qué? No porque, como afirman los estructuralistas y los analíticos, la tecnología esté ya determinada por el conjunto de lo económico, sino porque tanto lo económico como lo tecnológico son producto de determinadas relaciones sociales de producción. Pero, se preguntaría en seguida un objetor, ¿no es esto más o menos lo mismo? ¿No estamos subsumiendo todo a las 'relaciones productivas' como si estas fueran la causa última y determinante? ¿Seremos víctimas de una visión esencialista al considerar al hombre como *homo faber*?

El problema al que nos enfrentamos es más sencillo de lo que aparenta. Afirmar que la tecnología se ve 'determinada' en sentido marxista, esto es, condicionada históricamente, por las relaciones sociales de producción, no equivale a subsumir todo a un modelo burdamente economicista porque el concepto de 'Relaciones Sociales de Producción' no es tomado por Marx en un sentido económico. Desde el momento en que se considera que la concepción marxiana supone un hombre que es tal en cuanto satisface sus necesidades de modo no instintivo (un Sujeto que es tal en cuanto productor, que con su trabajo satisface sus necesidades y sólo en este sentido un *homo faber*), se comprende que todo hombre es un hombre que produce, y esto no necesariamente en el sentido de productor objetual, un constructor de objetos.

Las lecturas ligeras del marxismo, aún por parte de muchos marxistas, han llevado a una confusión bastante extendida de enorme gravedad, ya que supone un trastrocamiento de toda la teoría marxiana. Esta 'mala lectura' conduce a pensar en el hombre como un ser que trabaja para producir objetos. Sin embargo, esta visión es —y he aquí nuestra primera tesis— errada. En el Modo de Producción Capitalista, el hombre produce objetos con la forma de mercancías (Marx - Engels, b: 49 y ss.). Sin embargo, en otras sociedades, el hombre produjo otro tipo de satisfactores de necesidades históricas que no llevaban impreso el doble carácter de valores de uso y valores de cambio, que no se veían fantasmagóricos por la forma 'endemoniada' de la mercancía. Con esto no se está diciendo que todo aquello que produce el hombre sea un objeto material. Cuando Marx afirma que los productos del hombre perderán su 'misterio', su 'carácter fantasmagórico', en la sociedad de productores asociados, no está diciendo con ello que los productos del hombre sean exclusivamente estos objetos puros, despojados de simbolismo o de ideología. De hecho, no se entiende de dónde puede haber salido tal idea.

El proceso que el individuo lleva a cabo permanentemente en su devenir no es la obtención permanente de objetos, sino de objetivaciones, que a su vez le permiten erigirse en sujeto. La diferencia entre considerar al hombre como un productor de objetos y un productor de objetivaciones/subjetivación no es nimia. Por el contrario, la usual confusión entre estas dos formas de considerar la visión de Marx es la que lleva a muchos autores, desde los estructuralistas a los analíticos, desde los hegelianos a los feurbachianos, a ver a la teoría marxiana como economicista, naturalista, positivista, mecanicista, etcétera.

Una pasaje de *El Capital* que se contrapone a lo que acabamos de decir y que habitualmente se cita para mostrar el naturalismo de la visión de Marx es el siguiente:

“... el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza...” (Marx - Engels, b: 53).

No obstante, la cita es incompleta, porque Marx no se está refiriendo allí al trabajo, sino al trabajo útil. Las palabras que debieran estar en el lugar de los puntos suspensivos son: “Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es...” (Ib.: 53, subrayado de Marx). El Trabajo Útil, probablemente uno de los conceptos de Marx más desatendidos en lo que respecta a su especificidad, es efectivamente lo que comúnmente se entiende por trabajo: la obtención de un objeto o valor de uso que satisface una necesidad. Sin embargo, Trabajo Útil no es igual a Trabajo en el sentido en que lo entiende Marx. No es el Trabajo Útil aquél que define la Esencia humana, sino el Trabajo a secas.

El trabajo no es para el marxismo, como apunta Habermas en su *Discurso Filosófico de la Modernidad*, igual a producción material, sino a actividad de autoexpresión, proceso de objetivación del mundo y así de subjetivación de sí mismo. Pero “objetivación” no es “objetualización”. Para que la diferencia quede clara, necesitamos en principio recuperar la diferencia entre el trabajo como “*work*” y el trabajo como “*labour*” de la forma en que la entendía Marx.

“El hecho es que el trabajo presenta dos aspectos: como ejecución de un trabajo es parte orgánica de la vida cotidiana, como actividad de trabajo es una objetivación directamente genérica. Marx, para distinguirlos se sirve de dos términos distintos: el primero lo denomina *labour*, al segundo *work*” (Heller, d: 119).

Aquí tenemos un problema: mientras que toda objetualización (obtención de un producto en sí) es *labour*, pareciera que toda actividad humana es un trabajo como *work* (Heller, de quien extrajimos la cita, dedica varias páginas a mostrar que no es así). En este punto deberíamos considerar que quizás no sea éste un ‘problema’, sino una manera ‘refrescante’ de considerar a la teoría marxiana. Quizás no sea descabellado pensar que toda la actividad humana es trabajo como *work* en cuanto no es una actividad alienada.

Si consideramos, como quiere Heller en su *Sociología de la vida cotidiana*⁷, que el trabajo como *work* debe restringirse a aquello que el hombre objetiva como bien de uso, vamos a enfrentarnos a diversos problemas. Por ello brindaremos tres argumentos que pueden dar lugar a una nueva interpretación. Las implicancias de aceptar que el trabajo como *work* es equivalente a actividad humana no alienada son muchas y variadas. No trataremos de analizarlas todas aquí. Lo que sí intentaremos es mostrar que esta visión es plausible dentro del esquema marxiano. Empero, antes de eso, debemos tocar otra distinción de gran importancia.

Objetivación y Objetualización

Consideramos al hombre como un ser de necesidades, pero también como un productor de satisfactores de esas necesidades⁸. Usualmente, el marxismo acuerda en dar a la producción una primacía ontológica sobre la necesidad, ya que de la producción, en cuanto acto histórico, social, proyecta necesidades que ya no son pulsiones físico químicas sino necesidades históricas. Aquí sostendremos sin embargo que la pregunta no es pertinente. Si la idea de pulsión está justamente relacionada con el psicoanálisis, también puede extraerse de esta esfera otro concepto: el de Eternidad, esto es, el de ‘actualidad permanente’, ausencia de historia en el sentido de genealogía, crónica, o causalidad⁹.

En tanto el hombre produce, tiene necesidades. En tanto tiene necesidades, produce. Hay tanto un efecto de necesidad como un efecto de producción en la actividad humana como tal. En el mundo humano, el único accesible, no hay un punto originario (causa) y un resultado (efecto). No hay determinante y determinado, sino -y esto puede tomarse como nuestra segunda tesis- efectos determinados mutuamente, que se determinan en una totalidad concreta, no reconciliada, permanentemente en movimiento. Todos los hombres realizan procesos de objetivación, es decir, identifican una externalidad, mediatizan, simbolizan el mundo, y así lo crean, lo objetivan. Mediante este proceso se crea el Sujeto. Como bien lo especifica Markus:

“La historia es el proceso de creación y continua formación del hombre por su propia actividad, por su propio trabajo, en el sentido de una Universalidad y una Libertad crecientes y la característica principal del hombre es precisamente esa auto-creación que forma su propio sujeto...” (Markus: 54).

En términos llanos, podemos decir que hay un proceso (un trabajo) de subjetivación/objetivación que no supone la existencia del Sujeto o del Objeto más allá del proceso mismo. En palabras de Marx:

“En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano ‘yo soy yo’, el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el *genus* [género] humano.” (Marx - Engels, b, T. 1: 65).

El problema lo representa el proceso que llamaremos de objetualización, emparentado directamente con el de la alienación. En una sociedad alienada —es decir, en una sociedad en la que el hombre se enajena de su producto, de sus congéneres, de su actividad y de sí mismo, ya que se percibe como una cosa, el individuo deja de percibirse como productor de objetivaciones y de sí mismo, y se ve como objeto ‘ya’ producido. En *Los Manuscritos...* Marx afirma:

“...el obrero está, con respecto al producto de su trabajo, en la misma relación que está con respecto a un ser *extraño*... cuanto más se exterioriza el obrero en su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo extraño a él; cuanto más se empobrece a sí mismo el obrero, más pobre se vuelve su mundo interior... El obrero pone su vida en el objeto. Pero entonces ésta ya no le pertenece; pertenece al objeto” (Marx, f: 110).

El trasvasamiento de la vida, de la capacidad del productor a su producto, cosifica una objetivación y la convierte en inmutable. El proceso de objetivación/subjetivación se transforma así en proceso de objetualización¹⁰. De un hombre vivo que creaba objetivaciones y se creaba a sí mismo como Sujeto pasamos a un ser que ve al mundo y a sí mismo como un objeto ya creado. Es el reino de las cosas en el que las mesas tienen fantasías similares a las de los hombres y viceversa. Los hombres, devenidos puros particulares y ya no individuos, no sólo objetivan sino que objetualizan: transforman a todo en un objeto, y en este mismo proceso se convierten ellos mismos en objetos y en presas de los objetos que se les presentan extrañados.

Las relaciones sociales de producción capitalistas son objetivas, esto es: el producto objetivado de los hombres, el fruto de su actividad, de su vida como seres sociales, y que les permite ser sujetos (Marx, f: 116 y ss.). No obstante, al mismo tiempo, esta objetivación de la totalidad concreta inaprehensible es objetualizada, con lo que pierde su carácter objetivo, de producto de la actividad humana. Está pérdida se da por el proceso que Althusser llama “doble opacidad” (Althusser, a: 191 y ss.). La objetividad de las relaciones sociales de producción es ocultada al objetualizarse (convertirse en dato). ¿Qué significa esto? Que al “velo” que toda sociedad posee, gracias al cual todos los hombres pueden reconocerse en tanto seres sociales (Marx, f: 150), se le suma un segundo velo que oculta que exista el primero. Es esa apariencia cristalina la que Marx denuncia como ‘falsa conciencia’.

No se trata de que los objetos no existan en tanto productos objetuales. El martillo que usa un carpintero es irreductible en su materialidad. En este sentido no posee secreto alguno, pues en tanto materia no es ni siquiera un valor de uso. Pero no es esto lo que nos importa aquí. Lo que nos interesa es la relación que se establece entre el carpintero y el martillo, la objetivación que hace el primero del segundo, y el proceso de objetualización que petrifica esa relación, convirtiéndola en unívoca, previa e inmutable, porque -y esto puede tomarse como tercera hipótesis- en el proceso de objetualización se pierde la objetivación, impidiendo al individuo transformarse en sujeto; al naturalizar se deshumaniza.

El *work* como actividad humana

Volvamos a la distinción entre el trabajo como *work* y el trabajo como *labour*. Más arriba habíamos aludido a nuestra idea de tomar al trabajo en tanto *work* como equivalente de actividad humana. Es momento de especificar un poco más a qué apuntamos.

Para Agnes Heller, a quien citamos antes, trabajo como *labour* es aquél que llevamos a cabo para satisfacer una necesidad orgánica, para reproducirnos en cuanto seres particulares. Que con el tiempo se halla llegado a identificar al mismo con el trabajo alienado, es harina de otro costal, y no debería concernirnos más que en un sentido político (Heller, d: 122/125.). Por otro lado, el trabajo como *work* es aquél que el hombre en tanto ser genérico realiza, reproduciendo con ello la sociedad en la que está, 'realimentando' su vida cotidiana (Ib.: 120/122).

En lo que respecta al trabajo en tanto *labour* acordamos con la noción presentada por Heller, con la salvedad de que especificamos que, en cuanto el *labour* relega al trabajo como *work*, es sí trabajo alienado. Sin embargo, tenemos otra posición sobre el trabajo como *work*.

Cuando decimos que el trabajo como *work* equivale a actividad humana queremos mostrar que es el trabajo de un hombre subjetivado que tiene como fin a otro hombre subjetivado. El trabajo como *work* es por lo tanto un proceso que no puede darse más que parcialmente en el marco de una sociedad alienada. Toda objetivación no objetualizada es trabajo como *work*. Es decir: no sólo es un trabajo como *work* la elaboración de un bien de uso que no se fetichiza (como parece afirmar Heller en su *Sociología de la Vida Cotidiana*), que no adquiere esa 'forma fantasmagórica' de la mercancía, sino que *también* es trabajo como *work* una actividad como la política (opinar, votar) o el arte (recreación individual/social del mundo).

Un primer señalamiento que se nos podría hacer en vista de la definición que acabamos de dar es que una noción tan amplia del trabajo como *work* nos conduce a un vacío. Si de toda objetivación humana que no es objetualizada se puede decir que es trabajo, entonces, mirar un paisaje es trabajo, estudiar es trabajo, pensar es trabajo, hablar es trabajo... Esta objeción tiene todo el sentido común a su favor. Pese a ello, intentaremos defender nuestra posición.

No todo es trabajo como *work*. Nuestra definición no afirma eso. Es trabajo como *work* aquél proceso en el que los hombres objetivan el mundo (a lo externo, y así a sí mismos) y tienen 'conciencia' de esa objetivación (se transforman en sujetos). En este sentido, la creación artística es trabajo como *work*; la teoría y la acción política son trabajo como *work*; el debate discursivo es trabajo como *work*. En contrapartida, no es trabajo como *work* la estrategia política (política agonial), y no lo es tampoco la industria cultural. En definitiva: el proceso por el cual el hombre intenta la satisfacción de necesidades 'elevadas', humanas según la terminología marxiana, es trabajo como *work*. Si entendemos a las 'necesidades humanas' como aquéllas que tienen como fin y no como medio al otro (Marx, f: 148), se ve claramente por qué podemos afirmar que nuestra idea de trabajo como *work* no es tan vacía como podría suponerse. Es por eso que cabe resaltar la palabra 'humana' de la definición de trabajo como *work* que venimos dando.

Marx, en un pasaje de *Los Manuscritos*, afirma:

"Cuando los obreros comunistas se reúnen [a planificar su acción política]... se apropian... de una nueva necesidad: la necesidad de la sociedad y lo que parecía ser el medio se convierte en el fin. Fumar, beber, comer, ya no son pretextos de reunión o medios de unión para. La asamblea, la asociación y la conversación... les bastan; en ellos la fraternidad no es una frase vacía, sino una verdad, y la belleza de la humanidad brilla en esos rostros endurecidos..." (Marx, f: 170).

Escasez y abundancia de lo político

En este apartado, nuestra intención es mostrar que la ‘fisura’ entre el trabajo como *work* y el trabajo como *labour* es inextricable tanto a la sociedad mercantil como a la postmercantil (de productores asociados). El *labour* es propio de toda sociedad¹¹.

En su *Crítica al programa de Gotha*, Marx afirmaba que en la sociedad postmercantil los hombres se regirían por una máxima que rebasaría el derecho burgués:

“En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella la oposición entre trabajo manual e intelectual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estricto horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!” (Marx, a: 17).

Asimismo, en *El Capital*, Marx puntualizaba que el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de fines externos (Marx - Engels, b, T. 3: 1044). Esto implica, por supuesto, la erradicación de la necesidad y, así, la abundancia. La noción de Libertad de Marx se vería entonces así: el hombre es libre en cuanto se libera de la compulsión de las necesidades. Así, el reino de la Libertad adoptaría la forma de un mundo libre de necesidades. Para que el hombre sea un “ser genérico”, para que en tanto individuo encarne a la humanidad toda, debe verse libre de toda compulsión, libre de la necesidad en el sentido de poder ‘ya siempre’ satisfacerla. Esta sería la abolición positiva de la necesidad en contraste con la negativa (dictadura sobre las necesidades).

El problema de esta línea argumentativa no es tanto cómo llegar a ese estado de Libertad sino si éste es siquiera posible o deseable. Efectivamente: siendo el hombre un ser temporal, mortal, finito, ¿de qué manera podría verse libre de la necesidad? Siendo los recursos escasos, ¿cómo podría el hombre sentirse libre de necesidades? Evidentemente, si como Marx pretendía, la ciencia (“intelecto general”¹²) llega a avanzar lo suficiente sobre el mundo material y las relaciones sociales de producción se transforman de manera tal que se dejen atrás la alienación y la extracción de plusvalía propias del capitalismo, podríamos acceder a una situación donde la escasez se viera abatida. Ahora bien, esa situación de ‘no escasez relativa’, ¿sería una de abundancia? Aún si suponemos un estado de cosas tal que todos los hombres pueden satisfacer todas sus necesidades actuales, tendríamos que enfrentar la situación de nuevas necesidades y de nuevos hombres, y dado que los recursos naturales sí son escasos, llegamos a un callejón sin salida. Un problema más acuciante es el de las necesidades elevadas, de los hombres con respecto a otros hombres: ¿qué pasa si yo necesito de alguien —lo amo— y ese alguien no necesita de mí? Más aún: si suponemos resueltos todos estos dilemas, nos queda el primer interrogante planteado: ¿cómo escapa al hombre a su condición finita? ¿La ciencia daría respuesta también a esto? Vayamos un paso más allá, supongamos que todo es posible. ¿Es deseable una situación en la que cada nueva necesidad, del tipo que sea, está ya satisfecha de antemano?

Es probable que Marx pensara que el hombre moderno podía montarse sobre el trabajo acumulado a lo largo de toda la historia para saltar desde el reino de la necesidad ampliada (socialismo) al de la libertad (comunismo), ubicándose, como dice Heller ‘más allá de la justicia’ por el simple hecho de aniquilar la escasez. Sin embargo, la abundancia no aparece mencionada como condición del comunismo ni en los *Grundrisse* ni en los *Manuscritos de París*, que son las dos obras que más se ocupan del tema de la alienación. No obstante, es posible que Marx abonara la idea de que la liberación de la capacidad humana por el uso de la máquina transformaría al hombre en un ser de necesidades satisfechas (¿un Hombre Nuevo?), que produciría satisfactores permanentemente y así transformaría todo el trabajo en trabajo vivo, no fosilizado ni naturalizado,

sino en permanente crecimiento. De ser efectivamente así, lo cual resulta muy dudoso, Marx se equivocaba. La idea de tomar a la tecnología como el alicate con el que el hombre puede romper las cadenas que lo atan a la escasez, no sólo es inviable en la práctica sino además contradictoria con el resto de los planteos marxianos. De hecho, en la misma *Crítica al Programa...*, Marx afirmaba en contra de los lassalleanos:

“El trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores (¡que son los valores que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre... Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una fuerza creadora sobrenatural; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres... que se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo...” (Marx, a: 10).

Evidentemente, Marx no puede estar refiriéndose a una posibilidad efectiva, fáctica, cuando nos dice que la máxima de la sociedad comunista debe ser de cada quien según sus posibilidades y a cada quien según sus necesidades. ¿Podría, sin embargo, apuntar a un objetivo que sirva de ideal regulativo? ¿Podría la satisfacción ‘eterna’ de necesidades (en el sentido de siempre ya) ser una meta imposible pero la cual debemos perseguir? Creemos en principio que no, porque la aniquilación de la escasez es indeseable según la acepción de Libertad que el mismo Marx da en otros escritos, identificando a ésta con la libertad de la alienación y así la libertad de crear: el hombre es libre en cuanto se libera, no de la necesidad, sino de la alienación. Es ‘más humano’ no cuando se libera de la necesidad, sino cuando sus necesidades se enriquecen y se humanizan¹³. En efecto, si somos consecuentes con la noción de Libertad marxiana, debemos rechazar de plano el planteo según el cual el hombre debe aspirar a satisfacer siempre ya sus necesidades.

No obstante, esto último es muy relativo. Sería posible revisar este concepto de ‘ideal’ en el sentido en que lo hace Robert Michels con respecto a la democracia, ya no como regulador de la acción presente sino como una práctica cotidiana como fin en sí misma que se realiza en el intento de conseguir el ideal:

“El campesino de la fábula dice a sus hijos en el lecho de muerte que hay un tesoro escondido en el campo. Después de la muerte del anciano, los hijos escarban por todos lados para descubrir el tesoro; no lo encuentran, pero su labor infatigable mejora la tierra y les proporciona bienestar” (Michels: 192/193).

La satisfacción de todas las necesidades ‘siempre ya’ no sería pues un objetivo posible o deseable por sí mismo, sino apenas una meta que los hombres se proponen para crecer en tanto individuos en el proceso mismo y no para llegar a ella. En este sentido, no hay tal cosa como un estado de Libertad, porque la Libertad es un trabajo cotidiano y constante.

Retomemos: hay un tipo de necesidades, las necesidades elevadas, humanas, que sí pueden estar ya siempre satisfechas. En efecto, en el reino de la libertad hay una escasez cuya aniquilación es posible y deseable a la vez: la del trabajo como *work*, y entonces la de la participación (aquí como *praxis*) política. Si en la sociedad mercantil el trabajo como *work* se ve eclipsado al ser subsumido por el trabajo como *labour*, en la sociedad postmercantil podría esperarse la liberación del primero. Tratando de ser más claros: cuando Marx dice que cabe aniquilar la escasez, puede estar refiriéndose a aquella escasez que es posible y deseable aniquilar: la de la Libertad humana.

La tecnología, como trabajo muerto, condensación de lo natural y del trabajo como *labour* del hombre, ¿no tiene entonces nada que ver con la Libertad? En términos filosóficos y políticos, creemos que no. La tecnología no marcha aparte del resto de las actividades del hombre. No es autónoma, no surge por la gracia divina ni como fruto inherente a un Intelecto General (la definición marxiana de ciencia). En tanto producto histórico del hombre,

está condicionada, determinada históricamente, y a la vez es un condicionante o determinante histórico en la medida en que lo es todo objeto u objetualización producido por el hombre. A eso se refería Marx cuando sentenciaba que el hombre puede hacer su propia historia, pero no en las circunstancias por él elegidas.

Dilucidar, como lo hacen Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*, si la técnica instrumental es ya ilustración, y así ya mito, y así ya objetualización alienante, requiere de un estudio aparte centrado más bien en la ideología. Lo que queremos señalar es que el análisis de los frankfurtianos se acerca peligrosamente a una demonología (es la técnica racional, trabajo como *labour*, la 'culpable' del Holocausto) que, creemos, no cabe dentro de la teoría marxiana. Para el esquema que hemos querido desarrollar en este trabajo, la objetualización, y consecuentemente la acción instrumental que le es congénita, es inextricable de la esencia humana¹⁴. No obstante ello, eso no conforma una paradoja necesaria (véanse por ejemplo los argumentos de Habermas en su *Discurso de la modernidad*). Ver 'el mal' de la humanidad en la técnica parece tan nocivo como encontrar allí una panacea.

Regresemos un momento a la pregunta sobre la relación entre la tecnología y la libertad como trabajo. ¿Cómo se ligan estos conceptos? Digámoslo pronto: de una forma no necesaria. Aunque es cierto que la tecnología está determinada y es determinante de la praxis política, su papel es tan o tan poco protagónico como el de cualquier otra objetualización. Cabría preguntarnos: ¿era necesario un desarrollo tan complejo, tan intrincado, para hacer lo que otras teorías hacen de una manera tan simple y sencilla (relegar a la tecnología)? Nuestra opinión es que sí, en primer término porque el modelo marxiano no puede, si quiere ser consecuente y coherente y no ofrecer definiciones que parezcan emparches extemporáneos, dejar de lado toda esta argumentación. Además, y esto nos parece fundamental, solamente atravesando este largo camino podemos ver que la democracia no es una mera técnica para dirimir conflictos políticos, sino un trabajo: un trabajo cotidiano por la liberación del hombre¹⁵.

Entre el cielo y la tierra

Remarcando el hegelianismo de Marx, muchas veces se cae en un olvido casi completo de Feurebach. Esto es: es cierto que el hombre construye su realidad histórica, pero no lo hace 'de la nada'. Más allá de las objetualizaciones y de las objetivaciones, hay un plus imposible de erradicar en tanto tal, aunque pasible de ser velado: la materia. Podemos ocultar la materia de nuestro reconocimiento, mas no dar el salto definitivo al mundo estrictamente simbólico. Esta idea a su vez implica otra: que entre el hombre y el mundo material siempre hay una distancia, un espacio vacío. En el momento en que intentamos anular la mediación, la distancia, acabamos con los elementos mismos¹⁶. Es por eso que -y ésta es nuestra cuarta tesis- la noción de ser genérico en Marx tomada literalmente no es consistente con el resto de las ideas marxianas. Así como arriba apuntábamos que Adorno y Horkheimer veían una paradoja innecesaria, creemos que quienes toman la noción marxiana de ser genérico al pie de la letra caen en el otro extremo. Expliquemos este último argumento.

El hombre, es cierto, produce objetivaciones, pero también objetualizaciones. Por eso, al tiempo que destacamos el rol del trabajo como *work*, reafirmamos lo inevitable del trabajo como *labour*. Ahora bien, objetivaciones y objetualizaciones son mediaciones simbólicas con el Mundo Material, materia pura, que es siempre inabarcable, inaprehensible, inevitable y condicionante de ese Mundo Simbólico en el que nos movemos cotidianamente. Sin embargo, proponer que el mundo sea un conjunto de objetivaciones, de simbolizaciones, no implica que estemos en un mundo de contingencia radical al estilo de los posmarxistas. Veamos por qué.

Toda teoría lingüística con referente implica una relación necesaria entre la palabra que nombra y lo que es nombrado. Se cae entonces en una de dos opciones: por un lado el nominalismo (la definición 'da vida' a lo definido), por el otro la substantivación (lo definido —el objeto ya en sí y para sí— 'da vida' a la definición). En

contraposición, se supone que toda teoría que carece de referente implica una relación contingente entre lo que se nombra y lo que es nombrado, elementos entre los que a su vez se supone una ausencia.

¿Cómo se aborda desde el marxismo esta temática? Los teóricos del Diamat se ubicaron siempre sin mayores problemas en la segunda de las posiciones de la teoría del referente, sin notar que con ello (o, si no queremos ser ingenuos, pensando justamente que con ello) estaban finalizando con la idea del hombre como creador para caer en el mecanicismo más burdo, lo que a su vez conduce a la despolitización total. El sujeto del Diamat no hace más que atenerse a lo que ya está inscripto en la materia, capta lo que el objeto ya es al definirlo, al apropiarse de él.

¿Queda acaso otra opción si no queremos volver a Hobbes? El llamado posmarxismo se presenta como una idea atractiva por demás: la política vuelve con él a un primerísimo plano, y la idea de responsabilidad recobra valor. Sin embargo, más allá de lo estrictamente teórico, hay ciertas cosas que no “cierran”¹⁷ en una teoría donde, al contrario que en las tesis de Baudrillard, se presupone que todo debe cuajar. En una realidad simbólica contingentemente radical como la propuesta por el argentino, ¿por qué elegir a la democracia por sobre la dictadura?

Aquí nuestro problema, el del marxismo, vuelve a presentarse en toda su crudeza: ¿puede la dialéctica ofrecer una salida a esta encerrona? ¿Puede pensarse en un giro lingüístico que, sin caer en una contingencia radical, se desvincule al menos en cierta medida del referente en tanto tal? Nosotros creemos que sí. Aunque no podamos presentar en este trabajo los argumentos necesarios, sostenemos que en la diferenciación entre el mundo inabarcable, el objeto y lo objetivo, puede hallarse una veta sobre la que trabajar en este sentido. El camino a emprender nos parece harto difícil, pero no imposible. Así como es factible ‘redefinir’ los conceptos de mundo, hombre, trabajo, tecnología, abrevando en la obra marxiana, podría no ser descabellado continuar actuando sobre la diferencia entre objetivación y objetualización para dar así un “salto” lingüístico desde el marxismo y ya no un giro contra él.

En este sentido, podríamos afirmar que la materialidad irreductible en la que vive el hombre (la naturaleza, la vida como *continuum* orgánico finito) funciona como un referente último. Esto es: la guerra del Golfo puede no haber existido, pero los soldados muertos están muertos. Empero, este tipo de referente está *siempre ya, eternamente* determinado, condicionado históricamente por los símbolos, que a su vez están *siempre ya* determinados por lo material irreductible. La naturaleza no existe más que como objetivación. Sin embargo, la naturaleza como objetivación aparece imposible sin el sustento material que la soporta.

Vayamos un paso más allá y traigamos a colación a Voloshinov (en realidad, Bajtin): “La vivencia —lo expresado y su objetivación externa— están hechos... del mismo material. No hay vivencia fuera de la encarnación sígnica” (Voloshinov: 120). Es decir, dejemos en claro que no hay nada ‘humano’ que no sea simbólico, y que el acceso a todo lo que está más allá de la vivencia está vedado. Concluimos entonces que nuestro mundo es siempre objetivo, y que la misma subjetividad se nutre de las objetivaciones. El sujeto, entonces, sólo puede existir en un mundo objetivo, un mundo de mediaciones que lo crean en tanto tal. A su vez, las objetivaciones, los símbolos y las palabras son siempre puestos en juego por sujetos concretos determinados históricamente por las objetivaciones. Así, pues, el resultado de significación y/o comprensión de las objetivaciones depende siempre del intercambio entre los sujetos. Es en este terreno, en la práctica intersubjetiva, donde la unidad del símbolo se convierte en polisemia. Es aquí donde la libertad significativa o comprensiva comienza a desplegarse.

En cada acto de habla, afirma Bajtin, hay un ‘horizonte de respuesta’. Por eso todo lenguaje es dialógico *ab ovo*, y así práctico y así histórico. De este modo, cada acto de habla está determinado por un entrecruzamiento concreto, por una ‘lucha’ entre los sujetos hablantes. Estos sujetos están, es cierto, inmersos en una mar de

metáforas. Pero además, como su nombre lo indica, están sujetos al sustrato que los soporta y que, sin ser en sí, está más allá de lo estrictamente simbólico: la materialidad. Para ser más claros: los hombres están siempre sujetos a su condición finita.

Avancemos todavía un poco más en la misma dirección y demos un paso crucial para el marxismo. Olvidemos al referente. Tentativamente, dejemos de lado ese sustrato que funciona como plus irreductible. Aún en este caso, el mundo objetivo/metafórico en el que se mueve el hombre no es de contingencia radical, pues no todas las producciones simbólicas (las objetivaciones) son equivalentes¹⁸. Si algunas son fundamentales, otras no lo son. Si unas se fosilizan, se objetualizan, otras permanecen libradas al proceso intersubjetivo. Como bien apunta Grüner, la importancia objetiva (al menos en términos de efecto) de los distintos productos simbólicos, es completamente desigual. Siguiendo este razonamiento vemos fácilmente por qué para la sociedad capitalista no es 'lo mismo' trabajar sobre el concepto de género que sobre el de alienación o explotación, por qué no tiene el mismo potencial el movimiento obrero que los tan mentados Nuevos Movimientos Sociales.

Llegando ya al final, debería quedar claro que las respuestas del posmarxismo a lo que se le ha dado en llamar 'la crisis del Sujeto' no son las únicas posibles. El materialismo histórico aún tiene mucho que decir al respecto si se lo interpela. La discusión sobre la caída del referente, que apenas hemos esbozado más arriba, está desarrollándose todavía. Aunque algunos la den por finalizada, queda bastante tela que cortar. Sin embargo, más allá del resultado al que se arribe, tanto si se sigue sosteniendo un referente que funcione como sustrato último e irreductible como si no, el materialismo histórico presenta una capacidad interpretativa de enorme riqueza. Pero no sólo eso, porque el marxismo es, a la vez que una forma de interpretación del mundo, una forma de transformación.

Recuperar la dialéctica como praxis es, en suma, el desafío. Volver a tomar la Libertad como valor, y no ya como abstracción o como hecho, es el trabajo. Al fin y al cabo, pensar a la política como un trabajo no alienado con fines elevados, es decir, pensar a la política como *work*, es retornar a una definición clásica: la política como el reino de lo posible, la política como el reino de la Libertad. **c**

Bibliografía

(W.) Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: *Dialéctica del iluminismo*. Editorial Sudamericana - Editorial Hermes. México D. F., 1994.

Althusser, Louis, a: *La Revolución Teórica de Marx*. Siglo XXI Editores. Biblioteca de Pensamiento Socialista. Serie Ensayos Críticos. 23ª Edición. México D. F., 1988.

Althusser, Louis, b: *Tres notas sobre psicoanálisis* en "Escritos sobre Psicoanálisis - Freud y Lacan". Siglo XXI Editores. México D. F., 1993.

Boron, Atilio: *Estado, Capitalismo y Democracia En América Latina*. Universidad de Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC. 3ª edición corregida y aumentada. Bs. As., 1997.

Boron, Atilio, b: *El postmarxismo de Ernesto Laclau*. Revista Mexicana de Sociología, N 1, Mexico, 1996.

Cohen, Gerald: *Karl Marx's Theory of History: A defense*. Princetown University Press. New Jersey, 1978.

Cohen, Gerald b: *Forces and relations of production* en "Analytical Marxism", Roemer, J. ed., *op. cit.*

- Eagleton, Terry: *Ideología*. Paidós, Paidós Básica. Barcelona, 1997.
- Freud, Sigmund: "Trabajos sobre Metapsicología" en *Obras Completas*. Editorial Amorrortu. Bs. As., 1991.
- Geras, Norman: *The Controversy About Marx and Justice* en "The New Left Review" N°150. Marzo - Abril de 1985.
- Geras, Norman: *Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder* en "The New Left Review" N°195. Septiembre - Octubre de 1992.
- Habermas, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Ediciones Taurus - Altea - Alfaguara. Madrid, 1989.
- Heller, Agnes a: *Crítica de la Ilustración*. Ediciones Península. Barcelona, 1984.
- Heller, Agnes b: *Teoría de las necesidades en Marx*. Ediciones Península. Barcelona, 1978.
- Heller, Agnes c: *Más allá de la Justicia*. Planeta - De Agostini. España (s/d), 1994.
- Heller, Agnes d: *Sociología de la vida cotidiana*. Ediciones Península. Barcelona, 1994.
- Heller, Agnes e: *El Péndulo de la modernidad*. Ediciones Península. Barcelona, 1995.
- Heller, Agnes f: *Una revisión a la teoría de las necesidades*. Ediciones Paidós. Bs. As., 1996.
- Jameson, Fredric: *Teoría de la Postmodernidad*. Ediciones Trotta. Madrid, 1997.
- Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj: *Estudios sobre multiculturalismo*. Paidós. Bs. As., 1998.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal : *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Siglo XXI editores. México, DF, 1986.
- Laclau, Ernesto: *Emancipación y diferencia*. Editorial Amorrortu. Bs. As., 1995.
- Lukács, Georg : *Historia y Conciencia de clase*. (2 tomos) Sarpe. s/d, 1985.
- Markus, György: *Marxismo y antropología*. Grijalbo. Barcelona, 1974.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich a: *El Manifiesto Comunista* en el Tomo I de "Carlos Marx y...", *op. cit.*
- Marx, Karl y Engels, Friedrich b: *El Capital*. (3 tomos, 8 volúmenes) Siglo XXI Editores, 3ª edición. México D. F., 1984
- Marx, Karl y Engels, Friedrich c: *Cartas* en el Tomo II de *Carlos Marx y...*, *op. cit.*
- Marx, Karl a: *Crítica al Programa de Gotha* en el Tomo II de "Carlos Marx y...", *op. cit.*
- Marx, Karl b: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* en el Tomo I de "Carlos Marx y...", *op. cit.*

Marx, Karl c: *La Lucha de Clases en Francia de 1848 a 1850* en el Tomo I de “Carlos Marx y...”, *op. cit.*

Marx, Karl d: *La Guerra Civil en Francia* en el Tomo II de “Carlos Marx y...”, *op. cit.*

Marx, Karl e: *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Siglo XXI Editores, 4º Edición en español. México D. F., México.

Marx, Karl f: *Manuscritos de 1844, economía política y filosofía*. Editorial Arandu. Bs. As., 1968.

Marx, Karl g.: *La Cuestión Judía* en “La Sagrada Familia y otros escritos”. Editorial Grijalbo. México D. F., 1958.

Michels, Robert: *Los Partidos Políticos. Un Estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. (2 volúmenes) Amorrortu Editores. 4º reimpresión. Buenos Aires, 1991.

Miller, Richard: *Analyzing Marx. Moral, Power and History*. Princetown University Press. New Jersey, 1984.

Poulantzas, Nicos: *Poder Político y Clases sociales en el estado capitalista*. Siglo XXI, 26º Edición. México D. F., 1994.

Roemer, John ed.: *Analytical Marxism*. Press Syndicate of the University of Cambridge. New York, 1993.

Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona, 1994.

(a) Voloshinov, Valentin [Mikhail Bajtin]: *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza Editorial. Madrid, 1992.

Zizek, Slavoj: *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores. México D. F., 1994.

Zizek, Slavoj: *Goza tu síntoma*. Editorial Nueva Visión. Bs. As., 1994.

Notas

(*) Sergio Morresi es Licenciado en Ciencia Política (UBA) y docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Javier Amadeo es Licenciado en Ciencia Política (UBA) y maestrando en la Universidad de Sao Paulo.

1 Los trabajos recientes de Heller (llamados por Rorty pos-posmarxistas) y los de Laclau (reivindicados erróneamente como post-estructuralistas) difieren en casi todo. Sin embargo comparten un ‘aire de familia’ consistente en señalar el mismo punto de quiebre: el marxismo no deja, en realidad, lugar a la política; ambos pensadores coinciden en que, por sus fallas congénitas, el modelo marxiano no es ni puede ser una forma de entender a la política. Véase al respecto *El péndulo de la modernidad* donde Heller y Fehér analizan al marxismo como un tipo particular de jacobinismo y *Una revisión a la Teoría de las necesidades*, donde la misma autora culmina su análisis en una defensa cerrada del Estado de Bienestar como summum del humanismo. Asimismo, Laclau, en *Emancipación y diferencia* presenta argumentos en contra de las sustancializaciones del marxismo para arribar a una conclusión política lindante con la hoy en boga ‘tercera vía’.

2 Una interesante discusión puede encontrarse en los últimos capítulos del trabajo de Terry Eagleton: *Ideología*.

3 El darwinismo social es un buen ejemplo. No obstante, las posiciones de Comte se acercan en ciertos puntos al determinismo tecnológico. La escuela sociotécnica sueca también abona a ciertas pautas del determinismo tecnológico. Las posiciones de la socialdemocracia alemana, tan disímiles en muchos puntos, parecen converger aquí (véanse los trabajos de Bernstein y Adler). La célebre “Biblia” de Ostwald también presenta un caso de determinismo tecnológico.

4 El vocablo germano “*bedingen*” puede (debería) traducirse aquí por “condiciona”. *Bedingung* (sustantivo femenino) equivale a condición. Sobre este tema, puede consultarse Borón: 303 y ss.

La traducción por “determinación” es, en gran parte, una reminiscencia del auge estructuralista provocado en América Latina por Marta Harnecker. Al igual que Borón, nos inclinamos por una traducción más literal y decimos así que “la vida material *condiciona* el proceso social...”

Sin embargo, nótese que en cuanto se entienda al vocablo determinación en un sentido no estructuralista sino hegeliano (esto es, al revés de como lo usaba Harnecker).

5 No es nuestra intención reducir al leninismo a una afirmación tal como la neutralidad de la técnica.

6 El estudio de Erich Fromm, *Marx y su concepto del Hombre*, que según nuestra óptica, yerra el tiro en muchos aspectos al interpretar los Manuscritos Económico Filosóficos marxianos, tiene, sobre este punto en particular, toda la razón. Sin embargo, que quede claro, no estamos menospreciando las obvias diferencias que implica el trabajar en cada sistema; simplemente queremos remarcar aquí que un operario de la Land Rover no está menos alienado que uno de la General Motors. Como veremos más adelante, las implicancias que tiene el determinismo tecnológico no se refieren tan sólo (como pretenden algunos marxistas analíticos, como Miller y Cohen) a la concepción marxiana de la historia, sino que se refieren a toda la teoría marxiana.

7 Este trabajo de Heller, en gran parte deudor de la obra de Lukács, pertenece todavía a la época marxista de la autora.

8 Para un estudio más profundo de esta idea, el mejor trabajo, nos parece, es el de Agnes Heller: *Teoría de las Necesidades en Marx*. En él nos basamos para nuestros planteos sobre el tema. Sin embargo, la diferenciación que hace esta autora entre necesidad y pulsión es bastante discutible (véase el primer capítulo de su *Sociología de la Vida Cotidiana*). Al respecto nosotros preferimos usar la noción freudiana de pulsión “Las pulsiones no provienen del mundo exterior sino del interior” (Freud: 114), son “decantaciones de la acción de estímulos exteriores que en el curso de la filogénesis influyeron sobre la sustancia viva, modificándola” (Freud: 116). *Ab ovo*, el hombre es “hombre en el mundo” y *ab ovo* el mundo es hombres, objetivaciones y objetos.

9 Al respecto, véanse las *Tres Notas sobre Psicoanálisis* de Althusser.

10 Las diferencias entre los conceptos ‘objeto’, ‘objetivo’, ‘objetivación’ y ‘objetualización’ están extraídas de nuestra lectura de *Historia y Conciencia de Clase* de Lukács, aunque —claro— es una lectura muy particular del autor húngaro.

11 Es fundamental tener en cuenta que no estamos considerando al trabajo como *labour* como un simple equivalente al trabajo alienado (véase el apartado anterior).

12 Marx, ciertamente, tuvo una relación bien ambigua con el concepto de “ciencia”. Al respecto, afirma Heller: “Marx, en efecto, fue el heredero más leal de la Ilustración... eliminaba al conocimiento científico, y a la ciencia en general, de la lista de las autoridades heterónomas, esclavizadoras del hombre. La ciencia no figura jamás entre los elementos integrantes de la superestructura... [Aparece] como una capacidad intrínseca asociada a la autonomía...” (Heller, a: 325). También, véase al respecto *La Revolución Teórica de Marx* de Althusser.

No obstante la evidencia en apoyo de estas visiones con respecto al pensamiento marxiano, es claro que esta postura (que sí está en Marx) es claramente contradictoria con el resto de la teoría. Si la ciencia está por fuera del proceso general de las relaciones sociales de producción, aparece entonces fuera de la historia, como parte de la condición humana. Ahora bien, si esto es fácilmente afirmable del trabajo en general, es muy difícil sostenerlo sobre la ciencia (al menos sobre la ciencia iluminista).

En este trabajo no podemos profundizar sobre este aspecto que queda entonces como una cuestión —no poco importante, por cierto— abierta. Para evitar confusiones dejamos en claro nuestra posición: no importa lo que diga expresamente Marx, para la teoría marxiana es inaceptable que la ciencia adopte ese carácter de intelecto general, por encima o por fuera de las relaciones sociales de producción.

13 La idea de 'necesidades humanas' (con el otro como fin en sí mismo) en tanto elevadas la hemos extraído de la *Teoría de las Necesidades en Marx* de Agnes Heller, quien a su vez se basaba en la *Ontología del Ser Social* de Lukács.

14 Obviamente, en el sentido marxiano. La idea de esencia en Marx no se refiere a una esencia metafísica, sino, como sostiene Dussel, a una construcción abstracta del objeto para su conocimiento (Dussel: 32).

15 Este problema, fundamental, merece un trabajo mucho más acabado que el que podemos realizar aquí.

16 Es interesante notar que algo similar sucede en el campo de la física: la fusión que se produce cuando el vacío al interior de los átomos es eliminado. Este proceso hace que la masa deje de existir, quedando sólo la energía (atómica).

17 Véanse como ejemplo de las críticas a la posición de Laclau las realizadas por Atilio Boron (Boron, b).

18 Véase la introducción de Eduardo Grüner en el libro de Zizek y Jameson: *Estudios sobre multiculturalismo*.