

# TESIS DOCTORAL

AÑO 2020



## EL METABOLISMO MAQUÍNICO: ONTOLOGÍA DEL TRABAJO EN SU SUBSUNCIÓN AL CAPITAL

**Moisés García Palacios**  
**Licenciado en Filosofía**

Universidad Nacional de Educación a Distancia. UNED

Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía Moral y Política

Director: Francisco José Martínez Martínez



Escuela  
Internacional  
de Doctorado  
**EIDUNED**

UNED

Escuela  
Internacional  
de Doctorado

EIDUNED

*In memoriam*

*José García Torres*



Escuela  
Internacional  
de Doctorado  
**EIDUNED**

Doy mis más sentidos agradecimientos a los diez mil seres que han coadyuvado en la realización y conclusión de esta investigación: a los vegetales que me nutren, al aire que respiro, al agua que bebo, al sol y la luna que me iluminan. En especial agradezco la tarea de mi director Francisco José que ha ejercido de tutor, en el sentido hortícola del término, es decir, como aquel soporte que permite el crecimiento de la planta, guiándola pero dejándola libre. Agradezco el apoyo de María José y Abril, por su comprensión cuando he tenido que quedarme tantas horas hincando los codos; a mi familia por su incondicional apoyo; a mis amigos y amigas por el largo encierro; a la sangha por enseñarme la meditación sedente; a mi jefe y compañeros por los momentos difíciles; a mi padre, maestro cerrajero. En definitiva, esta investigación está dedicada a todas y todos los que sufren por el trabajo.



INTRODUCCIÓN.....	1
<b>PRIMERA PARTE: EL METABOLISMO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I: FILOSOFÍA DE LA PRODUCCIÓN .....</b>	<b>13</b>
1. LAS TRES FUNCIONES HUMANAS: <i>THEORÍA, POÍESIS Y PRAXIS</i> .....	16
2. <i>POÍESIS</i> : ESTUDIO DE LA PRODUCCIÓN EN ABSTRACTO.....	24
2.1. GÉNESIS DEL CONCEPTO .....	24
2.2. SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE <i>PHÝSIS</i> Y <i>POÍESIS</i> .....	27
2.3. <i>POÍESIS</i> Y <i>TÉCHNĒ</i> .....	38
2.4. HILEMORFISMO Y CAUSALIDAD.....	41
3. MOMENTOS DE LA PRODUCCIÓN: DINÁMICA Y ESTÁTICA.....	47
3.1. LA <i>METABOLÉ</i> O PROCESO PRODUCTIVO .....	48
3.2. TELEOLOGÍA.....	53
3.3. EL ENTE PRODUCIDO .....	55
4. <i>POÍESIS</i> Y <i>PRAXIS</i> EN LA MODERNIDAD .....	57
4.1. LA <i>POÍESIS</i> MODERNA .....	58
4.2. LA <i>PRAXIS</i> MODERNA.....	64
4.3. LA TESIS REVOLUCIONARIA.....	67
4.4. LA PRODUCCIÓN EN MARX .....	75
<b>CAPÍTULO II: ASPECTOS HISTÓRICOS Y GENERALES DEL TRABAJO.....</b>	<b>89</b>
1. LA NOCIÓN PREMODERNA.....	90
2. LA INVENCION DEL TRABAJO .....	93
3. SUJETO Y TRABAJO.....	99
3.1. ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS.....	100
3.2. LA PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD .....	102
<b>CAPÍTULO III: ONTOLOGÍA DEL TRABAJO.....</b>	<b>109</b>
1. TRABAJO Y FILOSOFÍA.....	109
2. LA DEFINICIÓN ONTOLÓGICA DEL TRABAJO .....	115
3. LA ONTOLOGÍA EN MARX.....	125
3.1. ONTOLOGÍA GENERAL .....	125

3.2. ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL.....	132
3.2.1. Sociabilidad .....	132
3.2.2. Historicidad .....	136
3.2.3. Praxis .....	139
4. DETERMINACIONES ESENCIALES EN LA NOCIÓN ONTOLÓGICA DE TRABAJO.....	139
4.1. EL METABOLISMO O PROCESO DE MEDIACIÓN ENTRE SER HUMANO Y NATURALEZA .....	148
4.1.1. La noción <i>Stoffwechsel</i> en la obra de Marx.....	148
4.1.2. Génesis y formación de la noción <i>Stoffwechsel</i> en relación con el metabolismo.....	155
4.1.3. Sentido filosófico y ontológico del metabolismo.....	158
4.1.4. Las dos etapas del metabolismo: pre-poiético y poiético.....	163
4.1.5. Análisis ontológico del metabolismo: proceso de trabajo y mediación.....	165
4.2. EL TRABAJO VIVO: EL NÚCLEO ONTOLÓGICO .....	172
4.2.1. Trabajo subjetivo y trabajo objetivado .....	182
4.2.2. Trabajo concreto y trabajo abstracto .....	187
4.2.3. Trabajo vivo y fuerza de trabajo .....	190
4.2.4. Trabajo vivo y trabajo productivo .....	195
4.3. LA OBJETIVACIÓN Y EL PRODUCTO .....	203
4.4. TELEOLOGÍA .....	210
4.5. CAUSALIDAD .....	213
4.6. TEMPORALIDAD.....	218
4.7. EL MEDIO DE TRABAJO: LA HERRAMIENTA.....	222
<b>SEGUNDA PARTE: LA MÁQUINA.....</b>	<b>229</b>
<b>CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES GENERALES DE LA PRODUCCIÓN Y EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO</b> .....	<b>231</b>
1. FORDISMO .....	233
2. POSFORDISMO.....	238
2.1. POSFORDISMO Y TOYOTISMO .....	238
2.2. PARADIGMA INFORMACIONAL.....	242
2.3. LA HEGEMONÍA FINANCIERA.....	247
<b>CAPÍTULO V: FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA .....</b>	<b>251</b>
1. CONCEPCIONES DE LA TECNOLOGÍA .....	251
2. LA REFLEXIÓN SOBRE LA TECNOLOGÍA .....	255
2.1. ORTEGA Y GASSET: LA TÉCNICA EN LA ÉPOCA FORDISTA .....	256



2.2. HEIDEGGER: LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA .....	264
2.2.1. La dimensión ontológica de la técnica: la inversión de la Poiesis .....	264
2.2.2. La dimensión óptica de la técnica: herramientas y máquinas .....	272
<b>CAPÍTULO VI: DEL INSTRUMENTO A LA MÁQUINA: SUBSUNCIÓN Y DEVENIR .....</b>	<b>281</b>
1. TECNOLOGÍA EN GENERAL, TECNOLOGÍA COMO INSTRUMENTO Y TECNOLOGÍA COMO CAPITAL .....	281
2. PLUSVALOR RELATIVO Y CAPITAL CONSTANTE .....	291
3. SUBSUNCIÓN FORMAL Y SUBSUNCIÓN REAL DEL TRABAJO EN EL CAPITAL .....	305
3.1. SUBSUNCIÓN FORMAL .....	309
3.2. SUBSUNCIÓN REAL .....	313
4. PROCESO DIACRÓNICO DE LA SUBSUNCIÓN REAL DEL TRABAJO EN EL CAPITAL .....	315
4.1. COOPERACIÓN .....	316
4.2. DIVISIÓN DEL TRABAJO Y MANUFACTURA .....	318
4.3. MAQUINARIA Y GRAN INDUSTRIA .....	323
4.3.1. Definición de máquina .....	324
4.3.2. De la manufactura al sistema de máquinas .....	329
4.3.3. Apropiación de la ciencia y <i>general intellect</i> .....	335
4.4. LA ORGANIZACIÓN CIENTÍFICA DEL TRABAJO .....	338
4.5. EL ROBOT FLEXIBLE EN LA ERA DE LA AUTOMATIZACIÓN PROGRAMABLE .....	345
4.6. EL CONOCIMIENTO SUBSUMIDO .....	350
4.6.1. Acumulación y producción de conocimiento .....	351
4.6.2. Problemas .....	355
4.6.3. Consumo y publicidad .....	358
5. EL DEVENIR DEL INSTRUMENTO A LA MÁQUINA .....	360
5.1. EL PRINCIPIO DE ERGONOMÍA .....	365
5.2. EL PRINCIPIO DE EVOLUCIÓN .....	367
5.3. EL PRINCIPIO DE ESCISIÓN .....	370
<b>TERCERA PARTE: EL METABOLISMO MAQUÍNICO .....</b>	<b>377</b>
<b>CAPÍTULO VII: DETERMINACIONES ESENCIALES DEL TRABAJO SUBSUMIDO EN EL CAPITAL .....</b>	<b>379</b>
1. LA MERCANCÍA .....	379
2. EL TRABAJO ABSTRACTO .....	382
3. EL TIEMPO ABSTRACTO .....	388
4. LA TELEOLOGÍA SUBSUMIDA O LA ASTUCIA DEL CAPITAL .....	401

<b>CAPÍTULO VIII: EL METABOLISMO MAQUÍNICO .....</b>	<b>423</b>
<b>1. EL DEVENIR DE LA NOCIÓN ONTOLÓGICA DE TRABAJO .....</b>	<b>423</b>
<b>2. LAS MÁQUINAS SOCIALES .....</b>	<b>428</b>
<b>3. EL METABOLISMO MAQUÍNICO O MÁQUINA METABÓLICA .....</b>	<b>433</b>
<b>3.1. NI ORGÁNICO NI MECÁNICO: RIZOMÁTICO .....</b>	<b>434</b>
<b>3.2. INTERCAMBIO INORGÁNICO, ORGÁNICO Y SEMIÓTICO .....</b>	<b>441</b>
<b>3.3. EL METABOLISMO MAQUÍNICO INTEGRADO EN EL CAPITAL .....</b>	<b>447</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>459</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>465</b>

## Índice de tablas

Tabla 1. La división de las actividades humanas .....	23
Tabla 2. Gran industria y capitalismo cognitivo .....	232
Tabla 3. Diferencias entre modelos productivos .....	239
Tabla 4. Momentos dialécticos de la tecnología .....	283
Tabla 5. Proceso de subsunción y totalidad .....	284
Tabla 6. Círculo pragmático.....	288
Tabla 7. Relación de técnicas de poderes.....	458



Escuela  
Internacional  
de Doctorado  
**EIDUNED**

## INTRODUCCIÓN

Si observamos la forma fenoménica del trabajo en el transcurso de la modernidad no es difícil apreciar un devenir desde el trabajo agrícola y artesanal al trabajo industrial que emergió en los siglos XIX y XX, y de estas formas a la predominancia del trabajo inmaterial y de servicios que ha surgido en la actualidad. Estos cambios son aún más notorios si atendemos a los instrumentos con los que se ejerce la actividad laboral: desde la azada y el arado, al martillo y el yunque, del telar mecánico a la cadena de montaje, del robot a la computadora personal, que hoy es la herramienta universal con la que operan una multitud de oficios dispares. Pues bien, si estas transformaciones resultan obvias para una mirada atenta, no sucede lo mismo con lo que le ha sucedido a la esencia del trabajo: el fundamento interno que lo constituía ha sido radicalmente transformado. De esta suerte, en esta investigación nos proponemos mostrar qué le sucede al trabajo —a la noción o categoría de trabajo— cuando es subsumida o integrada en el modo de producción capitalista, con otras palabras, nuestro objetivo primordial es revelar qué le ocurre al trabajo cuando se convierte en una determinación o elemento constitutivo del capital, y cómo se produce tal transformación.

En la literatura sobre la cuestión del trabajo abundan las investigaciones sociológicas como las de Benjamin Coriat o André Gorz, pero de carácter filosófico es difícil encontrar indagaciones que se centren y analicen de forma abstracta y general la categoría de trabajo. Podemos citar la obra de Bruno Gullì *Labor of fire: the ontology of labor between Economy and Culture* del año 2005, en la que sí se adentra en las peculiaridades del trabajo vivo y su institucionalización y subsunción en el modo de producción capitalista. Pero a parte de esta obra hemos de remontarnos al estudio realizado por György Lukács *Ontología del ser social*, en concreto el apartado dedicado al trabajo del año 1971, o al artículo de juventud de Herbert Marcuse de 1933 «Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo». Asimismo, se podría señalar la obra de Carol Gould *Ontología social de Marx: individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social* de 1978 y la obra de Michel Henry *Marx* (1976) donde también hay una aproximación ontológica al trabajo, sin olvidar a Karel Kosik y su *Dialéctica de lo concreto* de 1963. Como podemos observar hay un gran vacío en la investigación ontológica sobre el trabajo en las últimas décadas, hay apuntes y

aproximaciones en las aportaciones de Antonio Negri y el movimiento postoperaísta en la figura de Lazzarato, Berardi o Virno, pero no tienen un carácter sistemático, aunque quizá haya un nuevo interés en la temática, como lo muestra la tesis doctoral de Ariane Aviñó *El retorno a la deseconomización marxiana del trabajo en la ontología crítica contemporánea* de 2015. No en vano, nuestra investigación es innovadora respecto de los anteriores estudios en virtud de las siguientes características: A) Mostramos y desvelamos la esencia misma del trabajo a través de su estructura interna, tanto la que se encuentra en el silogismo hegeliano-marxiano (trabajo-herramienta-objeto de trabajo), como la que expresa las determinaciones esenciales que lo constituyen. B) Como veremos, encontrar la esencia ontológica del trabajo es sólo un momento metódico que nos permita acceder a la mutación interna de la categoría, en efecto, una vez presentada la herramienta como término medio y determinación esencial —como momento simple de la actividad laboral— queremos mostrar cómo se escinde del trabajo vivo y se convierte en su antagonista: en trabajo muerto que adquiere el rostro del capital, esto es, en máquina o capital constante. C) Por último, tratamos de pensar esta mutación ontológica desde categorías diferentes a las hegeliano-marxianas, a saber, la noción *metabolismo maquínico* que presentamos en esta investigación hace referencia tanto a la mutación ontológica del trabajo merced a la máquina, como a la necesidad de pensar el trabajo desde otros presupuestos ontológicos.

Asimismo, creemos necesario presentar la *ontología del trabajo* como una actividad crítica que trate de señalar los fundamentos ocultos que estructuran y vertebran al trabajo y al capital. La ontología del trabajo tiene sentido en una época histórica concreta: en la dominada por el modo de producción capitalista. Esto se debe a que en este modo de producción el excedente es extraído de manera subrepticia a través del salario impagado, lo cual crea el *plusvalor* (categoría central y descubrimiento teórico de mayor índole de Karl Marx). En este peculiar modo de producción el excedente se sustrae fuera de la vista o la conciencia de las productoras y productores, y el trabajo aparece como actividad libre y autónoma, como la única propiedad y mercancía de quien la vende para obtener dinero, con otras palabras, el trabajo aparece como la única mediación social para obtener los medios de subsistencia necesarios para el mantenimiento de la vida. La ontología del trabajo, según la entendemos nosotros, tiene como tarea mostrar este robo, así como las mutaciones que se han dado en el propio ser de la actividad

laboral para que tal robo se realice a plena luz del día. Por lo tanto, discrepamos de Robert Kurz y Moishe Postone cuando identifican la ontología del trabajo con el pensamiento del viejo movimiento obrero, sin duda tienen razón en su crítica al trabajo como categoría transhistórica, naturalizada por el pensamiento burgués y las corrientes ortodoxas del marxismo. Como expondremos, el trabajo como actividad autónoma y mercantilizada tiene su origen en la modernidad, y lo que es un error es hipostasiar esta categoría histórica en una categoría ontológica. Pero no creemos oportuno que el adjetivo ontológico haga referencia a esa hipostatización de la categoría, más bien, nosotros reivindicamos la ontología del trabajo como método de investigación que trata de llegar al ser del trabajo, y cuyo objetivo sea mostrar las transformaciones estructurales que ha tenido en un modo de producción concreto. De ahí que no estimemos oportuno identificar —como hacen Postone y Kurz— la ontología con lo transhistórico, pues, en nuestro caso, entendemos que el ser y los entes se encuentran en un continuo devenir y en una constante transformación; por esta razón, una de las motivaciones de este estudio será mostrar el devenir de la misma categoría de trabajo.

El método filosófico empleado para obtener nuestros objetivos es el que aparece en la «*Einlichtung*» de los *Grundrisse* de Karl Marx. Lo que caracteriza a este método es que se inicia o comienza desde abstracciones, desde categorías simples extraídas o abstraídas de la realidad. La forma metódica de proceder es opuesta al método empirista de conocimiento, que parte de datos o fenómenos concretos para después crear una abstracción. Por el contrario, nuestro método considera que para poder explicar el conjunto de «representaciones caóticas y confusas» (en este caso la miríada de diferentes formas de trabajo que podemos hallar) es necesario encontrar un anclaje teórico, general y abstracto a partir del cual podamos construir lo concreto mediante un proceso de síntesis de las diferentes determinaciones que lo constituyen. Cabe señalar que este método no opera sólo en el ámbito de lo pensado, sino que intenta llegar a lo real y concreto a través del pensamiento, aunque en el caso de nuestra investigación, al ser de carácter filosófica, quedará dentro del marco de lo abstracto y conceptual. Así pues, no partimos de la miríada caótica de formas diferentes de trabajo que podemos encontrar en la realidad para después proponer una categoría de trabajo que haga abstracción de lo común de esas múltiples formas (lo que Althusser llamaba la *transparencia* de la visión religiosa, según la cual se obtiene el conocimiento al extraer lo esencial desde lo

inesencial mediante técnicas de separación y limpieza). En el método aquí utilizado, por el contrario, se parte de una primera categoría simple y abstracta, indeterminada (como el ser en la lógica hegeliana) que aún no ha sido subsumida en ningún modo de producción concreto. Esta categoría es el *trabajo como trabajo* [*Arbeit als Arbeit*, como diría Marx], esta categoría simple la hemos llamado *metabolismo*, que es como definió Marx al *proceso de trabajo* en el Capítulo V del Libro I de *El capital*. Este *metabolismo* es la mediación que ejerce el trabajo entre ser humano y naturaleza, su condición natural eterna, independiente de toda formación social. Ahí encontramos una formulación lo más general y abstracta de lo que pueda ser el trabajo. Ese es el punto de partida metodológico en el que puede anclarse una definición esencial del trabajo en cuanto que enuncia el contenido y el fundamento de los fenómenos o apariencias superficiales. Ahora bien, esta categoría simple y abstracta puede ser descompuesta analíticamente para obtener sus determinaciones esenciales o sus principios constitutivos, a saber, la mediación (tanto de la propia actividad como de la herramienta), el trabajo vivo, el objeto de trabajo, la teleología, la causalidad, el producto y la temporalidad.

Una vez expuesta la forma (*morphé*) constituyente del trabajo daremos un paso más en la investigación, situando esa noción abstracta e indeterminada del trabajo en el interior del modo de producción capitalista. Estudiaremos, entonces, el proceso de subsunción del trabajo en el capital, que es el proceso en virtud del cual el trabajo se convierte en una determinación o elemento constitutivo del capital, es decir, el trabajo aparece entonces como capital [*Arbeit als Kapital*]. Esta noción es más concreta que el simple metabolismo (aunque aún es abstracta respecto de cada forma particular de trabajo) y se transfigura en una determinación del capital (junto con el dinero, los medios de producción y las mercancías) mediante un proceso de subsunción, que literalmente significa considerar algo como parte de un conjunto más amplio o como caso particular sometido a un principio o norma general. En efecto, el trabajo vivo, en cuanto pura actividad vital consciente, se convierte en contenido y sustancia del capital, pues con el desarrollo del modo de producción capitalista se hace indistinguible el proceso de trabajo del proceso de valorización, más aún, en la subsunción real el proceso de trabajo es transformado sustancialmente en virtud de los intereses y el ansia acumulativa del capital (a través de la obtención de la plusvalía relativa).



Mediante este proceso de subsunción intentaremos mostrar cómo la noción ontológica de trabajo (el metabolismo) ha mutado merced al desarrollo de una de sus determinaciones esenciales: la herramienta. Aquí planteamos una de nuestras hipótesis generales: el devenir ontológico del trabajo —la mutación de su estructura interna, de su esencia íntima— se debe al devenir del instrumento en máquina. La herramienta es una determinación esencial de todo trabajo, es un elemento constitutivo que media entre la subjetividad laborante y el mundo objetivo, ahora bien, intentaremos mostrar cómo el desarrollo histórico de las herramientas hasta convertirse en máquinas ha escindido al trabajo. Como fuerza antagónica al trabajo la máquina ha desplazado a la subjetividad humana del término activo del silogismo (trabajo-herramienta-objeto de trabajo) para situarse ella en el lado subjetivo y activo, pero lo que habremos de mostrar es que la máquina es el rostro del capital, que el devenir del instrumento en máquina se debe al desarrollo productivo —organizativo y tecnológico— que el capital lleva a cabo merced a la búsqueda del plusvalor relativo. Este desplazamiento del medio de trabajo (ahora convertido en máquina) hacia el lado activo nos ha de permitir concluir que la noción ontológica de trabajo ha sido dislocada, transmutada en el proceso de subsunción que el capital hace sobre el trabajo, de suerte que se pueda afirmar, en consecuencia, que en el modo de producción capitalista el metabolismo entre ser humano y naturaleza es un *metabolismo maquínico*, es decir, que el sujeto activo del proceso ya no es el ser humano sino el capital en una de sus determinaciones: la máquina. En resumen, la noción ontológica de trabajo (condición natural eterna de la relación entre ser humano y naturaleza) muta en virtud del desarrollo exacerbado del medio de trabajo, de suerte que la máquina (en cuanto que rostro del capital) se convierte en sujeto del proceso productivo.

Para llevar a cabo esta investigación —nuestro marco teórico— nos hemos ayudado del pensamiento, el método y las categorías de Marx y algunos de sus seguidores (Marcuse, Althusser, Lukács, Negri, Fischbach, etc.), pero también de Aristóteles, Spinoza o Deleuze, y otros menos conocidos como Bruno Gullì o Jason Read. En nuestro caso no nos adscribimos a ninguna ortodoxia, más bien usamos las diferentes categorías de cada filósofo como si de instrumentos se tratasen: instrumentos de mediación para el conocimiento teórico. En efecto, nuestra caja de herramientas la componen diferentes categorías —pertenecientes a diferentes autores— que hemos ido utilizando para analizar tanto la noción de trabajo como el proceso de

subsunción. Para diseccionar la noción de trabajo y mostrar su mecanismo interno hemos usado el juego de destornilladores de precisión prestados con toda generosidad por K. Marx, quien no dudó en dejarnos también los formones para mostrar el devenir del instrumento a la máquina. Asimismo, Deleuze y Guattari nos ofrecieron los clavos y la cola de contacto para componer la noción de *metabolismo maquínico*. No queremos ser desagradecidos con Aristóteles, Heidegger, Ortega, Spinoza y otros por su magnanimidad a la hora de ofrecernos sus herramientas conceptuales para lo que estimáramos oportuno.

La estructura interna de esta investigación está en estrecha relación con el método utilizado. Queda, por lo tanto, estructurada en tres partes. En la *Primera parte: el metabolismo* nos fijamos como objetivo presentar la noción ontológica del trabajo y sus determinaciones esenciales. En el *Capítulo I* introducimos una *filosofía de la producción* para comenzar desde lo más general (la producción) hasta llegar a algo más concreto (el trabajo). Aquí traemos a colación a Aristóteles y su división tripartita entre *theoría, praxis y poíesis*. Esta última noción será desarrollada en relación con las nociones de *physis* y *techné* y cómo se articulan en torno a los conceptos de hilemorfismo y causalidad. Asimismo, se presenta la diferencia esencial entre la dinámica y la estática productiva, esto es, entre el proceso productivo o *metabolé* y el resultado de dicho proceso (el ente producido), así como su articulación en torno a la teleología. Por último, concluiremos el capítulo exponiendo cuál es el sentido de la praxis y la poíesis en la modernidad y desarrollando el método utilizado en la investigación. En el *Capítulo II* abandonamos momentáneamente las consideraciones de carácter más abstractas y filosóficas para exponer los *aspectos históricos y generales del trabajo*, desde las concepciones premodernas a la invención de la noción de trabajo en la modernidad y su estrecha relación con la categoría de sujeto. Concluiremos la *Primera parte* con el *Capítulo III: ontología del trabajo* donde trataremos de exponer la noción general y abstracta de trabajo y sus determinaciones esenciales. Empezaremos presentando la tarea de la filosofía respecto del trabajo y el estado en cuestión de nuestra investigación, después se hará una breve exposición de la ontología en Marx como tarea propedéutica para afrontar el núcleo teórico de esta investigación, a saber, la analítica ontológica del trabajo. El análisis de las determinaciones esenciales lo iniciaremos con el *metabolismo* o proceso de mediación entre ser humano y naturaleza, para ello expondremos la noción de *Stoffwechsel* en la obra de Marx y qué sentido filosófico y ontológico tiene dicha

noción para comprender el proceso de trabajo. La segunda determinación que estudiaremos será la de *trabajo vivo*, como forma indeterminada de trabajo que expresa la conciencia, la actividad y la subjetividad de todo trabajo. Será necesario distinguir entre trabajo subjetivo y trabajo objetivado; trabajo concreto y abstracto, trabajo vivo y fuerza de trabajo; y trabajo vivo y trabajo productivo. Estas distinciones conceptuales son pertinentes establecerlas para evitar equívocos tanto en el estudio como en la crítica. La tercera determinación que abordaremos será la del *producto u objetivación del trabajo*, es el momento estático del trabajo, la conclusión y verdad del proceso de trabajo. Después analizaremos la *teleología* como aquel fin que proyecta la conciencia y que define todo trabajo humano. Asimismo, la *causalidad* dará cuenta de los procesos y cadenas causales que establece el ser humano para llevar a cabo el fin propuesto en su conciencia. La *temporalidad* como determinación remite a los dos aspectos de toda producción (la estática y la dinámica), por tanto hay una temporalidad subjetiva y objetiva en la actividad productiva como proceso de cambio. Concluimos el capítulo y la primera parte estudiando el *medio de trabajo o herramienta*, que opera como mediación entre la subjetividad trabajadora y la naturaleza. En la herramienta se establece una inversión de los medios y los fines, por la cual el medio (la herramienta, de carácter universal) se convierte en superior a los fines particulares.

Una vez expuesta la noción ontológica de trabajo y sus elementos constitutivos nos adentramos en la *Segunda parte: la máquina*, donde mostraremos el desarrollo y el devenir del instrumento a la máquina en virtud del desarrollo del modo de producción capitalista. En el *Capítulo IV: Consideraciones generales de la producción y el capitalismo* presentamos una introducción general a la forma contemporánea de producción que nos aporte el contexto donde situar la importancia del desarrollo tecnológico. El *Capítulo V* es una breve introducción a la *filosofía de la tecnología* en la que se abordan las concepciones y reflexiones más generales, no en vano, nos acercaremos a la obra de Ortega y Heidegger en relación con la cuestión técnica para continuar delimitando nuestro marco de estudio. Por último, en el *Capítulo VI: Del instrumento a la máquina: subsunción y devenir* expondremos la filosofía de la tecnología de Marx articulada en torno a la noción de plusvalor relativo. Asimismo, intentaremos mostrar la relación que existe entre el desarrollo tecnológico y el proceso de subsunción del trabajo en el capital, desde la subsunción formal (en la que el trabajo se pliega a los dictámenes de la

obtención del plusvalor) a la subsunción real (en la que el trabajo es modificado formal y materialmente para convertirse en una determinación plenamente operativa del capital). Como veremos éste es un proceso diacrónico que se inicia con la captura de la cooperación de los trabajadores y trabajadoras y concluye con la captura de todo saber obrero. En este proceso de subsunción se establece el devenir del instrumento a la máquina en virtud de tres principios que nosotros enunciarnos como principio de ergonomía, de evolución y escisión.

Por último, concluiremos la investigación con la *Tercera parte: el metabolismo maquínico* donde trataremos de justificar el concepto que vertebramos nuestra hipótesis general: el metabolismo maquínico. Para ello enunciaremos en el *Capítulo VII* cuatro *determinaciones esenciales del trabajo subsumido en el capital*, esto es, cómo las determinaciones propias del trabajo se convierten en determinaciones del capital. Así, el producto, en cuanto resultado del proceso productivo, se convierte en *mercancía* cuando se sitúa en el mercado. Este producto convertido en mercancía es el ente paradigmático del modo de producción capitalista, es su dimensión óptica. El *trabajo abstracto* es la premisa oculta de la mercancía, es la sustancia del valor, la que dota de valor de cambio a las mercancías, por ende, el trabajo abstracto dota de ser al capital, es su dimensión ontológica. La dimensión temporal se manifiesta como *tiempo abstracto*, un tiempo homogeneizado y espacializado estrechamente ligado a la máquina paradigmática del capital: el reloj. Por último, presentamos la *astucia del capital*, que es el modo como el capital subsume la teleología propia de los productores y la pone a su servicio, de tal suerte que la posición de fines originaria del trabajo se convierte en medio del fin de fines: la valorización del valor. Por último, en el *Capítulo VIII* presentamos la noción de *metabolismo maquínico* como consecuencia del devenir mismo de la noción ontológica de trabajo, esto es, como consecuencia del desplazamiento y el dislocamiento de la subjetividad humana en detrimento de la máquina en el silogismo del trabajo (lo subjetivo, lo objetivo y la mediación activa del instrumento). Esta mutación supone que el saber, el conocimiento, la vida y la cooperación se convierten en medios del proceso de valorización, y por lo tanto en objetivaciones al servicio del capital que, convertido en sujeto activo del silogismo, se instaura como fin absoluto. Finalmente nos ocuparemos del metabolismo maquínico desde las categorías que nos proponen Deleuze y Guattari, esto es, el metabolismo maquínico se puede interpretar como una máquina metabólica de composición y descomposición de carácter

rizomática, que no queda reducida ni a lo orgánico ni a lo mecánico. Asimismo, cabe entenderla como proceso de intercambio y flujo de naturaleza inorgánica, orgánica y semiótica que ha sido integrada en la lógica del capital.

Antes de concluir esta introducción queremos apuntar dos cuestiones. En primer lugar, queremos advertir que la bibliografía ha sido dividida en virtud de las tres partes que contiene la investigación, de suerte que la obras aparecen por orden de exposición. Si un lector interesado en la segunda parte busca una obra en la bibliografía correspondiente en esa parte y no la encuentra le rogamos que la busque en la anterior, pues ya habrá sido citada. Hemos aplicado esta forma bibliográfica por entender que cada parte puede ser considerada temáticamente diferente. En segundo lugar, dado que esta investigación es un desarrollo del Trabajo de Fin de Máster que realizamos (*La categoría trabajo-sujeto: génesis, maduración, devenir*) hemos usado fragmentos de éste que eran pertinentes en la exposición de este estudio, en concreto el «*Capítulo II: Aspectos históricos y generales del trabajo*»; el apartado «3. La ontología en Marx» del *Capítulo III*; así como los apartados «1. Fordismo», y los subapartados «2.1. Posfordismo» y «2.3 La hegemonía financiera» del *Capítulo IV*, además del subapartado «4.6. El conocimiento subsumido» del *Capítulo VI*.



## **PRIMERA PARTE: EL METABOLISMO**





## CAPÍTULO I: FILOSOFÍA DE LA PRODUCCIÓN

Los seres humanos nacen situados en un mundo en el que comparten lugares comunes con otras entidades semejantes o de diferente naturaleza; de este modo, lo orgánico y lo inorgánico, lo humano y lo no humano conforman una intrincada red de relaciones que determina y es determinada a su vez por todo el conjunto de seres que componen el cosmos. Sin la *producción* de oxígeno de las plantas y las algas no hubiera sido posible una biosfera apta para la vida animal, sin la energía lumínica que *produce* el Sol las plantas no podrían transformar la materia inorgánica en materia orgánica a través de la fotosíntesis. Grandes y minúsculos *procesos de producción* generan y posibilitan el lugar para el desarrollo de la vida, desde lo mineral a lo vegetal y animal, desde lo animal a la conciencia que puede dar cuenta de todo el proceso. Desde las más de dos mil especies de bacterias que pueden vivir en los intestinos humanos a los grandes cuerpos celestes que se ubican en el universo podemos encontrar una miríada de interrelaciones e interdependencias. La vida que surge en la biosfera es determinada por la energía del Sol. Más aún, la propia actividad energética del Sol genera una *heliosfera* a través del viento solar, una burbuja magnética que se extiende más allá de los confines de Plutón y que protege a todo el sistema de rayos cósmicos que imposibilitarían la propia vida. Esta heliosfera, como si tuviera una membrana, posee un límite llamado heliopausa que separa la heliosfera del medio interestelar, y una heliofunda, que es precisamente esa parte entre la frontera exterior y la interior. Así pues, podemos observar las múltiples e insondables relaciones que se establecen entre todos los componentes de nuestros respectivos ecosistemas, desde el ámbito urbano o rural en el que viven los seres humanos con otras entidades, a la biosfera, donde compartimos existencia con ecosistemas diferentes. Asimismo hay relaciones íntimas entre nuestro planeta y la heliosfera, que es *producida* por los gigantes astronómicos. Al igual que la abeja produce un panal, la planta produce oxígeno o el Sol una heliosfera, el ser humano produce según su propia naturaleza, aquí trataremos de investigar cómo es ese proceso y en qué se diferencia.

Trabajar es un tipo de actividad que suele entenderse dentro del ámbito más general de la producción, se *trabaja para producir algo*, ya sea un objeto material, un servicio, un afecto o un producto semiótico —como una fórmula química para un fármaco o un programa informático—. En el inicio de este estudio se va a investigar qué es la *producción* a través de la descripción de los componentes que la conforman, de esta suerte, se comienza con la definición más general y abstracta, pero sin ocuparnos de las concreciones históricas y sociales que determinan un modo de producción concreto. Se inicia con una «Filosofía de la producción» con el objetivo de establecer las líneas fundamentales que vertebrarán la ontología del trabajo, esto es, conocer la *esencia* de la producción es condición necesaria para introducirnos en la reflexión ontológica sobre el trabajo. Hay que avisar, no obstante, que este primer punto se centrará en el pensamiento de Aristóteles por dos motivos fundamentales:

a) En primer lugar, hay en Aristóteles una formulación y una constitución de las nociones esenciales de la filosofía de la producción que permanecerán en la reflexión sobre el quehacer productivo durante siglos. Se puede encontrar un minucioso análisis de la producción —ya sea como trabajo o como arte, tanto manual como intelectual, material o semiótico— en obras específicas como la *Poética* o en obras más generales como la *Metafísica*, la *Física* o la *Ética a Nicómaco*. Por su relevancia lo incluimos al inicio de esta investigación, sin menoscabo de las aportaciones de Platón, Heródoto, Hesiodo o Heráclito.

b) En segundo lugar, el interés por las contribuciones aristotélicas a la filosofía de la producción queda incrementado con el análisis que se hace de la producción en cuanto que *metabolé*. Parece pertinente rastrear este concepto y mostrar su ligazón a una reflexión filosófica sobre la producción en virtud del significado ontológico que el propio Aristóteles le atribuye. Como se verá, y en contra de algunas opiniones, la producción en general —el trabajo en particular— no es un simple movimiento *kinético* en cuanto que opuesto a la *praxis* y como mera modificación cuantitativa y cualitativa de sustancias; por el contrario, producir —la *poíesis*— consistirá en una forma particular de *praxis*, además de ser un devenir y una generación de nuevas sustancias y nuevos ámbitos de carácter cultural que expresarán la misma *vida humana*.

Dicho esto, este primer punto se ocupará de situar la producción dentro del ámbito de la actividad humana, diferenciando entre *theoría*, *praxis* y *poíesis*. Asimismo, también situará la *actividad productiva* dentro de la *facultad práctica*, que es aquella que se ocupa del conocimiento de los medios para la obtención del fin propuesto mediante una deliberación racional. Dentro de la facultad práctica será interesante señalar las diferencias esenciales entre la *praxis* y la *poíesis*, mientras la *praxis* es considerada como una actividad cuyo fin es inmanente a la propia actividad, la *poíesis* será entendida como una actividad trascendente y transitiva que se inicia en un *agente* y concluye en un *producto*.

Otra cuestión que nos ocupará será el análisis en abstracto de la producción, lo que supondrá exponer los componentes, elementos y relaciones que definen cualquier producción posible en cualquier momento histórico. Para esto analizaremos la génesis del concepto de *producción (poíesis)* desde su aparición en el pensamiento griego, donde se hace visible en primer lugar haciendo referencia a un hacer material para, posteriormente, significar propiamente la creación ontológica de un producto, siempre como un hacer determinado por normas. También es relevante realizar un breve estudio sobre las diferencias y semejanzas entre lo que surge y se genera por *naturaleza* y lo que surge y se genera por la *producción*. Tanto una como otra comparten tres momentos: el *agente*, la *materia* y el *término*. Sus diferencias estribarán en torno al uso que se haga de la noción de *téchnē*—necesaria para la producción del ente artificial—, como veremos, esta noción requiere de la introducción de elementos prácticos como son la razón y la conciencia para producir. La *téchnē*, por lo tanto, es la virtud, que, unida a la producción, aporta un compendio de habilidades y leyes racionales que emergen desde la libertad y la indeterminación humana para la creación del producto, que finalmente se convierte en la verdad ontológica de la producción. El análisis de los diferentes sentidos de materia y forma, así como de los diferentes tipos de causalidad nos permitirá exponer los factores que han de estar presentes en la aparición del producto.

El siguiente punto desarrollará lo que hemos llamado «Momentos de la producción», aquí detallaremos el concepto de *metabolé* como el momento *dinámico* de la producción, esto es, el proceso productivo en cuanto que cambio y devenir de las sustancias transformadas, es la composición y descomposición, las relaciones de intercambio y flujo. Por otra parte, se

encuentra la *estática*, que es el producto terminado, la quietud y fin de la producción tanto en su aspecto intencional como en su aspecto fenomenológico: cuando aparece el producto la producción termina. Estos dos momentos quedarán unidos y relacionados a través del momento *teleológico*, que a modo de estructura correlaciona la dinámica y la estática, la conciencia y el ser.

Por último, concluiremos el primer capítulo estableciendo el sentido de la *poíesis* y la *praxis* en la modernidad. Cómo la *poíesis* ha quedado fagocitada por la *praxis* en una deformación conceptual propia de las filosofías de la *praxis*. No en vano, hay que apuntar a la *tesis revolucionaria* de Marx, que supone la supresión de la distinción aristotélica entre *praxis* y *poíesis* en virtud de las relaciones dialécticas que se dan entre la acción y la producción, de suerte que no cabe entender la producción sin las condiciones sociopolíticas en las que se articula. Por último, nos acercaremos a la ontología de la producción en Marx y su método de investigación, que es el que nosotros utilizaremos.

## 1. LAS TRES FUNCIONES HUMANAS: *THEORÍA, POÍESIS Y PRAXIS*

El mundo que nos rodea y del que formamos parte puede ser conocido teóricamente, pero también lo habitamos y lo compartimos de manera práctica junto con otros seres, o lo producimos elaborando nuevas entidades con las que creamos el ámbito cultural o natural tanto si producimos como si nos reproducimos. Vamos a retroceder a la Antigüedad, más concretamente al pensamiento de Aristóteles, pues nos interesa comenzar exponiendo cuál es la visión clásica del quehacer humano que planteó y confeccionó las estructuras de comprensión que hasta día de hoy en muchos casos se han mantenido sólo ligeramente modificadas. La actividad humana se puede analizar desde tres perspectivas diferentes que se correlacionan y se complementan. Podemos, así, considerar que hay una *esfera teórica*, que es generada a través de la actividad de la ciencia y la investigación; otra *esfera práctica* de carácter *ético-político* surgida de las relaciones que se establecen entre los seres que comparten el mundo; y, por último, una *esfera práctica productiva* que hace referencia tanto a quienes producen como a los objetos producidos. Esta división tripartita ha perdurado siglos y aunque ahora, y como más

tarde veremos, parece estar en crisis<sup>1</sup>, creemos que es plenamente válida para exponer nuestra introducción a la filosofía de la producción, pues nos muestra los ámbitos de investigación y las diferentes regiones donde se ubicarán los entes objeto de estudio.

Aristóteles establece una división tripartita del conocimiento discursivo [*διάνοια*]<sup>2</sup> que aparece en varios lugares de su obra<sup>3</sup> con la disposición siguiente: «Todo pensar discursivo es práctico o productivo o teórico» (2000: VI, 1025b-24). Pues bien, por conocimiento teórico [*θεορία*]<sup>4</sup> se entiende aquel tipo de actividad que se ocupa de aquello que es necesario y no puede ser de otra manera, tanto la «física», como las «matemáticas» y la «teología o filosofía primera» forman parte de este modo de conocimiento. Para el pensamiento de Aristóteles la facultad teórica tiene como función propia la *contemplación*, que es la actividad más elevada a la que puede dedicarse un ser humano en la búsqueda de la verdad. El ideal de la vida contemplativa [*βίος θεωρητικός*] se erigirá en forma superior de actividad tanto en el mundo antiguo como en el medieval, en palabras de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*:

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt (1993) retoma esta división en *La condición humana* en la exposición de la labor, el trabajo y la acción. Por su parte, Paolo Virno cuestionará esta división en su *Gramática de la multitud* (2003: 47-75) al ponerla en relación con la noción de multitud y los nuevos procesos productivos.

<sup>2</sup> Aristóteles realiza en la *Ética a Nicómaco* (2001) una división de las virtudes entre *éticas* —maneras de ser—, esto es, relacionadas con el «*ἦθος*» y las virtudes *dianoéticas* —relacionadas con el pensamiento discursivo—, éstas últimas son las aquí estudiadas y se caracterizan porque se desarrollan entrenándose a través de la experiencia y el tiempo.

<sup>3</sup> Cf. *Metafísica* (2000) libro E, cap. I, 1025b-1026a libro K, cap. VII. Así como en *Tópicos* (1982) libro VI, 145, 17-18.

<sup>4</sup> Se cree que el término «*θεορία*» está compuesto por dos temas que indican la acción de ver: *θεά* y *όράω*. También se cree que el término deriva o se relaciona con *θεός* (dios). Fueron los latinos los que relacionaron *θεορία* con *contemplatio*, derivado este término de la voz «*templum*», esto es, la contemplación como hecho de estar en comunidad en el *templum* bajo una visión común (cf. Ferrater Mora, 2005: 674).

[...] la actividad del intelecto parece que es superior en valor al consistir en la contemplación y no tender a fin alguno diferente de sí misma [...]

Y una vida de esta clase sería superior a la medida humana [...] Y, claro, si el intelecto es cosa divina en comparación con el hombre, la vida conforme a éste será divina comparada con la vida humana. (1177b, 23-40; 2001: 303).

Este modo de conocimiento se ocupa de aquello que es eterno y necesario, y se desarrolla y ejerce a través de unas determinadas virtudes que perfeccionan a dicha función y la guían en la búsqueda de la verdad que le es propia:

- la *intuición* [*νοῦς*] como modo de pensar que permite captar la verdad universal desde los casos particulares y los primeros principios desde los que parte la ciencia;
- la *ciencia* [*ἐπιστήμη*] como aquella disposición que *demuestra* por medio de pruebas, esto es, aquella virtud que nos dota de la capacidad para demostrar la verdad mediante los primeros principios aportados por la intuición a través del silogismo;
- la *sabiduría* [*σοφία*] que resulta de la unión del entendimiento y la ciencia, su ámbito es relativo a los objetos más excelsos como los primeros principios y las primeras causas, es la contemplación de éstos el ideal supremo del ser humano (*cf. ib.*, 1147a, 24-26: 189).  
Ahora bien, el ser humano posee dos formas racionales de abordar cualquier actividad:

- a) una de manera *teórica*, ocupándose de los objetos necesarios y eternos,
- b) otra es la forma *práctica* o calculadora, esto es, aquella facultad racional que trata de conocer los medios para obtener un determinado fin.

La facultad *práctica*, al igual que la facultad teórica, es una forma de operación o actividad encaminada a alcanzar su propia verdad, sin embargo, esta verdad se alcanza a través del ejercicio y la puesta en marcha de la propia actividad, es decir, una persona es generosa si procede y actúa como tal, el pensar sobre la generosidad no convierte a alguien en generoso —sólo el ejercicio de esa virtud perfecciona y le muestra su *ser-generoso*—. Del mismo modo,

un buen carpintero, entendido éste como alguien que conoce a la perfección la técnica del corte y la lectura de las vetas, o el lijado y el encolado, así como los tiempos del barnizado, es un buen carpintero si, y sólo si, al terminar su obra, ésta le muestra la verdad de su propio y genuino hacer productivo. Lo importante de la facultad práctica es conocer correctamente el *medio* y el *modo* para lograr el fin inicialmente propuesto, esto presupone el ejercicio de una *deliberación* y una *elección* sobre el *cómo* se hace la actividad. No obstante, hay que señalar que la *razón práctica* puede ser considerada tanto como *acción* [*πρᾶξις*], como *producción* [*ποίησις*].

La *praxis* o *acción* tiene como virtud esencial a la *prudencia* o sabiduría práctica [*φρόνησις*], que es aquella «disposición verdadera, acompañada de razón, relativa a la práctica en cosas que son buenas y malas para el hombre» (*ib.*, 1140b 8-11:187). Asimismo, la *producción* [*ποίησις*] tendrá como capacidad propia a la *técnica* [*τέχνη*]<sup>5</sup>, como expone Aristóteles:

«Técnica» sería lo mismo que «disposición acompañada de razón verdadera relativa a la fabricación». Toda Técnica se ocupa de la generación y trabajar técnicamente es considerar la manera de que se origine alguna de las cosas que pueden ser y no ser —cuyo principio reside en el fabricante y no en lo fabricado—. Pues la Técnica no es de las cosas que son y se originan por necesidad, ni tampoco de aquellas que lo hacen por naturaleza (*ib.* 1140a 12-20: 185-186).

Aristóteles concluye su explicación sobre la *técnica* con una afirmación que habremos de desarrollar a lo largo de nuestro estudio sobre la producción, que dice así: «*ποίησις και πρᾶξις*

---

<sup>5</sup> Por «*τέχνη*» puede entenderse el hábito o facultad del intelecto para hacer cosas (Platón), para Aristóteles supondrá tanto un oficio como un saber, industria, profesión, habilidad, maquinación, incluso medio, modo y manera de hacer. Si acudimos a su etimología indoeuropea [tekn, raíz que señala trabajar la madera] el término «*τέχνη*» originalmente designaba un trabajo manual y material (Aspe, 1993: 26).

ἔτερον» (*ib. ídem*), esto es, *producción* y *acción* son diferentes<sup>6</sup>. Tanto la *poíesis* como la *praxis* pertenecen a aquel campo de estudio que se ocupa de aquello que *puede ser de otra manera*, y que es diferente del ámbito teórico cuyo conocimiento versaba sobre lo necesario y eterno. Ahora bien, diferenciar la *praxis* y la *producción* es pertinente en nuestra investigación pues ha de servirnos como criterio de demarcación para los fenómenos que habremos de estudiar. Para Aristóteles<sup>7</sup> la diferencia esencial estriba en las posibles relaciones que se pueden establecer entre la actividad que se ejerce y el fin de ésta, así como de las diversas relaciones temporales que implica (*cf.* Innerarity, 1990: 72-78). Así pues, se suele considerar que hay dos modos de actualizar [ἐνέργεια] las potencias<sup>8</sup>: por un lado, está la *kínesis*, que es un tipo de movimiento que consiste en actualizar las potencias llegando a un límite (*peras*) en el que concluye el movimiento, donde el límite señala y distingue con claridad el *momento del proceso* del *momento* en el que el proceso *concluye* alcanzando el fin presupuesto al principio; por otra parte, está la *praxis*, a saber, aquel movimiento en el que el propio acto coincide con el fin (*télos*). De este modo obtenemos un primer criterio de demarcación entre *praxis* (movimiento en el que coinciden acto y fin) y *poíesis* (movimiento *kinético*<sup>9</sup> en el que proceso y fin quedan separados y distinguidos por el límite de la acción). Según expone Aristóteles en la *Metafísica* (2000, 1048b, 18-26: 364-365) sólo la *acción perfecta* es aquella en la que «se da el fin y la acción» en el mismo momento, así nos dice el Estagirita: «[...] uno sigue viendo <cuando ya

---

<sup>6</sup> Será interesante recordar esta diferencia que establece Aristóteles, y que iremos desarrollando, cuando abordemos los textos de Marx y los relativos a la filosofía de la *praxis*.

<sup>7</sup> Para analizar estas diferencias tanto en la relación entre *praxis* y *poíesis* como más específicamente con el trabajo o el arte véanse las siguientes referencias: Aspe (1993), Borisonik (2011) e Innerarity (1990).

<sup>8</sup> «Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera [...]» (Aristóteles, 2000, 1048a, 30-34: 363).

<sup>9</sup> Dejamos para más adelante (*infra: Cap. I. 3.1*) la crítica a la identificación entre la *poíesis* y la *kínesis*, esto es, habremos de ver si compartimos enteramente lo que dice Innerarity: «La *poíesis* es un tipo de *kínesis*, por tanto se le puede aplicar todo lo que Aristóteles diga sobre la última» (1990: 71).



ha visto>, y medita <cuando ya ha meditado>, y piensa cuando ya ha pensado [...]» (*ib. ídem*). En la *praxis* coinciden el presente y el pretérito perfecto, esto es, se hace y a la vez se ha hecho. La actividad que se lleva a cabo mediante la *praxis* puede ser considerada de modo atemporal pues el proceso y el fin no son dos momentos separados, sino que cohabitan un mismo tiempo, esto impide que haya percepción del transcurso del tiempo entre la acción y su resultado.

En la *praxis*, por lo tanto, hay una *coexistencia temporal* de la actividad y el fin de ésta, por eso supone una relación temporal distinta que en la *poíesis*, si en ésta un tiempo de carácter lineal recorre la duración del *proceso* que hay desde el inicio de la actividad al final de la misma, en la *praxis* la actividad es de carácter atemporal al estar incluido el fin en el interior de la actividad. Esta referencia a la diferencia entre fines nos lleva a establecer otro criterio de demarcación relativo al fin, es decir, un criterio *teleológico*, según el cual en la *praxis perfecta*<sup>10</sup> hay una inmanencia entre el fin y la actividad. La coincidencia del fin y la propia actividad niega que pueda haber ningún efecto fuera de la propia actividad, así, ésta surge y emana del sujeto pero termina en el sujeto mismo, que adquiere una nueva perfección de la que carecía antes de la actividad.

La *praxis*, por lo tanto, se caracteriza por tener un *fin inmanente* a la propia actividad, quizá en Aristóteles la *praxis perfecta* sólo pueda relacionarse con la contemplación teórica, pero a nosotros nos interesa señalar que, aun cuando la *praxis ética* pueda tener caracteres del movimiento kinético (dado que el fin no se alcanza de manera inmediata, sino a través de un proceso de mejoramiento), la *praxis ética* estará relacionada con la buena vida, el buen vivir y la elección y deliberación de los mejores medios para lograrla. En contraposición a la *praxis*, la

---

<sup>10</sup> Como expone Yarza: «De esta manera nos encontramos, al término de nuestra disquisición sobre la distinción *praxis-kinesis*, con la *teoría*, que nos aparece, no ya como opuesta a la *praxis*, sino asimilada a ella, es más, como la más excelsa de las *praxis perfectas*» (1986: 143). Para Aristóteles, en sentido riguroso, sólo podría ser *praxis perfecta*, esto es, no ser *kinesis* de ningún tipo, la actividad *contemplativa* del intelecto: la *teoría*. Esto supondría entonces que la división que estamos utilizando entre *teoría*, *praxis* y *poíesis* está relacionada con el grado de inmanencia respecto al fin que cada actividad tiene.

*poíesis* es una acción de carácter transitivo que se inicia en un agente y concluye en una entidad nueva, en una nueva forma. Aquí el fin no es inmanente sino externo a la propia acción, es un fin de carácter existencial y ontológico, pues un nuevo ente aparece cuando concluye la acción. En efecto, la *praxis* perfecciona al agente de la acción y tiene como característica peculiar su capacidad de reanudación y continuación, esto es, nunca se concluye un proceso —como ocurre cuando se fabrica una mesa— sino que siempre que se interrumpe el proceso se puede volver a reiniciar debido a la simultaneidad de acción y fin. La *poíesis*, sin embargo, crea una nueva entidad separada del agente, un fin conclusivo, una obra terminada, que supone la separación entre la acción productiva y el fin, que es el propio producto como entidad independiente.

Hemos presentado una división tripartita de las actividades humanas en virtud del grado de inmanencia que se establece entre el fin de cada una de ellas y el agente de la actividad, en efecto, vemos que en la *theoría* el fin es inmanente —de manera suprema— al agente, es decir, se da la acción y el fin a un mismo tiempo (el pensar y lo pensado). Decimos que la acción es inmanente porque redundante en el propio agente que se *actualiza* [*ἐνέργεια*] en ella. En un grado menor de inmanencia encontramos la *acción*, aunque su actividad se ocupaba de lo contingente y de los medios de alcanzar una buena vida, también hay un buen grado de inmanencia entre actividad y fin, pues el fin buscado —el buen vivir— sólo puede ser aquello que perfecciona y que define a los humanos como seres racionales, en consecuencia, «[u]no sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz» (*ib. ídem*). Por último, la *poíesis* suponía un tipo de actividad más próxima al movimiento *kinético*, cuyo fin es extrínseco y transeúnte con respecto al agente, pues la conclusión, el producto, finalizaba la actividad. No en vano, la *poíesis* también presupone un cierto grado de inmanencia si entendemos que el fin de la actividad productiva no está sólo supeditado al producto —el fin del proceso— sino que hay un fin superior que es el que inicia el movimiento productor. En otras palabras, si consideramos que el producto es la conclusión de una finalidad dirigida a paliar una necesidad, entonces, habremos de tener en cuenta que el proceso se inicia de acuerdo con

principios racionales puestos en marcha para obtener una forma del *buen vivir*<sup>11</sup>, cuya condición necesaria proviene de la satisfacción de las necesidades primarias.

Antes de adentrarnos en las vicisitudes de la producción proponemos un esquema de las actividades humanas como conclusión del apartado:

Actividad teórica	<p>—<b>Teoría</b> [θεορία]: <i>Contemplación.</i></p> <p>-Intuición (νοῦς).</p> <p>Virtudes: -Ciencia (ἐπιστήμη).</p> <p>-Sabiduría (σοφία).</p>
Actividades prácticas	<p>—<b>Praxis</b> [πρᾶξις]: <i>Acción.</i></p> <p>Virtud: -Prudencia (φρόνησις).</p> <p>—<b>Poiesis</b> [ποίησις]: <i>Producción.</i></p> <p>Virtud: -Técnica (τέχνη).</p>

Tabla 1. La división de las actividades humanas

<sup>11</sup> Será interesante analizar desde estos presupuestos qué es lo que ocurre en el modo de producción capitalista con la *mercancía*, esto es, qué es lo que ocurre si la actividad productiva se dirige a la producción de objetos para el cambio y no para satisfacción de necesidades. Dejaremos estas cuestiones para cuando concretemos la producción.

## 2. POÍESIS: ESTUDIO DE LA PRODUCCIÓN EN ABSTRACTO

Una vez que hemos establecido la división de las diferentes actividades y formas de conocimiento humanas procede abordar la cuestión de la producción en abstracto, es decir, exponer qué componentes, elementos y relaciones definen a cualquier producción en cualquier momento histórico. La exposición en abstracto de la producción responde a la necesidad metodológica de proponer una definición ontológica del trabajo, para lo cual hemos de partir desde las características más generales a las más concretas. Antes de adentrarnos en las posibles definiciones del trabajo hay que describir el ámbito productivo como una forma general donde se ubicaría el trabajo, pero también el arte. Hay que señalar, por lo tanto, que en este punto de la investigación estamos interesados en esos componentes y elementos esenciales que posibilitan cualquier producción, nos interesa ahora describir la estructura de la producción, sin establecer aún diferencias entre los diversos modos de producción históricos ni las diferentes divisiones y formas del trabajo<sup>12</sup>.

### 2.1. GÉNESIS DEL CONCEPTO

Tal y como apunta Emilio Lledó en su estudio sobre *El concepto "poiesis" en la filosofía griega*, originariamente el verbo *ποιέω* expresaba un hacer de orden material, una actividad que se realiza con las manos. En Homero aparece este verbo con el sentido de hacer, fabricar y edificar, sin embargo, con Hesiodo el significado del verbo va abandonando las actividades relacionadas con el hacer, el fabricar o el construir algo de algo modificándose hacia

---

<sup>12</sup> Es necesario exponer esta premisa metodológica antes de seguir desarrollando la noción de *poiesis*, pues sería lógico elaborar en este punto una crítica a la noción de *poiesis* tal y como surge y se desarrolla dentro del contexto esclavista griego, sin embargo, ese punto será más tarde abordado, cuando se concrete la producción en los diferentes paradigmas.

un sentido más ontológico en cuanto creación existencial. El devenir de la expresión hacia actividades inmateriales como componer o escribir aparecerá con Heródoto y será empleado repetidamente por Platón en sus obras (1961: 17). Hay que señalar, por tanto, que el significado primitivo del verbo *ποιεῖν* —aunque estaba relacionado con aquellas actividades de carácter material y manual que ponen en relación el *hacer* con el resultado de la actividad, entendido como *cosa hecha* (casa, túmulo o nave)— expresaba más bien un hacer determinado por normas que estructuran racionalmente una actividad determinada. Con otras palabras, el verbo *ποιεῖν* hace referencia al modo o manera en la que racionalmente se estructura la actividad productiva mediante normas, tanto en su originario carácter material de construcción o en la acepción de escribir, pero siempre en relación con la aparición a la realidad de una nueva entidad<sup>13</sup>.

Por lo que respecta al concepto *ποίησις*, éste es un deverbativo del verbo *ποιέω*. Como explica Lledó, mientras el verbo caracteriza «un proceso que apunta a lo concreto, el sustantivo dice relación a un momento fijo de ese proceso y, por consiguiente, a una abstracción de él». (*ib.*: 35). En consecuencia, a través de la sustantivación del verbo se muestra la escisión concomitante entre lo puramente visual e inmediato y lo que ya es resultado de un proceso intelectual, esto es, el sustantivo se conforma como concepto general y abstracto de una actividad concreta expresada en el verbo. Pues bien, en la lengua griega ese modo de abstracción se produjo a través de sufijos como el que aquí nos ocupa: *-σις*, sufijo que proviene del indoeuropeo *\*-ti* y del que se han derivado muchos términos<sup>14</sup>. Cabe señalar que el sufijo -

---

<sup>13</sup> «Estas normas no son todavía las de las τέχναι, concepto posterior en el sentido de “obra de arte”, y que adquirirá importancia en la filosofía platónica y aristotélica, sino sencillamente la estructuración, más o menos racional, de una actividad determinada.» (Lledó, 1961: 18).

<sup>14</sup> «[...] estos conceptos abstractos surgieron de la representación plástica de fuerzas divinas. Así por ejemplo, Νέμεσις es originariamente, la “restituidora” y después la “restitución” como tal.» [...] En Heráclito encontramos palabras como φρόνησις, μάθησις, γνῶσις, ὄφις. Los verbos que originaron tales sustantivos indicaban, casi siempre, una relación intelectual establecida entre el hombre y el mundo circundante» (*ib.*: 36).

*σις* se diferencia del sufijo *-μα* en que el primero hace referencia a la acción y el segundo ha dado lugar a términos que apuntan al estado pasivo de esa acción, así lo expone Lledó: «μάθησις significa “la acción de aprender”, mientras que μάθημα significa “el objeto de estudio”» (*ib.*: 37). En opinión de Lledó: «Estos dos tipos de sufijos *-σις*, *-μα* expresan, respectivamente, la “acción pura” y el “resultado de la acción”. Concretamente en *ποίησις* significa la “creación como tal”, considerada como un proceso activo; mientras que *ποίημα* significará “poema”, “canto” como objeto de esa *ποίησις*» (*ib.*: 38).

Así pues, el concepto *ποίησις* hace referencia no tanto a la acción concreta de producir sino al modo de composición de lo producido, un modo de composición acorde con el *λόγος*. Es en los textos de Heródoto (*ib.*: 37-38) donde aparece este doble sentido del término, significando, por una parte, «fabricación», «confección», acorde con el sentido originario de *ποιέω*, pero, por otra parte, haciendo referencia a la conformación de una estructura racional aplicada en el proceso. Cabe mencionar también el uso que Tucídides (*ib.*: 39-40) hace del término para referirse a la fabricación de barcos y que, aparte de la sustantivación del término *ποιέω*, apunta hacia el proceso y el desarrollo temporal que implica.

Estas referencias del pensamiento griego antiguo que nos presenta Lledó son aquí interesantes pues muestran la génesis y la historia de la *poiesis*, ligada al surgir del pensamiento filosófico europeo. La colonización del discurso económico y utilitario en el ámbito de la producción ha velado muchos de las cuestiones que desde antiguo los seres humanos se han planteado tanto en torno a su hacer material como al modo racional de realizarlo. La filosofía no es ajena a esta reflexión de primerísimo orden, pues, qué y cómo produzcan los seres humanos es determinante en su desarrollo histórico y social. El estudio de la *poiesis* nos permite acercarnos a las preguntas fundamentales sobre el hacer humano, un hacer racional (con logos) que permite crear una nueva entidad que antes no tenía existencia. Este proceso de carácter *racional y temporal* es también un proceso *ontológico*, es creación de nuevas entidades a través de una potencia ordenadora.

## 2.2. SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE *PHÝSIS* Y *POÍESIS*

Ahora bien, en la aparición de nuevas entidades hay que diferenciar a aquellas que son generadas por *φύσει* y las que son generadas por *ποίησις*, como dice Aristóteles en la *Física*: «Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas». Entre las naturales considera que están los animales y las plantas, así como los cuerpos simples o elementos (tierra, fuego, aire y agua). Estas entidades son naturales porque tienen en sí mismas su «principio de movimiento y reposo» ya sea para aumentar, cambiar de lugar o modificarse, por el contrario, considera que el ente artificial (camas, prendas de vestir, etc.) «[...] no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio» (1995, II, 192b: 45). En los análisis que hace Heidegger en torno a las distinciones entre los «seres naturales» o «crecidos espontáneamente» y los «seres fabricados» (*ποιούμενα*) en «Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις, Aristóteles, *Física B*, 1» (2000: 199-249), nos dice que los seres fabricados se presentan bajo un tipo concreto de movimiento, el del *reposo*. Analizaremos este tipo de «movilidad como reposo» en el apartado dedicado a la *estática de la producción* (*infra*: *Cap. I*, 3.3.), sin embargo, conviene señalar que para Heidegger los seres naturales y los seres producidos se diferencian por su diferente *ἀρχή*. Al contrario de lo que ocurre «en la esfera del moderno modo de ser» en la que

[...] somos esclavos de la costumbre de pensar lo ente como *objeto* dejando que se agote el ser de lo ente en la objetividad del objeto [...] para Aristóteles, aquí de lo que se trata es de mostrar que los productos fabricados *son lo que son* y *como son* en la movilidad de la producción y [...] mostrar que esta movilidad tiene otra *ἀρχή* y que los elementos que se mueven de esta manera se comportan de modo distinto con su *ἀρχή* (2000: 209).

Para el pensador alemán la *ἀρχή* de los productos fabricados será la *τέχνη*, no obstante, antes de profundizar en este último concepto continuemos con lo que el propio Aristóteles expone. Así pues, en el Libro VII, cap. 7, de la *Metafísica* nos dice que «De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente, pero todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo, provienen de algo y llegan a ser

algo» (2000, 1032a 12- 15: 286-287). Tomás de Aquino, en su comentario a este fragmento, sintetiza los tres momentos esenciales de toda generación: «Todas las cosas que se generan se generan por un *agente*, y a partir de algo, como la *materia*, y se genera algo que es el *término* de la generación» [Cursiva mía] (1999: 100). Es interesante mostrar que la generación o *génesis* supone la *acción de algo*<sup>15</sup> [*ὑπό τέ τινος*], que para los entes naturales proviene de la propia naturaleza y para los entes producidos «provienen de algún arte [*τέχνη*] o de alguna facultad [*δυνάμεις*] o del pensamiento [*διανοίας*]» (*ib.*, 1032a 28-29: 288). Esta *acción de algo* reside y parte del *agente*, sin olvidar que en la generación por naturaleza se encuentra en cualquiera de los entes naturales [*φύσει τι ὄντων*] y en las producciones por *téchnē* únicamente en los seres racionales.

Así como toda generación es *acción de algo*, también *proviene de algo* [*ἐκ τινος*], y este *algo* del que proviene es para Aristóteles la *materia* [*ύλη*]. Tenemos, entonces, un segundo momento de toda generación natural y de toda producción artificial, la *materia*, que, como aclara Tomás de Aquino, es aquello que «está en cada cosa en potencia al ser y al no ser» (1999: 102)<sup>16</sup>. En palabras de Aristóteles «[...] llamo “materia” al sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser; por lo tanto tendría que ser antes

---

<sup>15</sup> Hay que aclarar que para Aristóteles el *algo* es cualquiera de las categorías: substancia, cantidad, cualidad y lugar. Nos dice Tomás de Aquino aclarando este pasaje: «[...] en toda generación se da algo en acto que antes estaba en potencia, pues nada procede de la potencia al acto sino por un ente en acto, que es el agente por el cual se hace la generación; en cambio la potencia pertenece a la materia, de la cual algo se genera, y el acto es hacia lo que se genera» (1999: 101).

<sup>16</sup> «[...] estableciendo como principio antes que nada que todo lo producido por la naturaleza o el arte se forma por la acción de un ser en acto a partir de un ser semejante en potencia.» (1994, 734b 21-25: 134). Los conceptos de potencia [*δύναμις*] y acto [*ἐνέργεια*] tratan de mostrar el cambio y el devenir en la ontología aristotélica, no se puede concebir el devenir de un objeto si no hay en él una potencia de cambio que es actualizada por medio de una causa eficiente, que es «externa» en las entidades producidas por arte e «interna» en las generadas por naturaleza.



de llegar a ser». (1995, 192a 30-32: 41). Ese *sustrato primero* de cada cosa es su «naturaleza subyacente» [ὕποκειμένη φύσις], así lo explica en la *Física*:

Porque así como el bronce es con respecto a la estatua, o la madera con respecto a la cama, o la materia y lo informe antes de adquirir forma con respecto a cualquier cosa que tenga forma, así es también la naturaleza subyacente con respecto a una sustancia o a una cosa individual o a un ente. Es, pues, un principio, aunque no es uno ni es ente a la manera en que lo es una cosa individual (*ib.*, 191a 6-13: 35).

Antes de continuar con el tercer momento de toda producción — el *término* final en cuanto que *producto*— debemos hacer una pequeña aclaración etimológica sobre los términos que estamos tratando, con ello podemos acercarnos a la filosofía de la naturaleza que se desprende de esta ontología y que subyace a la reflexión sobre la producción. Dicho esto, el concepto de «materia» [ὕλη] al que nos estamos refiriendo lo utilizaban los griegos para designar tanto al «bosque» como término general o a la «madera» como término particular. Si bien Aristóteles emplea esta noción en su acepción filosófica procedente de las reflexiones de los milesios<sup>17</sup>, es difícil diferenciar este sentido filosófico y metafísico de aquel significado cotidiano que parece referirse al bosque y la madera<sup>18</sup>. Sin duda, la materia aristotélica es aquella que puede recibir cualquier determinación, es pura potencialidad en cuanto es pura indeterminación, quedando actualizada por la forma. Aristóteles diferenciará la materia según

---

<sup>17</sup> «Se trataba, pues, de una especie de “materia”, bien que de una materia “animada” o “vivificada»». (Ferrater Mora, 2005: 2315)

<sup>18</sup> «“ὕλη significa en su acepción habitual “espesura”, “boscaje”, el “bosque” en el que el cazador caza; pero, simultáneamente, también significa el “bosque” que suministra la madera como materia prima para construir. Así, ὕλη se convierte en material para todo tipo de construcción y “producción” en general [...] Si ὕλη significa la “materia” para el “producir”, la determinación esencial de la denominada materia depende de la interpretación de la esencia de la “producción”» (Heidegger, 2000: 227).

el grado de determinación que contenga, esto es, la materia más general será entendida como «materia primera» [*ύλη πρωττη*]; por otro lado, la materia que compone una mesa será más «concreta» que la *materia prima*, pues ha recibido una *forma*, una *determinación concreta* que cercena su potencialidad en cuanto posibilidad de adquirir otras formas y componer otros entes concretos, esto es, de la madera de la mesa será difícil obtener un armario, pero quizá sí unas piezas de ajedrez.

La materia, tal y como expone Aristóteles, es uno de los momentos esenciales tanto de la generación natural como de la producción artificial, esto es, «[...] todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa». (2000, 1031b 20-23: 287). Tenemos, por lo tanto, que tanto lo generado por naturaleza como lo producido por arte comparten la materia, en consecuencia, podemos afirmar que son procesos *materiales*. Todo lo que se genera procede de una materia [*ex nihilo nihil fit*] que preexiste y es inmanente al proceso de generación. Como estamos viendo, esta noción de materia no es el concepto de materia de la física moderna, ni el que se identifica con el concepto de extensión de Descartes, ni el concepto de materia que se opone a espíritu. Es una noción ontológica que se refiere tanto al *sustrato primero* del que *brot*a todo ente, como a su potencialidad o posibilidad. Aun cuando no se encuentre una conexión etimológica entre el sustantivo griego *ύλη* y el sustantivo latino *māteria*, estos dos términos significan tanto «materia» como «bosque» o «madera», pero madera apta para la producción y la construcción en sentido general, oponiéndose ésta a *lignum* (leño), que es la parte más concreta de la madera, el duramen limpio de ramas y cortado (Ernout & Meillet, 2001: 390). Asimismo, materia deriva de *māter* (madre), y como se sabe la madre es el origen de lo que nace, el origen vivo de lo nacido<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Es interesante observar que en tradiciones que se han dado en el desierto la materia prima primordial es la arcilla, así lo vemos tanto en Sumer como en la tradición hebrea (cf. Eliade, 2004: 93ss. y 222ss.). Dice el Salmo: «Mis huesos no se te ocultaban / tejido en lo profundo de la tierra; / tú me veías cuando era tan sólo un embrión [עֲרֵל]» (Salmos 139,15-16). Según la opinión de Moshe Idel ese embrión primigenio es el *golem*, que «Para el

Es pertinente establecer estas relaciones etimológicas para mostrar la analogía entre lo generado por naturaleza [*φύσει*] y lo producido [*ποίησις*] por arte [*τέχνη*], una analogía que será posible establecer apelando a la *vida* que atraviesa ambos procesos, lo que implica, por ello, un «*progreso* hacia el orden y la perfección». La vida aparecerá en los dos modos, pues «la función de las artes es o hacer avanzar una fase la obra de la naturaleza sobre la misma base, o imitarla» (Guthrie, 2006: 126). Tenemos, entonces, por una parte que la *φύσει* y la *ποίησις* tienen como elemento común a la *materia* (*ύλη — māteria*), que es el segundo momento de toda generación, el «de *donde proviene*». Pues bien, el concepto *φύσει* deriva del verbo *φύω*<sup>20</sup>, que puede significar tanto «hacer», como «nacer», «criar», «engendrar», «procrear», «brotar», «crecer», etc. El concepto griego *φύσις* fue traducido al latín por «*natura*»<sup>21</sup> del cual procede

---

*Midrash* y el Talmud designaba un estado intermedio e inconcluso en las etapas de la creación del hombre a partir del “polvo de la tierra”» (13-14). Más adelante afirma que el *golem* «figura en el hebreo actual en la expresión *homer guelem*, “materia prima”», (*ib.* ídem). Asimismo, «A partir del siglo XII destaca en el hebreo filosófico el empleo de *golem* en el sentido de materia prima (semejante al *hyle* aristotélico), tal como figura en el *Mishneh Torah* de Maimónides» (*ib.*: 297). En nuestra opinión, esta materia prima se diferencia de la griega en que la vida es insuflada de modo trascendente desde un dios a una materia inanimada e inerte (más parecida a la mera materia del mecanicismo moderno), mientras que la «*ύλη*» posee la vida de modo inmanente, lo que significará, como veremos, poder establecer la analogía entre lo generado por naturaleza y lo generado por arte productiva.

<sup>20</sup> Para Heidegger el significado originario de *φύσις* es el de salir o brotar, la aparición del ser mismo, su desocultamiento [*ἀλήθεια*]. De este modo lo expone en su *Introducción a la metafísica*: «La *φύσις*, entendida como el salir o brotar, puede experimentarse en todas partes, por ejemplo en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombres desde el vientre materno. [...] la *φύσις* es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable. [...] *Φύσις* es el producirse (Ent-stehen), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal» (2003: 23).

<sup>21</sup> Heidegger se opone a esta traducción pues «Con esta traducción latina ya se margina el significado originario de la palabra *φύσις* y se anula su fuerza nominativa propiamente filosófica» (*ib.*: 22). Creemos que Heidegger está señalando que la acotación del significado de *φύσις* a *natura* como «nacimiento» o «nacer» implica olvidar todos los fenómenos en los que aparece (*φαίνω*) el ser del ente, en detrimento de aquellos que sólo señalan los aspectos

el término castellano «naturaleza»; *natura*, a su vez, proviene de *nāscor*, que es un verbo que se traduce por «nacer», «provenir», «salir», «surgir», «brotar». En definitiva, *Natura*, nos dice Heidegger, «es lo que hace que algo surja de sí mismo» (2000: 199).

Así las cosas, si ordenamos las ideas expuestas encontramos que lo generado por *φύσει* es aquello que brota y surge desde la materia, ahora bien, también hemos dicho que lo producido por arte de igual modo proviene de la materia. Lo que interesa ahora señalar es que los latinos tradujeron el término *ποίησις* por el sustantivo *factiō*, *-ōnis*<sup>22</sup>, que deriva del verbo *facio* cuyo significado es «hacer» y «construir». Hasta aquí todo parece seguir su cauce, por un lado, tenemos la generación por naturaleza cuyo origen etimológico parte de la *φύσις* y se traduce por *natura*; por el otro, la producción artificial, la *ποίησις*, que se traduce en latín por *factiones*. Sin embargo, el verbo *facio* proviene del verbo latino *fīo* cuyo origen está en el verbo griego *φύω*, del que ya hemos hablado. Por lo tanto, hemos de concluir que tanto lo generado por naturaleza como lo producido por arte comparten la materia como entidad ontológica que brota y crece, que aparece, y que las dos son formas de generación, procesos naturales y materiales. El mismo sentido parece tener el sustantivo *producción*<sup>23</sup> en tanto que «hacer salir», «hacer

---

generativos y físicos de los seres vivos, con otras palabras, se reduce el término *φύσις* a lo biológico y físico olvidando lo ontológico. Un ejemplo, cuando al hablar del surgimiento de una estrella decimos «ha nacido una estrella» no reducimos aquel acontecimiento a su formación física nuclear, sino a todo un campo de visibilidad que surge con ella, a un brotar de la luz desde la oscuridad, a la condición de posibilidad del brotar y aparecer de miles de entes desde lo oculto y oscuro a la luz de la conciencia.

<sup>22</sup> Así aparece traducido en la edición trilingüe de la *Metafísica* de Aristóteles (1982, 1032a 28: 349). El sustantivo *factiō* es traducido por el *Dictionnaire français-latin* como «*pouvoir de faire, droit de faire*» (Gaffiot, 1985: 649).

<sup>23</sup> «*Producir*, h. 1440, lat. *producere* ‘hacer salir’, ‘criar’; *producción* 1583; *productivo*, h. 1570; *producto*, 1709 (adj. h. 1440), lat. *productum*, participio del mismo verbo; *productor*; *reproducir*, 1726; *reproducir*, *reproductivo*, *reproductor*.» (Coromines, 2008: 10-11). Es significativo que el término *producción* comience a usarse en el origen de la modernidad y el capitalismo.

aparecer» algo que antes no estaba, del no-ser al ser, sin embargo, *producción* ya no guarda esa relación con lo natural.

Una vez expuesto el sentido etimológico de los términos, esto nos va a permitir comprender mejor el desarrollo y el hilo conductor que establece Aristóteles entre la *ποίησις* y la *φύσις*, que no es otro que la *vida*<sup>24</sup>. Para exponerlo vamos a acudir al estudio que Virginia Aspe hace sobre *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles* (1993: 89-95). Según la autora la actividad y el movimiento es lo que define a los seres vivos:

Y esto nos lleva a hacer una distinción en el viviente. En él se dan dos tipos de movimiento; unos que implican partes y que son kinéticos o locales y otros que proceden de sí mismos en su unidad más radical. Por esos últimos el vivir del viviente tiene en cierto modo su principio en sí mismo, puesto que el acto vital está en el agente mismo (*ib.*: 89-90).

Para Aristóteles la vida es *praxis*, dado que todas las operaciones y actividades del ser vivo se realizan buscándola como fin. La *praxis* es una acción perfecta, inmanente, cuyo fin está en sí misma, y como hemos visto, la *poiesis* es un modo de actividad proyectiva y transeúnte, cuyo fin se encuentra en el exterior, en el producto. Sin embargo, no hay «una

---

<sup>24</sup> Cabe recordar que para los griegos la *vida* podía expresarse según dos términos distintos: por un lado, el término *zōé* [ζωή] significa «el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses)»; por el otro, *bíos* [βίος] «que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo» (Agamben, 1998: 9). La forma de vida natural de la *phýsis* (*zōé*) no es lo mismo que la forma política y ética de la vida (*bíos politikós*), sin duda, según el ideal aristocrático y esclavista griego la producción no forma parte de la vida política tal y como demuestra la expresión [ζωήν ποιέσθαι] «ganarse la vida», aunque veremos que sí hay componentes prácticos en la *poiesis*. También podemos ir mencionando aquí el estudio y diferenciación que hace Hannah Arendt (1993: 110-111) respecto a la *labor*, como actividad ligada a la *zōé* en cuanto que actividad cíclica de reproducción, y el *trabajo* como actividad de la *bíos* al ocuparse de aquello que tiene un inicio y un final (el producto terminado).

ποίησις aislada de la τέχνη más que como mero hacer irracional, mecánico o de φύσις» (*ib.*: 93)<sup>25</sup>.

De este modo, la *téchne* es concebida como aquellas habilidades mediante las cuales se puede hacer algo, siendo estas habilidades unas ciertas reglas racionales por medio de las cuales el agente elabora algo. Para Aristóteles la *téchnē* es una «disposición acompañada de razón verdadera relativa a la fabricación» (2001, 1140a 14-15), es decir, se entiende por técnica «el sistema de actos —fórmulas recetas, reglas— para preparar el material propio de un arte que supone siempre un proceso libre en el tiempo» (Aspe, 1993: 75). Esto supone que en toda actividad *poiética* hay *téchnē* [τέχνη και ποίησις], en efecto, la *poíesis*, como actividad de la *razón práctica*, está gobernada por una causalidad final-intencional, todo el proceso productivo es supeditado a esta racionalidad que ordena la *téchnē* en cuanto que habilidades que siguen ciertas leyes. De suerte que la *téchnē* no es un simple movimiento kinético o transitivo, sino que contiene elementos práticos por sus componentes intelectuales-racionales aplicados al proceso productivo, que en último término se supeditan al fin de la *vida* misma. La *téchnē*, por lo tanto, implica intencionalidad y finalidad, convirtiendo la actividad productiva en una actividad normativa sujeta a leyes. En consecuencia, como el intelecto y su actividad racional es lo supremo y más elevado y propio de la *vida* del ser humano, se puede concluir que la *poíesis*

---

<sup>25</sup> Hay que apuntar la incipiente confusión entre *poíesis* y *praxis* que aparece ya en Tomás de Aquino al comentar el pasaje sobre la diferencia entre las generaciones naturales y las producciones del libro VII, cap. VII de la *Metafísica*, dice el Aquinante: «Las generaciones que son distintas de las naturales se llaman producciones, aunque el nombre producción, que en griego se dice *praxis* [...]» [Cursiva mía] (1999: 104). Como más tarde veremos (*infra*. Cap. I, 4.1.), las traducciones latinas de *poíesis* por *agere* supondrán identificar a aquella por un *operari*, un poner-en-obra de un acto voluntario que produce un efecto. Como nos dice Agamben: «El pensamiento teológico cristiano, al pensar en el Ser supremo como *actus purus*, vincula a la metafísica occidental la interpretación del ser como evidencia concreta y acto» (2005: 114).

no es un movimiento puramente *kinético*, sino que contiene elementos *práxicos*, como nos dice Aspe:

El arte [*τέχνη*] es causativo. Causa el fin. El fin es actividad. Por eso el arte es *μίμησις* de la *φύσις*, porque el fin de la *φύσις* es también actividad. La actividad humana de la *ποίησις* por la *τέχνη* se revela así como única y privilegiada. El arte se convierte en vida y en esto radica su grandeza: en que la ciencia, a pesar de ser un conocimiento más digno y perfecto, no puede reclamar de suyo al singular, aunque lo suponga, mientras que el arte sí. Lo que ocurre en esta perspectiva es un auténtico movimiento metafísico cuya sede está en la libertad (1993: 92).

Podemos considerar que el ser humano es un ser orgánico<sup>26</sup> que necesita alimentarse para poder subsistir, esto significa que la vida está ligada a la nutrición, en este sentido nos dice Aristóteles en *Acerca del Alma*: «[...] nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida» (1978, 415b 28-30: 181). El alimento para Aristóteles tiene «dos poderes»: el de nutrir y el de hacer crecer; interviniendo tres factores: «lo alimentado, aquello con que se alimenta y el principio alimentador» (*ib.*, 416b 21-23: 184), esto es, «lo alimentado» que es el cuerpo mismo; «aquello con que se alimenta» que es el propio alimento y que debe tener la posibilidad de ser digerido;

---

<sup>26</sup> Es muy interesante comprender qué significa lo *vivo* y qué es la *vida*. Hemos expuesto en la anterior nota dos expresiones diferentes de la *vida*, en esta investigación será importante dilucidar qué se entiende por *vida* y por lo *vivo*, debido a que conceptos centrales como el de *metabolismo* y *trabajo vivo* así nos lo exigirán. Por el momento apuntamos dos breves opiniones, en primer lugar la de Heidegger: «[...] el pensamiento moderno [...] concibe a lo vivo como “organismo”. Seguramente requerirá todavía mucho tiempo para que nos demos cuenta de que la idea de “organismo” y de “orgánico” es un concepto puramente moderno y de tipo técnico-mecánico, de acuerdo con el cual el ser que crece espontáneamente es interpretado como un producto fabricado que se hace a sí mismo» (2000: 210). La otra opinión que merece ser señalada es la de Hans Jonas, que encuentra al «organismo» como parte del panmecanicismo propio del pensamiento moderno: «El lugar de la vida en el mundo queda reducido ahora al organismo, una problemática forma y ordenación particular de la sustancia extensa» (2000: 25).

y «el principio alimentador» o alma primera. Esta alma tendrá como *funciones* ser «una potencia capaz de conservar el sujeto que la posee en cuanto tal, mientras que el alimento es, por su parte, aquello que la dispone a actuar; de ahí que un ser privado de alimento no pueda continuar existiendo» (*ib.*, 426b 28-21: 183-184). Estamos mostrando la premisa esencial de todo materialismo, sin alimento (y esto puede ser materia o energía) no puede continuar la vida, sin embargo, a diferencia del materialismo vulgar, en el ser humano la conciencia (sujeto, espíritu, etc.) tiene un papel fundamental. El ser humano no sólo se nutre para crecer, desarrollarse y mantenerse en la existencia de manera fisiológica (potencia vegetativa en Aristóteles), sino que el ser humano *come* de manera racional, es decir, en la nutrición humana entendida como operación física primera encontramos componentes culturales y espirituales. El arte [τέχνη] culinaria aparece como la primera de las artes, ligada a los primeros principios vitales, cuando el ser humano transforma y mezcla los alimentos a través de diversos procesos físicos y químicos (cocer, cortar, freír, mezclar, etc.) aparecen *in nuce* las actividades de transformación del medio a través de una técnica apropiada. Comer, entonces, no es una actividad en el ser humano relativa a la *phýsis* sino a la *praxis*, en el comer y cocinar aparecen elementos éticos que determinan esa función humana, ejemplo de ello lo encontramos en el vegetarianismo, en cuanto que rechaza matar animales por motivos éticos (en la actualidad también políticos y ecológicos). En la elaboración de la comida el sujeto constituye al objeto, lo conforma de una manera particular, lo determina según el desarrollo cultural y ético a través de un saber que media entre el hambre y el alimento<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Marx, en su Introducción a los *Grundrisse*, dice: «[...] el objeto no es objeto en general, sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma. El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes» (1982, 1: 12). Más adelante abordaremos las relaciones de determinación entre la producción y el consumo, baste por el momento apuntar el carácter práxico (ético) del arte culinaria.



Comentados los términos, podemos apuntar que el tercer momento de toda generación es el «llegar a ser algo» [τῆ], que en las generaciones por naturaleza son los entes naturales (plantas, seres humanos, animales, etc.) consideradas por Aristóteles como «entidades en grado sumo» (2000: 1032a 19: 287). Tomás de Aquino explica por qué el *término* de la generación es la *entidad o substancia en grado sumo*: «De estas tres cosas dos de ellas son como principios de la generación: la materia y el agente; el tercero es el término de la generación, es decir, el compuesto que es generado» (1999: 102). El *término* [οὐσίας] tanto en las generaciones por naturaleza como en las generaciones por producción es un compuesto de *materia* y *forma*. Hemos visto que la *materia* como principio potencial e indeterminado es un componente de los dos modos de generación, sin embargo, la *forma* a través de la cual se generan los entes por naturaleza es inmanente a la propia naturaleza<sup>28</sup>, pues preexiste y se desarrolla en el proceso generativo; no siendo del mismo modo la *forma* de las producciones, que se halla en el «alma» del agente productivo (Aristóteles, 2000, 1032b 1: 288), es decir, la *forma* en el proceso productivo se encuentra en la conciencia del agente y se desarrolla en el proceso productivo culminando en el producto.

Esta diferencia entre el lugar y la realización de la *forma* nos muestra cuál es la diferencia esencial entre lo generado por naturaleza y lo producido por *téchnē*: *el uso del intelecto*. Para Aristóteles la *forma* es la «esencia de cada cosa» (*ib. ídem*: 1032b 2), su *substancia primera* [*quod quid erat esse*] o primera forma<sup>29</sup>, también llamada para las producciones artificiales «substancia sin materia» [οὐσίαν ἄνευ ὕλης] (*ib. ídem*: 1032b 15-16). La forma que encontramos en la mesa procede de la forma que se encuentra en la mente

---

<sup>28</sup> «[...] es naturaleza que se llama así por la especie, ya que es de la misma especie que lo generado [...] pues un hombre engendra a un hombre.» (De Aquino, 1999: 103).

<sup>29</sup> «"Et hoc etiam nominat primam substantiam", es decir, la primera forma y esto porque de la forma que está en nuestra alma procede la forma que está en la materia de las cosas artificiales (en las naturales es al contrario).» (*ib.*: 107).

del carpintero que la elabora, pero ésta última forma es una forma sin materia en cuanto que aún solo se encuentra en el pensamiento del productor, de este modo tanto la materia como la forma preexisten a lo generado y lo producido<sup>30</sup>.

En este punto estamos mostrando las diferencias y semejanzas entre la generación natural y la producción artificial, hemos visto cómo tanto unas como otras partían de una materia, que se establecían analogías entre ambas a través de la vida, de la actividad y el automovimiento de los seres vivos, de la imitación [*μίμησις*] que el arte hace de lo natural. No obstante, la producción guiada por la racionalidad de la *téchnē* creaba nuevas entidades que no están de suyo en la realidad, de esta manera se perfecciona a la naturaleza tanto por la inclusión de nuevos entes como por la introducción de leyes y reglas racionales que no se encontraban en el mundo natural.

### 2.3. POÍESIS Y TÉCHNĒ

Hemos establecido que la diferencia entre la generación natural y la artificial se halla en el componente intelectual que necesariamente ha de estar presente en la producción artificial. *Producir*, por ende, exige de unas capacidades no sólo de carácter manual sino de una capacidad proyectiva e intencional. La forma que se encuentra en la mente del agente productor y que ha de realizarse sólo puede salir a la luz mediante ese conjunto de reglas y normas a las que ha de ceñirse. La *téchnē* dota de racionalidad al proceso productivo, y como virtud de la razón práctica supone una verdadera investigación sobre los *medios* que han de llevarse a cabo para la consecución del fin propuesto, que se convierte en la *verdad* de la producción. Si la verdad de la ciencia puede consistir en una *adaecuatio intellectus cum re* (adecuación del intelecto con la

---

<sup>30</sup>«Pero no sólo preexiste la parte que es la materia sino, como es evidente, por lo que se ha dicho, también preexiste la parte que está en la razón, es decir, la forma. Estos dos, la materia y la forma son partes de lo generado.» (*ib.*: 113).

cosa) en la actividad productiva la *verdad* radica en la *adaeuatio res cum intellectu* (adecuación de la cosa con el intelecto), esto significa que si la verdad en la ciencia es de carácter epistemológica, en lo relativo a la producción se da una verdad *ontológica* que aparece mediante la habilidad racional de la *téchnē*. La forma que se encuentra en la mente del agente productivo se actualiza mediante un movimiento racional que alcanza su verdad en el nuevo ente que aparece en la realidad tras el proceso, de este modo el producto se convierte en la *verdad*, en cuanto que realización de una intencionalidad, construcción de un deseo cuya finalidad es el producto.

Si consideramos a la *téchnē* como una forma de conocimiento sobre aquellas entidades que aún no son pero que pueden ser, entonces su verdad también estriba en la práctica y desarrollo temporal que la actividad implica, esto es, en los momentos que la constituyen y que suceden y se generan en el tiempo. En opinión de Heidegger la *τέχνη* es la *ἀρχή* de los productos fabricados:

[...] esto no significa «técnica» en el sentido de producción y modo de producción, pero tampoco significa «arte» en el sentido amplio de un saber producir, sino que *τέχνη* es un concepto cognoscitivo y quiere decir entender de eso en lo que se basa toda fabricación y toda producción; entender de eso en lo que debe consistir toda producción (2000: 209).

En suma, podemos decir con Virginia Aspe que la *téchnē* como modo de conocimiento de la filosofía práctica está compuesta por los siguientes elementos:

1. La libertad: por lo que hay indeterminación del fin.
2. El ser contingente: por lo que no se conoce el fin.
3. La separación del fin y del principio: por lo que el principio no implica posesión del fin.
4. Supone una actividad poiética: que es proceso y no fin (1993: 42).

La *téchnē* entraña una libertad creativa que se diferencia de la necesidad natural con la que se generan las entidades de la *phýsis*, hay una elección del fin propuesto, del producto, que no se encuentra predeterminado, sino que expresa la voluntad de creación de una conciencia. Esta indeterminación y libertad creativa supone la contingencia del ente producido, sólo el hábito [ἔξις] generará una regularidad en el proceso y en el resultado productivo<sup>31</sup>, no en vano, tampoco se garantiza la aparición del producto, pues éste puede no llegar a ser por diferentes causas (fallo en la elaboración, en la elección de la materia prima, etc.). Hay una separación temporal entre el inicio y el fin del proceso poiético, a diferencia de la praxis el fin no está incluido en el principio (uno es compasivo desde el mismo momento que decide no matar o ejercer violencia sobre otros seres, sin embargo, la mesa sólo se concluye cuando se termina el proceso productivo).

En el Libro primero, capítulo primero de la *Metafísica* (2000: 57-62) Aristóteles cita a la *téchnē* como un modo de conocimiento junto con la *sensación*, la *experiencia* y la *ciencia*. La *sensación* [αἴσθησις] la comparte el ser humano con muchos de los otros animales y, se puede decir, es el estímulo primario de una interioridad con la exterioridad, por otra parte, la *experiencia* [ἐμπειρία] la comparte el ser humano con menos animales y se genera a través de la memoria mediante el recuerdo de multitud de casos particulares semejantes que conforman una experiencia. No obstante, aunque la *ciencia* [ἐπιστήμη] y el *arte* [τέχνη] proceden de la experiencia se distinguen de ella en su carácter universal. La *téchnē*, nos dice Aristóteles, «se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes» (*ib.*, 981a 5-7: 59). Es un saber más universal que la

---

<sup>31</sup> «[...] la noción aristotélica de τέχνη como técnica es la de ἐπιστήμη, es decir, el conjunto o sistema de principios generales que se acumula con el tiempo [...] implica atender al acervo de normas reguladoras acumuladas como resultado de un proceso, sin atender al proceso mismo, a su actividad.» (Aspe, 1993: 50-51).

experiencia porque conoce la *causa*, el *porqué* de lo que se hace<sup>32</sup>, sin embargo, para Aristóteles las ciencias productivas [τέχνη] son menos universales que las ciencias teóricas [ἐπιστήμη] pues éstas se ocupan de los primeros principios.

Se puede afirmar, por lo tanto, que la *poiesis* es un tipo de ciencia cuando está vertebrada por el saber de la *téchnē*, es un saber más universal que conoce las causas, a diferencia de la mera experiencia. La *poiesis* se entenderá como una determinada potencia que dota de ser y hace aparecer entes concretos según la racionalidad intrínseca de la *téchnē*. La actividad poiética queda estructurada según el orden de leyes tanto de carácter físico-naturales, como de carácter sociohistóricas. *Poiesis y téchnē* [ποίησις και τέχνη] es la imbricación necesaria para la creación, fabricación y producción de nuevos entes de manera racional, esto supone entonces que la *poiesis* también está ligada con la *praxis*. Con otras palabras, la *producción* constituida y guiada por un proceso racional (que conoce las causas y los porqués) está íntimamente ligada con la *acción* (ética y política) pues colabora como medio material para la obtención del fin del ser humano: el *bien vivir*, la felicidad, la buena vida.

#### 2.4. HILEMORFISMO Y CAUSALIDAD

La teoría hilemórfica es un intento de explicación de la realidad natural que consiste en describir a los entes naturales individuales como un compuesto [σύνολον] de materia [ύλη] y

---

<sup>32</sup> En este punto Aristóteles hace una legitimación de la división del trabajo —que más tarde comentaremos— que resulta interesante señalar por motivos expositivos: «[...] los que dirigen la obra [ἀρχιτέκτονας] son más dignos de estima, y saben más, y son más sabios que los obreros manuales [χειροτεχνῶν]: porque saben las causas de lo que están haciendo (a los otros, por su parte, <los consideramos> como a algunos seres inanimados que también hacen, pero hacen lo que hacen sin conocimiento como, por ejemplo, quema el fuego, si bien los seres inanimados hacen cosas tales por cierta disposición natural, mientras los obreros manuales las hacen por hábito). Conque no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas» (2000, 981a 31-981b 7: 60-61).

forma [*μορφή*]. Hay que advertir que en este punto nos vamos a centrar en los entes producidos artificialmente, sin investigar si lo que se dice de los entes naturales es una analogía de lo que se observa en los entes artificiales, es decir, si la teoría hilemórfica es primeramente una teoría de la producción para ser luego una teoría natural, convirtiéndose al final en una teoría metafísica<sup>33</sup>. Pues bien, por motivos explicativos vamos a ir desarrollando junto a la teoría hilemórfica las nociones de *potencia* [*δύναμις*] entendida tanto como aquella actitud para afectar a otros como la capacidad de cambiar o ser afectado uno mismo; y *acto* [*ἐνέργεια*] en tanto que realidad del ente, lo que determina esencialmente al ente concreto. Es conveniente referirnos a estos conceptos al ser complementarios a los de materia y forma en la explicación del devenir, del movimiento como cambio<sup>34</sup>.

La materia y la forma tienen diferentes sentidos (*cf.* Tomás Calvo, 1968), como vimos anteriormente la materia es indeterminación, potencia y posibilidad [*δύναμις*], la materia prima [*ὑλη πρώτη*] es sin forma ni determinación. Sin embargo, en la producción del *artefacto* la materia que aparece es de un orden diferente, es ya una *materia segunda* pues está correlacionada con una forma concreta y una combinación de elementos (agua, tierra, fuego y aire). Podemos encontrar tres sentidos diferentes para la materia y la forma:

En primer lugar, si la teoría hilemórfica se aplica al *movimiento*, la materia puede ser el sujeto subyacente [*ὑποκείμενον*], esto es, si se pretende explicar el cambio hay que postular algo que permanezca (materia), algo que desaparece (privación) y algo que aparece como nueva entidad (forma). Para Aristóteles todo lo generado y producido ha de tener tres condiciones o

---

<sup>33</sup> A este respecto es interesante la opinión de Heidegger: «¿Acaso Aristóteles entiende ya los φύσει ὄντα como productos fabricados que se hacen a sí mismos, desde el momento que caracteriza una y otra vez a los seres naturales a partir de su relación con los productos fabricados? No; por el contrario, más bien parece que concibe la φύσις como un producirse-a-sí-mismo» (2000: 239).

<sup>34</sup> «Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia.» (Aristóteles, 1978, 412a 9-11: 167).

principios elementales: materia, forma y privación (cf. 2000, 1032b 30 - 1033a 23: 289-291). Materia y forma, en este primer sentido, «[...] *no son conceptos que expresen cosas, sino funciones*. En todo cambio algo “funciona” como materia y algo “funciona” como forma. Son funciones desprovistas de contenido concreto» (ib.: 16). Es este sentido *funcional* el que define a la materia como sustante y permanente, como potencia indeterminada. Asimismo, la forma queda concebida y relacionada con el *télos*, en cuanto que cierre y conclusión del movimiento y perfección adquirida (acto).

En segundo lugar, el hilemorfismo explica la constitución física de los cuerpos, en este caso la materia ya no es lo «sustante-permanente» sino «aquello a partir de lo cual» [*ἐκ τίνος*] se hace o se engendra una cosa, a saber, los *elementos primeros* (agua, tierra, aire, fuego, éter), las *homeomerías* (partículas similares que se distinguen cualitativamente y que se componen de los elementos primeros según una determinada proporción y combinación: metales, madera, hueso, sangre, tejidos de los vivientes, etc.) y las *anomeomerías* (entendidas como los órganos de los vivientes y compuestas a su vez de diferentes homeomerías) (ib.: 19). La forma, de esta suerte, es concebida como *morphé* [*μορφή*] en virtud de una estructura en la que se organizan esos elementos dispersos dotados de una actividad finalista, es, por tanto, una organización natural de la *phýsis*. Sin embargo, esa *fórmula* que organiza y combina los elementos expresa ya un orden del *logos*, merced a lo cual se puede decir que esta forma es un *εἶδος*.

Por último, el hilemorfismo se concibe como estructuración metafísica al procederse a un tránsito del ámbito físico al metafísico tal y como queda expresado en el cambio de nociones desde la *morphé* al *eidos*. La forma como *eidos* hace inteligible la realidad concreta, expresará el «qué es» de la cosa, será su esencia, la *ousía*. De este modo, ahora la forma muestra la permanencia en el ser asegurando la identidad de mi decir<sup>35</sup>. «La forma, la ousía, el *eidos*, es

---

<sup>35</sup> «—En este mismo sentido evoluciona el “hipokeímenon”: ya no es tanto lo “sustante-submanente” —es decir, lo físicamente afectado por acontecimientos reales— ni tampoco los sinkeímena; es más bien lo afectado

entonces aquello que yo expreso en mi discurso cuando defino: aparece desvelado en la definición. La forma es “logos” para Aristóteles» (*ib.*: 21). Antes bien, si la forma es la esencia entonces la materia en este ámbito queda reducida a *no-ser*, a lo *incognoscible e inexpressable*.

Es pertinente hacer estas aclaraciones conceptuales si queremos exponer convenientemente este aspecto de la producción mediante el esquema hilemórfico. Cuando se dice que la *forma* de la mesa está en la mente del carpintero antes de producirla, no se hace referencia a un *eidōs* que se realiza después en la materia, sino a un impulso o motor hacia la generación. La *morphé* es la figura, la figura que es la forma que se le da a la materia «a base de acuñarla y modelarla, es decir, a base de “formarla”», es el «aspecto» y lo «adecuado» del propio ente. (Heidegger, 2000: 227, 238)<sup>36</sup>. Si la forma como *eidōs* se refería al carácter lógico y la inteligibilidad de la cosa concreta, la *morphé* hace referencia al compuesto y a la unión con la materia como principio formal de ésta, entonces resulta lógico pensar que la *forma* que se encuentra en la mente del artista o productor no es ninguna de las dos anteriores, pues la producción y el arte se convertiría en «mero paradigma, copiar y aplicar un modelo en un estricto proceso transitivo, lo cual aleja del auténtico planteamiento aristotélico [...] El tema de la forma en la mente del artista es, pues, el de una forma que ha de mirarse como causalidad» (Aspe, 1993: 112-113).

Es necesario, por lo tanto, hacer una breve explicación de lo que es la causa [*αἴτιον*] en el pensamiento aristotélico<sup>37</sup> si queremos comprender de qué modo se producen entidades

---

“intencionalmente” por mi decir, lugar de soporte para el decir y pensar sobre las cosas. *El sustrato se hace sujeto gramatical.*» (Calvo Martínez, 1968: 20).

<sup>36</sup> «[...] μορφή es “aspecto” [...] Eso que es de cuando en cuando se llama así porque permanece en el aspecto en su calidad de algo singular y preserva su permanencia (venida a la presencia) y a partir de esa preservación del aspecto está en él y fuera de él, en definitiva, y para decirlo al modo griego, “es”» (Heidegger, 2000: 228).

<sup>37</sup> Las causas son explicadas en la *Física* (1995) libro II, cap. 3; y más brevemente en la *Metafísica* (2000) libro I, cap.3.



nuevas según el esquema hilemórfico. Como nos dice Guthrie: «Aristóteles la usa [la causa] en su filosofía incluyendo a todos los factores que deben estar presentes para que algo se origine, sea de una forma natural o artificial» (2006: 235). Ahora bien, estos factores son de cuatro clases y exponen cuatro causas fundamentales: la *materia*, la *forma*, el *agente* y el *fin*.

La *materia*, aquello de donde proceden las cosas, es el constitutivo interno de lo que algo está hecho, es la causa intrínseca. Es tanto lo que permanece [ὕπομείνον], como el sujeto o sustrato [ὑποκειόμενον] que es determinado por la forma. La materia, entonces, tiene un carácter relativo y abstracto y sólo tiene existencia concreta en el compuesto:

En el ejemplo favorito de Aristóteles, el bronce es la materia y la esfera la forma que se la impone, pero el bronce en sí es un compuesto de forma y materia, siendo la materia el cobre y el estaño, subyaciendo a los cuales, a su vez, están los cuatro elementos de los que todos los cuerpos físicos están hechos. Más allá de estos elementos corpóreos sólo hay materia «prima» o última [...] (Guthrie, 2006: 239).

La *forma* o el *modelo* [εἶδος και παράδειγμα] define la esencia de lo producido, es su configuración entitativa y la guía del proceso productivo, en este sentido afirma Arendt en *La condición humana*:

El verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo, de acuerdo con el cual se construye el objeto. Dicho modelo puede ser una imagen contemplada por la mente o bien un boceto en el que la imagen tenga ya un intento de materialización mediante el trabajo. En cualquier caso, lo que guía al trabajo de fabricación está al margen del fabricante y precede al verdadero proceso de trabajo (1993: 161).

El *agente* es todo aquello de donde procede el principio del cambio [*μεταβολῆς*]<sup>38</sup>, de donde se origina primeramente la transformación. El agente, si consideramos la construcción de algo, es una potencia capaz de construir, en este sentido nos dice Aristóteles en la *Metafísica* «[...] el arte de edificar es una potencia que no se da en lo edificado», sino que se da en el agente. En opinión de Guthrie, la causa formal y la causa eficiente (agente) en la generación natural o en la producción artificial están unidas en el mismo individual, esto es, la causa agente «[...] de una casa es el constructor, pero sólo puede serlo en virtud de tener la forma (el proyecto) de la casa presente ya en su mente (o exteriorizada incluso en forma de planos y dibujos)» (*ib.*: 238).

El *fin*, el *télos*, es aquello para lo cual todas las demás cosas se hacen. La causa final será la primera de todas las causas. En el siguiente apartado veremos la importancia que la causa final tiene para el proceso productivo al ser éste una actividad de carácter *teleológico*.

Si en los entes naturales la forma y el fin se identifican, no ocurre lo mismo en los *artefactos* producidos mediante la *poíesis*, pues hay una diferencia temporal entre el *fin* como inicio de la producción y la *forma* como conclusión de ella. La *poíesis* consistirá en aquel proceso que unifica el fin con la forma y que hace aparecer el ente como verdad ontológica de la producción. La identidad de la forma y el fin en el ente producido (artefacto) presupone un proceso en el que se da una clase de movimiento en el que el tiempo, la materia, la forma y la privación se convierten en elementos constituyentes. Se puede considerar, por lo tanto, que la *producción* es aquella *capacidad de ejecutar la causalidad eficiente* a través de un *devenir* hacia la *forma*, donde la *intención*, originada en la mente y el entendimiento del productor en virtud de la causa final y la *forma* (eidos), gobierna todo el proceso productivo mediante la *deliberación* de los medios adecuados para obtención del fin presupuesto.

---

<sup>38</sup> Es interesante para el tema de esta investigación señalar que en la *Física* (194b 33) el *cambio* se entiende como *metabolé* y en la *Metafísica* (983a 30) como *kínesis*. Veremos en qué se diferencian estos términos y en qué sentido aporta comprensión a la definición ontológica del trabajo como *metabolismo*.

Ahora, una vez expuesta la *causalidad*, podemos entender que la *forma* o *modelo* [εἶδος και παράδειγμα] que está en la mente del artista o productor no es la misma que la forma [μορφή] que aparece en el compuesto. La forma del producto, del artefacto concebido como fin [τέλος] del proceso productivo, es la entelequia [ἐντελέχεια], la esencia de la producción, como cese y perfección de la actividad [ἐνέργεια]. Si la perfección de la actividad productiva reside en el producto, entonces la actividad productiva se convierte en medio para la obtención del fin, el cambio y devenir de lo que está en potencia concluye en el producto terminado en cuanto que acto de la actividad, de suerte que hay, por lo tanto, un paso de la dinámica a la estática<sup>39</sup>.

### 3. MOMENTOS DE LA PRODUCCIÓN: DINÁMICA Y ESTÁTICA

Hemos descrito la producción como un movimiento hacia la forma, un proceso que concluía en un producto elaborado por la racionalidad y la habilidad humana, de tal suerte que dicho producto posee unas especificidades propias que lo diferencian de los entes generados por naturaleza. Corresponde en este punto analizar la producción desde dos perspectivas diferentes, a saber, aquella que hace referencia al *proceso productivo* en cuanto cambio y devenir de las sustancias transformadas, y aquella perspectiva que se ocupa del *producto obtenido*, del ente como final, conclusión y verdad del proceso productivo. En el análisis ontológico de la producción y el trabajo la *dinámica* se ocupa del movimiento y la transformación sustancial de los entes, de su composición y descomposición, de las relaciones de intercambio y flujo que se establecen entre partes, en definitiva, de su *metabolé*. Por otro

---

<sup>39</sup> Como más tarde veremos esa misma visión tiene Marx del proceso productivo como movimiento respecto a la quietud que se haya en el fin de la actividad que aparece como producto, en efecto, es el tránsito de lo dinámico y en potencia a la quietud del ente producido: «Y lo que en el trabajador era *dinamismo*, se presenta ahora en el producto como *quietud*, en la forma del ser. El obrero es el tejedor y el producto el tejido» [Cursiva mía] (2000, l. I, t. I: 245).

lado, la *estática* en la ontología del trabajo se ocupa del producto terminado, aunque la producción como tal concluya en el producto es relevante determinar de qué naturaleza es ese ente, si es material o inmaterial, si es semiótico o es un afecto, etc. Además, en el estudio de la *estática* toman vigencia los importantes análisis que se realizan sobre el valor de uso o valor de cambio del producto, pero esas cuestiones serán posteriormente tratadas, junto con las relaciones entre producción, intercambio, distribución y consumo. Por último, cabe señalar que la *dinámica* y *estática* se correlacionan dialécticamente, se codeterminan mutuamente a través del proceso teleológico que estructura a la producción.

### 3.1. LA *METABOLÉ* O PROCESO PRODUCTIVO

En ningún texto de Aristóteles aparece que el trabajo sea *metabolé*, sin embargo, aquí vamos a intentar mostrar que aunque no aparezca explícitamente esta definición del trabajo sí que se puede concluir que la producción es un modo de cambio, una *metabolé*. Si partimos de las características de nuestra investigación (ontología del trabajo) podemos indagar cuáles son las determinaciones esenciales de la producción, y ésta indagación nos ha mostrado que para Aristóteles *producir* [*ποιεῖν*] es un movimiento hacia la forma. Ya hemos expuesto que hay varios sentidos y maneras de comprender la forma, que la materia también puede ser entendida de diferentes maneras, que el producto ha de ser un compuesto de materia y forma, etc.

Ahora procede exponer qué significa *movimiento*, pues este término tiene varios sentidos en el pensamiento del Estagirita. Como bien apunta Heidegger:

Aristóteles entiende κίνησις, la movilidad, en un sentido muy *amplio*, pero no «amplio» en el sentido de «ampliado», «aproximado» o irrelevante, sino «amplio» en el sentido de esencial y con plenitud de fundamento.

En la actualidad, bajo el predominio del pensamiento mecanicista de las modernas ciencias de la naturaleza, tendemos a considerar la movilidad en el sentido de una traslación de un lugar del espacio a otro, esto es, como la forma fundamental del movimiento, y «explicarnos» todo lo movido de acuerdo con dicha forma (2000: 206).

Así pues, se puede concebir el movimiento como traslación o desplazamiento, o como devenir o cambio. Este último significado es el que aquí interesa, pues hay que analizar qué tipos de cambios se producen en el proceso productivo y qué tipo de devenires acaecen a los entes artificialmente generados. Tenemos entonces que el *movimiento* hay que entenderlo como *cambio*, como *devenir*, esto es, como algo que «está por llegar a ser» o «está siendo», que está en *proceso*. Estar en *proceso* es un modo de ser *in fieri*, es decir, es el modo de ser de algo que se está haciendo. No vamos a desarrollar detalladamente todas las nociones de movimiento o cambio que hay en la obra de Aristóteles, sino sólo aquella que está relacionada con la producción, a saber, la *generación o génesis* (γένεσις)<sup>40</sup>.

Si se sintetizan los diferentes tipos de devenires que puede haber obtenemos las siguientes cuatro clases: I) de algo a algo; II) de algo a no algo; III) de no-algo a algo; y IV) de no-algo a no-algo. La cuarta clase de cambio (de no-algo a no-algo) no la considera Aristóteles como cambio dado que no hay ni términos contradictorios ni contrarios y por lo tanto no hay oposición (cf. 2000, 1067b 19-22: 449)<sup>41</sup>. En palabras del propio Aristóteles:

Y puesto que todo cambio es desde algo hacia algo —como lo muestra la palabra *metabolé*, que indica algo «después de» (*metá*) otro algo, esto es, algo anterior y algo posterior—, lo que cambia tiene que

---

<sup>40</sup> Para consultar el resto de las formas de cambio cf. *Categorías* (2012, cap. 14: 169-171), *Física* (1995, I. III, cap. 1-3 y I. V: 79- 87 y 171-197) y *Metafísica* (2000, I. XI, cap. 11: 448-450).

<sup>41</sup> Lo que expone Aristóteles como condiciones del cambio nos lo resume Calvo Martínez en la nota 63 del cap. 11 del libro IX de la *Metafísica* del siguiente modo: «[...] *solamente hay cambio* a) *entre términos contrarios* y b) *entre términos contradictorios*. a) En el primer caso, el cambio tiene lugar *entre términos positivos* (de A a B), de negro a blanco, etc.) y *hay movimiento*; b) en el segundo caso, el cambio va, bien *de un término negativo al positivo correspondiente* (de no-A a A), y es *generación*, bien *de un término positivo a la negación correspondiente* (de A a no-A), y es *destrucción*. En este segundo caso no hay movimiento» (2000: 448).

cambiar en alguna de estas cuatro maneras: o de un sujeto a un sujeto, o de un sujeto a un no-sujeto, o de un no-sujeto a un sujeto, o de un no-sujeto a un no-sujeto —y entiendo por «sujeto» lo que es significado por un término afirmativo (1995, 225a 1-5: 173).

Así pues, podemos reducir el cambio a tres clases: 1) de sujeto a sujeto; 2) de sujeto a no-sujeto; 3) de no-sujeto a sujeto. Más aún, a dos modos: a) *kínesis* y b) *metabolé*. La primera de las tres clases (de sujeto a sujeto) es considerada como *movimiento kinético*, es el movimiento que se da entre términos contrarios, esto es, es un cambio de cualidad, de cantidad o de lugar de la sustancia, con otras palabras, es un cambio relativo a los *accidentes* de esa sustancia que se manifiesta como un cambio de estado o de cualidad (como por ejemplo el amarillear de las hojas en otoño). Por el contrario, la segunda clase de cambio es propiamente cambio y no movimiento, puesto que aquí se produce un cambio sustancial (*transmutatio, mutatio, permutatio*), este es el *devenir* concebido como *metabolé* [μεταβολή]. Ha sido común considerar que la *poíesis* es una forma de *kínesis*, esto ha sido debido a la costumbre de diferenciar entre *praxis* como acción inmanente y *poíesis* como acción transitiva (aquella que se inicia en el sujeto pero termina fuera de él)<sup>42</sup>, sin embargo, ya vimos que esto no era así si considerábamos que la *poíesis* es algo más que un movimiento kinético, pues la generación que se realiza incluye necesariamente un *logos* que ordena y organiza la producción, esto es, es necesario considerar que hay un elemento prático en esta forma de generación que lo excluye de ser un puro movimiento *kinético*. Sin embargo, esto queda mejor comprendido si, como nos advertía Heidegger, consideramos a la *κίνησις* como un concepto «amplio» de la movilidad, lo cual implica tanto el «movimiento» como el «reposo» de todo ente. El movimiento no es un simple cambio de lugar. De esta suerte la *metabolé* se convierte en un determinado tipo de «movilidad» [κίνησις]:

---

<sup>42</sup> Tanto Innerarity (1990) como Yarza (1986) han identificado *poíesis* con *kínesis*.

La consideración de esta serie de «fenómenos», que constituyen el entramado de los distintos tipos de movilidad, permite llegar a entrever el rasgo fundamental de ésta, un rasgo que Aristóteles acuña en el término y el concepto de μεταβολή. Toda movilidad es mudanza o cambio de algo (ἐκ τινος) a algo (εἰς τι). También en nuestros días hablamos del cambio del tiempo o de un cambio de ánimo y al hacerlo pensamos en una mudanza o «cambio»; y también hablamos de lugares de cambio cuando de lo que se trata es de un cambio de lugar de bienes en circulación. Pero no encontramos el núcleo esencial de la μεταβολή pensada al modo *griego* hasta que nos damos cuenta de que en dicho cambio se manifiesta algo que hasta entonces estaba oculto y ausente («aflorar» y «florecer») (Heidegger, 2000: 207)

En la *metabolé* se produce una generación y una corrupción de sustancias, esta forma de cambio es interesante para nuestro estudio pues aborda la cuestión de la *generación* y la *destrucción* artificial<sup>43</sup>. Sin duda, producir es generar nuevas sustancias desde lo no-sujeto al sujeto a partir de la pura indeterminación de la materia y su conformación a una forma. Hay que añadir que en la producción hay sustancias que también quedan destruidas al ser incorporadas a las nuevas entidades, si concebimos que la producción puede consistir en un proceso de composición y descomposición podemos afirmar que hay sustancias que pierden sus determinaciones propias (materiales y formales) para constituir otras sustancias más complejas, este es el caso del bronce, formado a partir de la composición del cobre y del estaño. De este modo, la producción es un proceso o cambio hacia la generación de nuevas entidades que puede suponer también la destrucción de otras entidades para la conformación de la nueva.

Es interesante apuntar que en la producción no se generan entidades desde la nada (*ex nihilo nihil fit*), no hay «creación». Como expone Aristóteles en la *Física* (1995, cap. 7: 32-36) la aparición de una nueva sustancia, en tanto que *generación absoluta*, no implica más que la

---

<sup>43</sup> Para el estudio de la generación natural cf. *Acerca de la generación y la corrupción* (1987), en especial Libro I cap. 3 (34-44), donde se investiga la *generación y destrucción absoluta* y el cap. 4 que aborda la *alteración* (44-46).

aparición de algo desde un sustrato indeterminado al que llama materia prima. Dicho esto, se puede concluir que la producción no es un *movimiento kinético* sino un devenir, una generación, un llegar a ser de tipo *metabolé*. Citamos a Virginia Aspe para reforzar nuestra afirmación:

En sentido propio solamente la *kínesis* es movimiento por ser del orden categorial. La *metabolé*, μεταβολή, en cambio, manifiesta un orden diferente, puesto que en ella no permanecen las sustancias sino que éstas se generan y destruyen. Esto prueba que ποίησις no es entendida por Aristóteles como algo kinético puesto que la llama generación, es decir, está en un orden más allá de lo físico. Sin embargo, la *metabolé* es un cierto cambio puesto que también ahí hay algo que permanece que es el sustrato o materia prima, aunque aquí esto que permanece es mera indeterminación o potencia, de tal modo que en el cambio sustancial la materia —que es engendrada— se transforma adquiriendo formas distintas, las cuales tampoco son generadas, sino que lo que se genera es el conjunto de ambos, la realidad concreta individual a partir de la materia y la forma (1993: 104).

Hemos expuesto el proceso ontológico de producción como un cambio de tipo *metabolé*, de composición y descomposición de sustancias y elementos, éste es el sentido aristotélico que obtenemos del término «metabolé», un sentido que nos sirve para exponer el proceso productivo como un devenir, una transformación y una mutación. Aún estamos lejos del significado que el término «metabolismo» adquirirá en la modernidad como cambio e intercambio, no obstante, para Aristóteles la *metabolé*, en cuanto que diferente a la *kínesis*, establecerá la analogía entre la *φύσις* y la *ποίησις* en el orden de la generación. Producir artificialmente es análogo a la generación natural dado que comparten determinaciones (*supra*: Cap. I, 2.2.), lo *metabólico* da cuenta tanto de lo que surge según el orden de la *phýsis* como de lo que se produce según el orden del *logos* contenido en la *téchnē* y hecho por la *poíesis*. La producción es siempre un proceso de *generación y destrucción*, de composición y descomposición, es un devenir que concluye en el ente terminado: el producto. La producción concluye cuando el devenir ontológico se detiene y se coagula en un producto, éste ya no es producción, ya no es actividad ni proceso. A partir del fin del proceso productivo —del ente terminado— la *metabolé* deja paso a la *kínesis*, el devenir deja paso al movimiento, la producción deja paso al intercambio de las mercancías, al movimiento y al mercado. La *metabolé* es del orden de la *producción*, la *kínesis*



es del orden del *mercado*. Sin embargo, aún no podemos profundizar esos momentos, antes hay que analizar otros dos momentos esenciales de la producción: la teleología y el producto.

### 3.2. TELEOLOGÍA

Estamos acercándonos a la obra de Aristóteles con la intención de establecer la estructura ontológico-formal de la producción y el trabajo en general, no pretendemos hacer un estudio exhaustivo de la opinión del Estagirita sobre el trabajo, sino describir los elementos fundamentales a partir de las cuales se ordena y se realiza todo proceso productivo. Como veremos hay determinaciones y momentos que continúan en el pensamiento moderno, en muchos sentidos poco innovador con respecto a lo que ya en la Antigüedad se propuso. Uno de los elementos o momentos esenciales de toda producción consistirá en la *teleología*, que muestra el predominio de la causa final como inicio y conclusión de la producción, en efecto, la causa final se erige como la primera de todas las causas. Hasta el momento hemos establecido un momento *dinámico* de la producción y un momento *estático*, uno abarca y es relativo al proceso productivo caracterizado como *metabolé*, y el otro es el relativo al producto terminado. Ahora bien, el momento *teleológico* establecerá el maridaje entre lo dinámico y lo estático, se puede afirmar que la causa final emerge en el pensamiento de un agente y concluye en el producto exterior, guiando el proceso y dotándolo de una racionalidad propia, acorde con aquella *téchnē* que es apropiada para obtener la cosa deseada y ahora convertida en producto humano. Hay una correlación esencial en la *producción* entre el comienzo [*ἀρχή*]<sup>44</sup>, el procedimiento [*τέχνη*] y el fin [*τέλος*], explica Heidegger:

---

<sup>44</sup> «'Αρχή significa al mismo tiempo comienzo y dominio. En otro sentido menor añadido, esto significa punto de partida y disposición. Para expresar la unidad de ambos, que unas veces viene y otras desaparece, se puede traducir ἀρχή mediante disposición que parte y partida que dispone. La unida de este doble elemento es *esencial*.» (Heidegger, 2000: 205).

Este fin se llama en griego τέλος. Aquello en donde «termina» una producción es la mesa como algo ya acabado, pero acabado precisamente en cuanto mesa, en cuanto aquello que es una mesa, tal y como tiene que ser su aspecto concreto. El εἶδος debe estar de antemano a la vista, este aspecto previamente visto, εἶδος προιαρετόν, es el τέλος, del que entiende la τέχνη; por eso, ésta se convierte al mismo tiempo en la determinación del modo y en la manera de proceder de lo que nosotros hemos llamado «técnica». Pero, una vez más, hay que decir que la esencia de la τέχνη no es el movimiento de las manipulaciones en cuanto actividad, sino un entender del procedimiento; y τέλος no es meta ni fin, sino final en el sentido de la completitud determinadora de la esencia; sólo por eso puede ser tomado como meta y dispuesto como fin. Pero el τέλος, el aspecto previamente visto de la cama, es aquello conocido por el entendimiento y que se encuentra en *él*, y sólo en cuanto tal es punto de partida para la representación y la disponibilidad sobre la elaboración (2000: 209).

El momento *teleológico* se inicia en la νόησις y concluye en el ποίημα, el resultado pasivo de la acción. Aristóteles diferenciaba entre las generaciones naturales y las producciones artificiales, a su vez establece diferencias en la producciones artificiales, dice textualmente en la *Metafísica*: «El primer proceso de las generaciones y movimientos se denomina “pensamiento”, y el segundo “producción”: pensamiento <el proceso> a partir del principio, de la forma, y producción <el proceso> a partir de la conclusión del pensamiento» (2000, 1032b, 15-18: 289). Es muy interesante este fragmento, tanto es así que antes de comentarlo vamos a reproducir el propio comentario de Tomás de Aquino al respecto:

En las generaciones y en los movimientos artificiales existe una acción que se llama inteligencia y otra que se llama producción. La elucubración del artificio se llama inteligencia y empieza en este principio que es la especie de la cosa que hay que hacer por medio del arte. Y esta operación tiende, como ya antes se dijo, hasta aquello que es lo último en la intención y lo primero en el obrar. Por lo tanto, aquella acción que empieza por lo último y en el cual la inteligencia termina, se llama producción que es un movimiento en la materia exterior (1999, nota 38: 110).

Encontramos, por lo tanto, dos momentos, procesos o acciones, una que es pensamiento [*νόησις*], y otra es producción [*ποίησις*]. La elucubración del artificio comienza con la *νόησις*, y es el inicio del proceso productivo que habrá de gobernar el resto del mismo. Este pensamiento o inteligencia es la condición necesaria para que pueda darse una *intención*, que a su vez es condición para que pueda haber un acto o acción humana. Con relación al tema que estamos tratando la *intención* supone un movimiento hacia el fin al cual *tiende* [*tendere*] la acción, se puede afirmar que la producción es una actividad proyectiva intencional, en efecto, producir es producir algo, ese algo (el producto) queda correlacionado como objeto intencional no sólo como un producto trascendente a la actividad en el ámbito ontológico-existencial, sino como un producto inmanente en el ámbito lógico. La producción, como *forma originaria* [*Urform*] de toda posición teleológica, presupone la posición de un fin, es decir, de una *conciencia* que pone fines y que inicia un proceso real en el que lo ideal se convierte en real. El primer momento de la producción es el pensamiento [*νόησις*], momento en el que el objeto intencional es forma, idea que ha de realizarse mediante las habilidades de la *téchnē*. Esta forma aún no aparece en la realidad, no tiene carácter fenoménico salvo en alguna representación que se pueda hacer de ella como un plano, mapa o boceto, sin embargo, es la esencia del proceso, cuya verdad y realización se demostrará con la aparición del producto.

El fin, por ende, es el enlace entre la conciencia y la ejecución o realización del proyecto, a través del cual se ordena y garantiza la estabilidad y racionalidad del proceso al subordinar los medios a la consecución del fin. Cuando termina el pensamiento (*νόησις*) comienza la producción (*ποίησις*), cuando termina la producción aparece el *artefacto*.

### 3.3. EL ENTE PRODUCIDO

La *poíesis* es aquel proceso que concluye con la aparición del fin inicialmente propuesto, se inicia con el pensamiento y termina con el *artefacto*. En estos momentos de la investigación no vamos a analizar las determinaciones de este *ente producido*: si es un valor de uso o un valor de cambio, si es un *satisfactor* que cubre las necesidades o un objeto bello. Aquí interesa describir y comprender al ente producido como fin existencial de la producción, lo que se inicia

como fin gnoseológico, como idea o forma original en el pensamiento concluye, termina o acaba como fin ontológico después de la producción. La *poíesis*, por lo tanto, es el proceso que media entre el fin gnoseológico que aparece en el pensamiento y la aparición existencial del ente producido. La *poíesis*, como tal, es puro *devenir* que culmina en lo estático del ente producido, pero éste, su fin, ya no es propiamente *poíesis*. El producto en el análisis de la producción que se hace en la Antigüedad quedó relegado a una posición secundaria (cf. Aspe (1999) y Lledó (1961)), pues era común pensar que en la *poíesis* lo más significativo era su carácter dinámico y procesual. El devenir temporal que se desarrolla en este proceso acaba en el *producto*, sin embargo, el producto, aunque suponga la desaparición de la actividad productiva, conserva en sí mismo ese tiempo coagulado. El tiempo y el ser quedan reificados tras la operación productiva. Hemos detallado la *producción* como un tipo de *movilidad* de carácter *metabólica*, sin embargo, si bien éste es su aspecto dinámico, la *movilidad* no concluye aquí, pues el *reposo*, el ente concluido —el producto— también forma parte de la *movilidad*. De nuevo recurrimos a Heidegger sobre este punto:

Pero, ¿acaso la cama y la prenda de abrigo, el escudo, el barco y la casa son cosas que se mueven? Claro que sí, lo que pasa es que por lo general se nos presentan bajo ese tipo concreto de movimiento tan difícil de ver como es el del reposo; y su «reposo» tiene el carácter de un estar acabado, de lo producido, y del estar «aquí» y yacer «delante» o de «antemano» así determinados. En la actualidad, pasamos fácilmente por alto ese característico reposo y su correspondiente movilidad; o por lo menos no nos lo tomamos suficientemente en serio, como algo esencial, como la auténtica señal distintiva del ser del ente [...] para Aristóteles, aquí de lo que se trata es de mostrar que los productos fabricados *son lo que son y como son* en la movilidad de la producción y, por ende, en el reposo de su calidad de seres producidos y, sobre todo, mostrar que esta movilidad tiene otra *ἀρχή* y que los elementos que se mueven de esta manera se comportan de modo distinto en su *ἀρχή* (2000: 208-209).

La producción entendida como *metabolé* —cambio y transformación de sustancias— es el aspecto dinámico, el *ser* generador como condición de posibilidad de los *entes*, del momento estático. Qué sea el *ente producido* está determinado por la actividad transformadora de la producción, que consume y produce nuevas entidades que quedan como fines separados de la

propia actividad. No obstante, el *ente producido* conserva la racionalidad del agente productivo inaugurando un orden artificial que a modo de imitación del orden natural irá creando un ámbito cultural humano sujeto a una nueva legalidad y orden. Los *entes producidos* generarán un mundo que cohabitarán los seres humanos haciendo uso de ellos como *entes a la mano* o como espacios de sociabilidad y funcionalidad.

#### 4. POÍESIS Y PRAXIS EN LA MODERNIDAD

Se hace necesario añadir un último apartado a la introducción a la filosofía de la producción con la intención de exponer las dificultades que en la actualidad nos encontramos cuando se aborda teóricamente la *condición poética* del ser humano. Trataremos de precisar qué clase de desplazamientos y movimientos durante el transcurso de la modernidad<sup>45</sup> han ido situando a la poíesis en el interior de la lógica productivista. Corresponde describir en este punto el sentido moderno de la *praxis* y la *poíesis* y fijar el significado con el que los intentaremos

---

<sup>45</sup> Podemos considerar la *modernidad* como aquella configuración de carácter tanto política, como social, filosófica, económica y artística que a partir del siglo XV comenzó a darse en Europa. Diferentes sucesos como la caída de Constantinopla, la conquista y colonización de América, la revolución científica-experimental, el Renacimiento, la imprenta, el protestantismo, el auge de las ciudades y el comercio transatlántico configuran una nueva cosmovisión tanto del ser humano, como de la naturaleza y la propia Tierra. La modernidad se entenderá como una mundanización o secularización que conlleva la racionalización y desencantamiento del mundo (Weber) a través de su matematización y la mecanización, así como el auge y primacía de la burguesía y las ciudades como centros de poder político y económico, sumados al eurocentrismo y al antropocentrismo. Filosóficamente hablando se produce una primacía epistemológica (cf. Innerarity, 1987) debido a la radicalización de la escisión entre conciencia y mundo, de este modo, la representación se convierte en nexos entre la conciencia y el mundo, y la verdad en la certeza que un sujeto puede alcanzar metodológicamente al constatar la objetividad. El mundo queda convertido en imagen y el ser humano en sujeto (Heidegger), esto tendrá consecuencias decisivas para el devenir de la historia, pues el ser humano convertido en sujeto tendrá la capacidad de reducir todo lo demás a objeto: comenzando por la propia naturaleza, que queda dominada, domeñada y explotada. El nuevo sujeto (burgués) podrá mercantilizar todas las cosas, se convertirá en amo y señor.

aplicar en nuestra investigación, esta tarea aclaratoria no sólo delimitará el uso específico de los conceptos sino que también dispondrá las bases para la crítica que en los siguientes puntos se hará a la noción de *productivismo*.

#### 4.1. LA POÍESIS MODERNA

Como hemos visto en el pensamiento de Aristóteles había una clara división entre la praxis y la poíesis en virtud de las posibles relaciones entre la actividad y el fin de éstas. Así, vimos que la praxis consistía en una determinada clase de actividades en las que hay una coincidencia entre la *acción* y el *fin* propuesto inicialmente; fin y acción se dan en el mismo momento, esto es, uno medita cuando ya ha meditado. En la praxis presente y pretérito perfecto se dan a un mismo tiempo al no haber separación temporal ni transcurso del tiempo entre la acción a realizar y el fin en cuanto resultado. Cuando uno se sienta a meditar ya está meditando, no hay que esperar un resultado de esa actividad que se está dando en sí misma, de este modo, el fin y la actividad son uno y el mismo proceso, es una actividad *atemporal*. Por otra parte, la *poíesis* la definimos como una actividad productiva cuyo fin no se da de modo inmanente, como en la praxis, sino que su fin se encuentra en el exterior del agente de la acción. La poíesis supone un proceso que ha de tener un límite entendido como fin: el producto terminado. Este proceso lineal de producción supone una determinada temporalidad en la que se aprecia un transcurrir del tiempo: del inicio al final, del proyecto al artificio, de la idea a la cosa.

Acudimos a estas distinciones premodernas con la intención de conservar, en la medida de lo posible, su sentido original, y para ello es preciso conocer las diferencias terminológicas propias de cada concepto si no queremos olvidar el sentido originario de la noción de *poíesis*. Como nos advierte Justin Crumbaugh, la *poíesis* es un concepto pre-moderno pero también contra-moderno que tiene una ontología propia:

La poesía y las artes en general son sólo unos ejemplos privilegiados de este fenómeno; también constituyen *poiesis* la artesanía, la carpintería, la agricultura, incluso la propia naturaleza, que continuamente produce vida nueva. La *poiesis* no se limita, pues, a la actividad del ser humano; y aunque

puede expresarse a través de un individuo dado, es un fenómeno radicalmente desindividualizado, algo más amplio, con ontología propia (2012: 42).

En los anteriores apartados se ha intentado establecer las líneas fundamentales de una ontología de la *poíesis* desde una perspectiva pre-moderna con la intención de conservar para el análisis del trabajo que aquí se pretende realizar un sentido originario que ha quedado velado por ciertos desplazamientos. En el transcurso de esta investigación si queremos describir la ontología del trabajo tanto en su acepción moderna de carácter más clásico como en su forma *tardía*<sup>46</sup> en la que hoy nos encontramos, es conveniente describir sucintamente qué ha variado en la concepción de la *poíesis*, pues esas variaciones también nos mostrarán la génesis de una determinada concepción del trabajo.

En *Filosofía de la producción* de Enrique Dussel (1984: 49) nos dice el autor argentino que en Europa se produce una *revolución poiética* vertebrada en dos momentos o dimensiones fundamentales: por un lado, hay que tener en cuenta las técnicas y descubrimientos que permitirán la expansión mercantil tanto de España y Portugal en el Occidente europeo como de

---

<sup>46</sup> Para periodizar este concepto citaremos parte de la Tesis [16.12] de Enrique Dussel en *16 Tesis de economía política*: «La modernidad comienza con la apertura al océano Atlántico del mundo latino-germánico de la cristiandad medieval, superando el cerco otomano en 1492. Desde ese momento comienza el despliegue de la Nueva Edad del mundo en la que habría que distinguir ciertos periodos. 1] La modernidad *temprana* que fue económicamente mercantil, monetarista (con diversas implantaciones temporales y espaciales: 1.a] la *primera* modernidad temprana se desarrollará en la España del siglo XVI económicamente *mercantilista*, primer modo del capitalismo que geopolíticamente inaugura el colonialismo; esa modernidad temprana tendrá 1.b] un *segundo* momento holandés y 1.c] uno *tercero* inglés y francés. 2] La modernidad *madura*, que coincide con el capitalismo *industrial*, que se inicia desde el siglo XVIII (la Ilustración alcanzará su momento cultural eurocéntrico). 3] La modernidad *tardía* se desarrolla simultáneamente como 3.a] el capitalismo de posguerra (en la segunda parte del siglo XX e inicios del XXI), y 3.b] el socialismo real, como otro sistema económico moderno, cabalga desde la etapa imperialista (en el sentido leninista) de la modernidad madura, y entra en crisis en 1989 (dos siglos después de la implantación del capitalismo industrial y la Revolución francesa)» (2014: 298).

Rusia en el Oriente; por otro lado, hay que considerar aquellas técnicas que acelerarán la constitución del capitalismo mercantil y posteriormente industrial. Para Dussel la *poíesis* queda relacionada con el desarrollo tecnológico, esto es, en la relación entre el ser humano y la naturaleza se producen y se crean instrumentos poiéticos: herramientas, máquinas e inventos.

Así pues, tanto España como Portugal se expandirán por el globo terrestre desde finales del siglo XV en gran parte debido al perfeccionamiento de la tecnología de la orientación (brújula magnética montada en balancines, astrolabio, sextante, cuadrante, cartas celestes, etc.) y al mejoramiento de la navegación (carabelas y naos, vela latina, timón axial fijo, etc.). En el resto de Europa serán fundamentales los cambios revolucionarios en la tecnología de los transportes (rutas, puentes, carros), así como los acontecidos en la hidráulica y la mecánica (grandes esclusas y canales), en la metalurgia y sus derivados (nuevos métodos de fundición, armerías, cerrajería y herrería), la relojería (vital para el desarrollo y la imposición del *tiempo burgués*) y la imprenta de tipos móviles.

Sin embargo, nos dice Dussel que: «[e]l paso fundamental a una *nueva edad poiética* desde los inventos de fines del siglo XV hasta comenzado el siglo XVIII lo dio la máquina atmosférica de Newcomen (1712), que se transformó en máquina de vapor propiamente dicha, gracias al perfeccionamiento de Watt» [cursiva mía] (*ib.*: 51). Estos son los inicios de la nueva edad industrial que habrán de transformar el mundo, lo que supondrá que la *condición poiética* de los europeos modernos se erigirá en hegemónica. El nuevo sistema fabril no será más que la materialización de un nuevo posicionamiento del ser humano como centro y dominador del mundo, donde la naturaleza se convertirá en recurso a explotar, del mismo modo que los seres humanos también se convertirán en recursos a explotar. La nueva actitud poiética desplazará definitivamente a la *poíesis* como producción de una entidad original, esto es, como un hacer aparecer, en detrimento del *productivismo*, la nueva idea rectora por la que se guiarán naciones y estados. El ocaso de la *poíesis* comparte escena con la gran acumulación de capital que se producirá en los países industrializados, donde el producto se convertirá en mercancía.

Cuando la finalidad de la producción humana queda supeditada a la obtención de un *beneficio* o de una *ganancia* el esquema clásico de la *poíesis* queda trastornado. La finalidad de la actividad productiva por la que se rige el proceso no es la aparición de un producto con un



*valor de uso* que palié una necesidad con su utilidad, sino la obtención de una mercancía con *valor de cambio*. El acto intencional por el que se ponía en marcha la producción ya no es la creación de un ente útil —o inútil (si se produce por su belleza o carga estética)—, sino la creación de un beneficio.

El acontecimiento esencial que en este punto tratamos de destacar es la subsunción en la modernidad de la *poíesis* en el interior de la *praxis*. Aunque este acontecimiento no niega que haya habido reflexión *poiética*, tal es el caso de Giambattista Vico, quien establece una ontología poiética basada en el *verum ipsum factum* (lo verdadero es lo hecho), esto es, «[...] la verdad humana es lo que el hombre, en cuanto que conoce, compone y hace: y de esa forma la ciencia es el conocimiento del género, o modo en que la cosa se hace, y por qué medio —siendo así que la mente conoce el modo, ya que compone los elementos— hacer la cosa» (Vico, 1999-200: 446-447). Bruno Gullì en su *Labor of fire* señala que la identificación del *verum* y el *factum* no es sólo un argumento contra la epistemología cartesiana sino una nueva ontología del ser social (2005: 13). Además, Gullì añade que Vico entenderá su metafísica como una *metafísica poética* (cf. Vico, 1995: 181-194) que no estará fundamentada en la certeza del *cogito*, antes bien, su metafísica será inmediatamente práctica. En oposición a la metafísica meramente especulativa que no es tradicionalmente práctica, Vico propone una metafísica como principio de toda acción (*praxis*) y de toda producción (*poíesis*). Para Gullì, Vico será el primer pensador, antes de Marx, que identifique la *poíesis* con la *praxis*:

Con Vico, antes de Marx, se identifican la *poíesis* y la *praxis*. Esto significa que la metafísica poética es también metafísica práctica, y esta modalidad sintética está esencialmente relacionada con el concepto de hacer (*praxis*) y de producir (*poíesis*), es la base de toda ontología social [trad.: M. García Palacios] (Gullì, 2005: 13).

En Vico la *poíesis* es el fundamento de su metafísica práctica, la verdad (*verum*) se elabora, se construye y se hace, porque pensar es reunir los diversos elementos que están separados en cuanto que actividad sintética. De este modo, «[p]ensar es como reunir, en otras

palabras, una práctica humana que es inseparable de la creación de la verdad» [trad.: M. García Palacios] (*ib.*: 14).

No obstante, la modernidad supondrá la alienación y la crisis de la *poíesis*, a este respecto nos comenta Agamben:

[...] toda la esfera de la *ποίησις* humana, el actuar productivo en su integridad, se pone en cuestión de manera original. Hoy día, este hacer pro-ductivo (en la forma del trabajo) determina en cualquier parte la condición del hombre sobre la tierra, entendida a partir de la práctica, es decir, de la producción de la vida material, precisamente porque hunde sus raíces en la esencia alienada de esta *ποίησις* y sufre la experiencia de la «degradante división del trabajo en trabajo manual y trabajo intelectual», haciendo que el modo en que Marx consideró la condición del hombre y su historia mantenga toda su actualidad (2005: 97-98).

Agamben está mostrando el declive de la *poíesis* en su sentido originario: que es el de desocultación, esto es, el sentido originario de la *producción* como un llevar al ser desde el no-ser, un traer a la presencia, un desvelamiento de la verdad [*α-ληθεια*]. Ahora bien, sitúa al *trabajo* como aquel modelo de producción que fagocitará a la expresión artística en cuanto que verdadera *poíesis*. Tendremos que analizar si es el trabajo en su forma *ontológica* o el trabajo como invención de la economía política el que realizará esta alienación de la *poíesis*<sup>47</sup>. Agamben tiene presente la distinción esencial del pensamiento pre-moderno entre *poíesis* y *praxis* que hemos detallado en las anteriores páginas y según la cual la *poíesis* es un «producir», un llevar a ser y la *praxis* es un «hacer», un realizar.

---

<sup>47</sup> Para estos análisis nos serviremos del estudio de Bruno Gullì, ya citado anteriormente sobre ontología del trabajo.

Mientras que en el centro de la praxis estaba, como veremos, la idea de la voluntad que se expresaba inmediatamente en la acción, la experiencia que estaba en el centro de la *poiesis* era la producción hacia la presencia, es decir, el hecho de que, en ella, algo pasase del no-ser al ser, de la ocultación a la plena luz de la obra. El carácter esencial de la *poiesis* no estaba en su aspecto de proceso práctico, voluntario, sino en su forma de la verdad, entendida como des-velamiento, α-ληθεια (*ib.*: 112).

El proceso de subsunción de la *poiesis* en la praxis que se efectúa en la modernidad tiene su origen en la traducción latina de la *poiesis* como *agere*, esto es, una determinada forma de actuar que genera una obra. Nosotros hemos presentado en este estudio una concepción de la *poiesis* quizá deudora de estas traducciones, hemos planteado una estructura esencial basada en el agente, el proceso y la finalidad como obra o producto que es tan parecida, como veremos, a la estructura productiva moderna que puede resultar sospechosa de estar distorsionada. En lo que sigue deberemos tener presente la crítica que plantea Agamben sobre la imposibilidad de distinguir en la época moderna entre *poiesis* y *praxis*, pues para la elaboración de una ontología del trabajo no fundamentada en los presupuestos de la economía política habrá que reconocer cuáles han sido las nociones metafísicas esenciales de una determinada filosofía de la producción que ha reducido ésta a un mero productivismo, es decir, conversión de una dimensión y una condición humana y natural en una generación ilimitada de mercancías. Una humilde tarea de este estudio es aportar las herramientas de reconocimiento y demarcación entre la *producción* y el *productivismo*.

La *poiesis* queda subsumida en el interior de la *praxis*, subsunción a la que coadyuvarán los teóricos de la *Filosofía de la praxis*, así define la *producción* Adolfo Sánchez Vázquez: «La producción —es decir, la praxis material productiva— no sólo es fundamento del dominio de los hombres sobre la naturaleza, sino también del dominio sobre su propia naturaleza» (2003: 56). Asimismo, entiende que la actividad es sinónimo de acción, es decir, «acto o conjunto de actos que modifican una materia exterior o inmanente al agente» (*ib.*: 263). Como vemos, para Sánchez Vázquez la *praxis* es tanto la acción sobre una materia exterior (lo propio de la *poiesis*) como la acción de carácter inmanente que establecen los seres humanos consigo mismos y con los otros (lo propio en sí de la *praxis*). Ahora bien, el olvido total de la *poiesis* aparece en lo que Sánchez Vázquez llama «La praxis productiva»:

Entre las formas fundamentales de la praxis tenemos la actividad práctica productiva, o relación material y transformadora que el hombre establece —mediante su trabajo— con la naturaleza. Gracias al trabajo, el hombre vence la resistencia de las materias y fuerzas naturales y crea un mundo de objetos útiles que satisfacen determinadas necesidades (*ib.*: 272).

La *poíesis* queda confundida con la *acción*, que es el núcleo de la *praxis*. Hay un olvido de la *poíesis*, pero ¿cómo hemos llegado a este olvido? Para Agamben en la época moderna el hacer quedará determinado como una actividad productora de un efecto real, donde lo importante es el *opus* del *operari*, el *factum* del *facere*, el *actus* del *agere*, el objeto como *productio* que concluye un proceso productivo (2005: 114).

#### 4.2. LA PRAXIS MODERNA

La pregunta entonces es: ¿por qué la praxis se convierte en la función hegemónica de la actividad en la época moderna? Esta hegemonía, en nuestra opinión, habremos de relacionarla con el auge y desarrollo de la *conciencia* como fundamento tanto del ámbito teórico como del práctico, esto es, la *conciencia* se convierte en actividad cognoscitiva y núcleo de la *acción*. La conciencia, el *cogito*, supondrá una nueva facultad cuya actividad constituirá el mundo como *objeto* y a sí misma como *sujeto*. La conciencia, convertida en sujeto, no sólo será el fundamento y soporte (*res cogitans*, *sub-iectum*, *subs-tantia*, sustancia-sujeto) de las representaciones del conocimiento sino también el centro de la *actividad* de una potencia que se constituirá en libre y autónoma en su acción sobre el mundo. La nueva conciencia-sujeto no sólo se erigirá en centro y fundamento del conocimiento sino en una actividad que a través de la *voluntad* será capaz de transformar el mundo.

El auge de la praxis y el consecuente retroceso de la *poíesis* se establece en concomitancia con el proceso de conformación de la filosofía moderna en torno al *cogito*, el *sujeto* y la *voluntad*. Este proceso tendrá su punto culminante con la filosofía idealista alemana a la cual Sánchez Vázquez denomina «filosofía de la actividad» (2003: 71), porque tanto en

Kant, como en Fichte, Schelling o Hegel aparecerá y se desarrollará una noción de conciencia en cuanto que *actividad*. La conciencia deja de ser un elemento pasivo para convertirse en la actividad conformadora y constituyente de los objetos, convirtiéndose éstos en representaciones para un *sujeto*.

La actividad de la conciencia en el ámbito epistemológico o teórico se traducirá al ámbito práctico en la transformación de la realidad externa a través de la voluntad de un sujeto. La praxis, en sentido moderno, es una categoría paradigmática de esta nueva época al quedar vertebrada en torno a las categorías fundamentales del nuevo pensar y actuar moderno. El sentido puramente inmanente de la praxis pre-moderna es desplazado en la nueva configuración que estructura un nuevo sentido de la categoría de praxis en torno a la conciencia como actividad y representación, al sujeto como fundamento de esta actividad y a la voluntad como potencia práctica creadora de mundo. Estas tres nociones se correlacionarán íntimamente en la conformación del nuevo sentido de la praxis moderna de tal modo que no será concebible una conciencia sin un sujeto; ni un sujeto sin una voluntad; ni una voluntad que no determine a la conciencia, al sujeto y al mundo como objeto a través de su actividad.

La conciencia comporta tanto la representación y constitución del objeto como un momento de reflexión por el cual puede darse cuenta de sí como *cum-scientia*, en cuanto autoconciencia de un sujeto. En este sentido, la creatividad y libertad de acción de la nueva voluntad consciente en la que se constituye el ser humano se convierte en autodeterminación y autonomía, así pues, como nos dice Eduardo Álvarez:

[...] el carácter reflexivo de la actividad del yo entraña el rechazo moderno de aquella máxima expresiva del mundo antiguo que dice «llega a ser el que eres», porque el hombre en tanto sujeto que se desarrolla como actividad reflexiva carece de un ser dado de antemano y sólo llega a ser lo que es como resultado de su propia acción: es lo que llega a ser o hacer de sí mismo (2013: 20).

El auge económico, político y social de la burguesía queda expresado en la autonomía y libertad de este nuevo sujeto liberado de los antiguos estamentos del régimen anterior y

dispuesto a la conquista del mundo. La voluntad de esa conciencia-sujeto expresa la potencia de la actividad inherente a la misma, el mundo no se capta y se constituye sólo gnoseológicamente, sino que un nuevo mundo aparece para su descubrimiento y producción. Ciencia experimental y empresa burguesa son fenómenos que exponen esta dimensión de la praxis moderna y que se traducirán en el desarrollo técnico que conducirá a la revolución industrial.

La esencia de la praxis reside en que su límite y finalidad se encuentran en la misma acción, sin embargo, en su propia etimología encontramos que el término *πραξις* deriva de *πειρω* que significa «a través» y que a su vez se conecta tanto con *περας* (límite) como con *πορος* (paso, puerta) y con *περα* (más allá), de lo que se puede extraer un sentido original de ir a través hasta el límite de la acción. Asimismo, la palabra *experiencia* [ex-per-ientia] contendrá la misma idea de *ir a través de la acción y en la acción*, de lo que se extraerá una afinidad entre la experiencia y la práctica por estar unidas al mismo proceso. Ahora bien, lo decisivo para Agamben es que el principio determinante de la práctica será la *voluntad* [*ορεξις*] en su sentido más amplio, lo que incluye el apetito, el deseo y la volición. «Que el hombre sea capaz de práctica, significa que el hombre quiere su acción y, al quererla, la atraviesa hasta el límite; práctica es *ir a través hasta el límite de la acción, movido por la voluntad*, acción deseada» (Agamben, 2005: 123). Esta noción de *voluntad* atravesará el pensamiento occidental y entroncará con la conformación de la sociedad del trabajo, pues el trabajo quedará convertido en la expresión hegemónica de la actividad práctica humana.

La praxis dejará de entenderse como aquel modo de acción que se efectúa en el ámbito ético y político para convertirse en la actividad de transformación del mundo. Con el pensamiento dialéctico la conciencia, su actividad y la voluntad del sujeto no sólo transformarán el mundo, sino que a su vez se transformarán a sí mismos. El activismo teórico del idealismo alemán concluirá con Hegel y su noción de la praxis como actividad transformadora y productora de objetos materiales. Como expone Sánchez Vázquez:

Hegel rebasa el contenido de la práctica en el sentido restringido (moral) de Kant, o en el más amplio (moral-metafísico) de Fichte. Por primera vez, integra en la actividad práctica el trabajo humano; a ello contribuye grandemente su conocimiento de la ciencia económica más avanzada de su tiempo: la economía política inglesa. Pero, [...] Hegel sólo puede integrar el trabajo humano en su concepción general de la actividad que es, no lo olvidemos, actividad del Espíritu, dando al trabajo un contenido que rebasa el meramente económico de Adam Smith y otros economistas clásicos. (2003: 78)

Ahora bien, la praxis ya ha quedado reducida a praxis productiva, esto es, a trabajo. Debemos analizar en los siguientes puntos esta reducción esencial de la praxis a trabajo y los peligros que entraña la ocultación y el olvido de la *poiesis* tras la formación de la sociedad del trabajo. Pero antes vamos a tratar de exponer el motivo de la fusión de *poiesis* y *praxis* en el corazón mismo de la *filosofía de la praxis* (Karl Marx) y plantear cuál será el sentido general con el que se utilizarán dichos conceptos en esta investigación.

#### 4.3. LA TESIS REVOLUCIONARIA

Convertir la producción en un momento de la praxis supone reducir la condición poiética humana a una determinada actividad estructurada en torno a tres categorías fundamentales: conciencia, sujeto y voluntad. Por otra parte, el *trabajo* se convierte en la forma paradigmática de la praxis, en la *praxis productiva*. Así, si acudimos a los elementos o componentes esenciales de toda praxis que nos presenta Sánchez Vázquez podemos reconocer que la conciencia es *conditio sine qua non* para que la praxis sea una actividad adecuada a fines, esto es, que tenga carácter teleológico: «[...] los fines son productos de la conciencia, y, por ello, la actividad que rigen es consciente» (*ib.*: 265). Asimismo, el sujeto erigido como médula de la praxis productiva convertirá la relación sujeto y objeto en el primer término del ámbito epistemológico y en la relación ontológica de toda producción posible: del sujeto al objeto y del productor al producto. Del mismo modo tanto el sujeto individual como el colectivo se establecen en el único agente de la producción. La voluntad de esa conciencia-sujeto remitirá, por último, al ser humano en cuanto natural y vivo, dotado, por lo tanto, de apetito, deseo y volición. Esto supondrá una determinada interpretación de lo vivo y sus necesidades que configurará la noción

de praxis productiva en cuanto que actividad de un sujeto consciente dotado de fuerzas naturales y vitales [*Lebenskraften*].

Esta nueva noción de la praxis ha subsumido a la poíesis en su interior, de tal suerte que ésta se ha convertido en una forma de aquélla: *la praxis productiva*. En esta investigación queremos seguir manteniendo la escisión original ya expuesta por Aristóteles «*ποίησις και πράξις ἕτερον*» que establece un campo de aplicación a cada categoría con unas diferencias esenciales. Sin embargo, no se puede obviar el desarrollo que la noción de praxis tendrá a partir del pensamiento de Marx y que de gran utilidad serán para este estudio, por este motivo, esta evolución del sentido de la praxis debe ser expuesta para evitar las confusiones conceptuales y terminológicas a las que ha llevado la subsunción.

Como expone Balibar (2000: 42), en las *Tesis sobre Feuerbach* Marx establece una *ontología de la praxis* en la que la actividad se convierte en centro y fundamento de la esencia humana. A diferencia de los que creyeron que la esencia humana se puede definir y obtener a partir de una idea universal o de una abstracción de una característica común de los individuos particulares, para Marx la esencia humana sólo puede establecer a través de todo el conjunto de relaciones sociales que constituyen al ser humano tanto en sus relaciones con la naturaleza como con otros seres humanos. «Pero la esencia humana no es algo abstracto inmanente al individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales» (Marx, Tesis VI, 2014: 501). Esta *ontología de la relación* (Balibar, 2000: 37) vertebrada la noción de praxis en Marx y evita tanto a los individualistas que priman al individuo como entidad metafísica, como a los organicistas que hacen lo propio con el todo. La actividad consciente y práctica resultará esencial para la comprensión del ser humano, pues éste se constituirá en torno a la oposición inicial frente al mundo objetivo natural. En oposición tanto al materialismo vulgar que defendía Feuerbach, y que consistía en convertir la materia en una noción metafísica (la materia en-sí, sin mediación del sujeto), como el idealismo de Kant, Fichte o Hegel, que confiaban en la autonomía, independencia y libertad del sujeto abstracto para la constitución del mundo, Marx establece un materialismo que se fundamenta en la actividad consciente y práctica del sujeto:



La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* (*Objekt*) o de la *contemplación* (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial, como práctica*; no de modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal (Marx, Tesis I, 2014: 499).

La praxis en el pensamiento de Marx no puede ser concebida como una acción inmanente de un sujeto sobre sí mismo ni una acción intersubjetiva (ética-política) sin tener en consideración las relaciones sociales en las que el agente de la acción se encuentra inmerso, así como el momento histórico en el que se realiza. Toda praxis es esencialmente de carácter social y no cabe entender a los individuos aislados como agentes de la praxis. Además, la praxis implica la voluntad de un sujeto consciente sobre un objeto, a través de cuya actividad tanto el objeto como el sujeto quedan transformados y modificados. Esta praxis social, histórica y dialéctica se convierte en el concepto nuclear del materialismo marxiano, de tal modo que no es la materia abstracta la que determina la realidad<sup>48</sup>, sino la intrincada red de relaciones que se generan a través de la actividad social humana las que constituyen tanto al mundo cultural, al ser humano, como a la naturaleza humanizada.

---

<sup>48</sup> Esta idea la tomamos de E. Álvarez: «Así pues, como decimos, el concepto central del materialismo de Marx es el de praxis social, y no el de materia concebida como un absoluto al modo de la metafísica materialista. Pues la materia como tal es una abstracción que solo existe como contenido de una idea muy general: la idea de materia» (2013: 157). Por otra parte, la cuestión del materialismo será tratada con mayor profundidad cuando se estudie qué tipo de filosofía de la naturaleza fundamenta una determinada concepción de la producción, baste por el momento acudir a una obra de referencia como la de Alfred Schmidt *El concepto de naturaleza en Marx* para reforzar la misma opinión que exponemos: «Los hombres no se enfrentan nunca, por cierto, con la materia como tal en su proceso productivo, sino siempre con sus modos de existencia concretos y determinados cuantitativa y cualitativamente. El universo de ésta, su independencia respecto de la conciencia, sólo existe en lo particular. No hay ninguna materia originaria, ningún fundamento originario del ser» (2011: 29-30).

Ahora bien, si en las *Tesis sobre Feuerbach* se establece una *ontología de la praxis* en la que se muestra el carácter histórico, práctico y social de la esencia humana, en *La ideología alemana* se expone una *ontología de la producción* (cf. Balibar, 2000: 42), pues en esa obra de juventud, Marx y Engels establecen una noción de *producción* de carácter general entendida como cualquier actividad social ejercida por un colectivo humano en cooperación mutua mediante la cual se transforma la naturaleza, y en consecuencia, esta naturaleza queda humanizada generándose un mundo cultural que transforma y modifica a los seres humanos que lo habitan. Como exponen en las primeras páginas del libro, el primer supuesto de toda historia humana es la existencia de «individuos humanos vivientes» y sus condiciones de vida materiales tanto las encontradas como las creadas por su propia acción (Marx; Engels, 2000: 35). Este ser humano real y vivo —que nace y muere, que sufre, pasa hambre y frío— exterioriza su vida a través de la producción y la creación de sus propios modos de subsistencia. Esta exteriorización supone un determinado modo de actividad y vida [*Lebensweise*] ligado a un determinado modo de producción [*Weise der Produktion*] que esos individuos socialmente interrelacionados generan. «Lo que *son* coincide, por consiguiente, con su *producción* [...] Lo que los individuos *son* depende, por lo tanto, de las condiciones materiales de su *producción*» [Cursiva mía] (*ib.*: 37). Así pues, a partir de la correlación que se establece entre el *ser* [*sein*] y la *producción* [*Produktion*] nos situamos en el ámbito de la *ontología de la producción*, esto es, de la *poíesis*. Si la *producción*, en su sentido más general, es la capacidad de llevar al ser cualquier cosa que podría no ser, entonces podemos afirmar que para Marx y Engels la producción no sólo hace aparecer los medios de subsistencia, sino que el propio *ser humano* es el que aparece y se conforma a través de ella.

Es a partir de estos dos sentidos de la *praxis* y la *poíesis* cuando se puede comprender que no hay subsunción de la *poíesis* en la *praxis* en el pensamiento marxiano. No hay subsunción de una en otra sino una *identificación*, en efecto, Marx —como nos dirá Balibar— suprimirá uno de los más antiguos tabúes de la filosofía: «la distinción radical de la *praxis* y la *poíesis*» (2000: 47). Esta identificación constituye la *tesis revolucionaria*:

[...] según la cual la *praxis* pasa constantemente a la *poiesis* y a la inversa. Nunca hay libertad efectiva que no sea también una transformación material, que no se inscriba históricamente en la *exterioridad*, pero jamás, tampoco, hay trabajo que no sea una transformación de sí mismo, como si los hombres pudieran cambiar sus condiciones de existencia y conservaran al mismo tiempo una «esencia» invariante (*ib. ídem*).

Esta correlación íntima entre *praxis* y *poiesis* sólo puede ser entendida desde una comprensión dialéctica de la actividad humana. Quizá por su obriedad, Balibar no desarrolla más en *La filosofía de Marx* (2010) esta *tesis revolucionaria*, sino que continúa con el destino del tercer término en discordia: la *teoría*. Sin embargo, a nosotros nos interesa, aunque sea muy brevemente, explicar esta identificación, cómo se correlacionan entre sí y cómo es posible aún mantener la autonomía de cada categoría sin caer en el olvido y el reduccionismo.

Analicemos, entonces, la ecuación: «práctica = producción»; así pues, como hemos estado viendo, para la realización de cualquier actividad práctica se requerían una serie de supuestos insoslayables. Expusimos que la conciencia, la subjetividad y la voluntad se erigían en categorías centrales de toda actividad práctica social, de tal modo que sin estos elementos la actividad perdía su carácter vital y esencial. Para Marx la *praxis* se convertía en la categoría central de su visión materialista de la realidad, pues serán las relaciones con la naturaleza y con los otros seres humanos las que determinen la esencia humana y sus manifestaciones espirituales o culturales como la religión, la filosofía, el arte, etc. Ahora bien, la conciencia —central y necesaria en su labor de proyección y proposición de fines para la actividad y la acción (*praxis*)— no tendrá una condición autónoma en el pensamiento de Marx. Esto quiere decir que la aparición de la dualidad sujeto-objeto constituirá y desarrollará a la propia conciencia en torno al carácter vital del ser humano: ser que se encuentra frente al mundo natural como un ser necesitado.

La *necesidad*<sup>49</sup> nos muestra tanto el carácter negativo del objeto como el carácter positivo y activo de la subjetividad por negar esa negatividad y continuar viviendo. En este sentido, E. Dussel considera que la *vida humana* no es un concepto, ni un principio sino el *modo de la realidad* del ser humano, el «*Urfaktum* (hecho original originante) de todo el *campo* y de todos los *sistemas* económicos» (2014: 20). Como viviente necesitado los objetos, los entes y las cosas del mundo que palien esa necesidad se convierten en *satisfactores* mediante una «*intención* constituyente fenomenológica igualmente original» (*ib. ídem*). Qué quiere decir esto:

El hambriento interpreta a todos los entes, las cosas, los objetos como posible alimento, y gracias a su inteligencia práctica, que descubre las características de la realidad física de las cosas circundantes, escoge aquellas que son interpretadas como las que cumplen inmediatamente con esa necesidad [...]

La intención fenomenológica que constituye a las cosas como satisfactores, estima la capacidad que tiene dicho bien en cuanto a la posibilidad de negar la negación; si el hambre es negación por ser *falta-de*, el comer es negar dicha negación afirmando al satisfactor en su cualidad real de tal; es decir, en cuanto tiene propiedades que el ser viviente necesita para sobrevivir: es entonces afirmación de la vida (*ib. ídem*).

Esta relación entre vida y necesidad nos conduce a la dimensión originaria de la *producción* o *poíesis*: hacer aparecer algo que no existía. Cuando los *satisfactores* que se necesitan no comparecen en el mundo entonces *hay que hacerlos aparecer, producirlos*. Al primer momento de la creación del *satisfactor ausente* Dussel lo llamará *intención poiética* («mirar circundante a los objetos del mundo en derredor constituyendo los entes, las cosas como posibles momentos, medios, para producir al futuro producto» (*ib.:* 26). Al segundo momento

---

<sup>49</sup> Tomamos la Tesis [1.31] de E. Dussel para definir en breves palabras la noción de *necesidad*: «Llamamos *necesidad* a la captación emotivo-cognitiva que siente la subjetividad viviente (en el ámbito del sistema límbico cerebral, principalmente) de la *falta de* (es una *negatividad* física primera) un *satisfactor* posible que pueda reponer la materia y la energía consumidas que no pueden dejar de estar presentes en el proceso vital» (2014: 19).

se le conocerá como «*proceso de trabajo o de producción*» (*ib.*: 27) a través del cual el ente natural queda transformado (cambia su forma natural de inútil a útil) en un producto que es consecuencia de la objetivación del trabajo humano.

Por el momento sólo nos interesa mostrar las relaciones entre la *poíesis* y la *praxis* y su identificación en la *tesis revolucionaria*. Hemos visto el carácter original y vital que la *poíesis* adquiere para garantizar y mantener la vida humana haciendo aparecer los satisfactores ausentes; se puede, entonces, entender la *poíesis* como la relación vital fundamental que establece el ser humano con la naturaleza (ser humano  $\leftrightarrow$  naturaleza  $\leftrightarrow$  producto) a través de la actividad productiva. Ahora bien, no es posible comprender la actividad productiva sin la relación que los seres humanos establecen entre sí y la relación que establecen esos seres humanos tanto con el producto de la actividad productiva como con los medios e instrumentos que se emplean. La *praxis* será la categoría que se ocupa de las relaciones humanas entre sí y de las relaciones con los productos y los medios o instrumentos productivos. Seguimos con E. Dussel pues creemos que sus análisis son precisos para establecer las distinciones que estamos tratando:

Debemos distinguir claramente la relación *productiva* [...] de la relación práctica o social que se establece entre dos seres humanos. Los griegos la denominaron *praxis* que, aunque puede usarse para significar simplemente “acto”, tiene principalmente el significado de acto dirigido a otro ser humano. Ese “cara-a-cara” (que los semitas denominaron en hebreo *paním el paním*) indica empíricamente esta relación. Entre los vivientes sólo los mamíferos tienen una sensibilidad específica en su piel, muy especialmente en sus regiones erógenas, sexuales, o en los labios de la boca, siendo una eroticidad específica, emotiva, de profunda repercusión subjetiva (*ib.*: 32).

Estas relaciones sociales prácticas pueden entenderse desde tres perspectivas diferentes: la relación erótica de pareja, origen del resto de relaciones que constituyen las comunidades; la relación de la pareja con su prole en cuanto que relación práctico-pedagógica de aprendizaje hacia las nuevas generaciones; y la relación de la comunidad de iguales o política (*ib.*: 32-33). A parte de estas tres relaciones prácticas o sociales de carácter inmediato hay que añadir la

*relación productiva*: que se definirá por la mediación que entre los seres humanos se genera por el *producto*. Al contrario de lo que creen los padres de la economía política, los individuos aislados no producen, no hay una relación ser humano-naturaleza de carácter individual<sup>50</sup>, como expresa Marx en la *Introducción* de 1857:

El hombre es, en el sentido más literal, un ζῷον πολιτικόν no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad [...] no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí (Vol. 1, 1982: 4).

Para concluir este punto y a modo de resumen establecemos lo que consideraremos por *poíesis* y *praxis* en esta investigación:

-*Poíesis*: entenderemos por *producción* la disposición humana por hacer aparecer aquellos entes (*satisfactores*) que se encuentran ausentes y son necesarios para el mantenimiento de la vida humana. Aun cuando actividades como la pesca o la recolección sean de carácter extractivo presuponen lo que se ha denominado *intención poética*, esto es, una proyección al mundo en busca de lo ausente y necesario. El desarrollo paulatino de la actividad poética irá haciendo aparecer un mundo cultural cada vez más rico tanto en medios de trabajo o instrumentos tecnológicos como en expresiones estéticas. La relación ser humano-naturaleza concluye con la aparición del producto como fin del proceso.

---

<sup>50</sup> Aquí discrepamos de H. Arendt que afirma: «La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza de su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado» (1993: 211).

-*Praxis*: para comprender el aspecto productivo de los seres humanos hay que comprender el aspecto social de los mismos, no se puede concebir la producción sin las relaciones productivas que se establecen entre ellos y entre los productos y los medios de trabajo que utilizan. La praxis productiva ha de ocuparse de qué tipos de relaciones se establecen tanto en la producción como en el intercambio, la distribución y el consumo. Cada época histórica desarrolla unas determinadas relaciones de propiedad y división del trabajo determinadas en virtud de la forma productiva y el modo de apropiación que el ser humano realiza sobre la naturaleza.

Estas dos categorías deben permanecer diferenciadas aunque siempre correlacionadas, no es lo mismo las condiciones técnico-poiéticas que hacen aparecer el *producto*, que las condiciones práxicas que rigen y legitiman ese proceso productivo. En otras palabras, en la *poíesis* lo primordial es el proceso que hace aparecer un ente nuevo al mundo, en la *praxis* lo decisivo es determinar si ese producto se produce para paliar una necesidad o es una *mercancía*, si pertenece a los productores o es propiedad de otro, si, en definitiva, se produce bajo la obligación del látigo y la espada o hay un sistema de dominación objetiva que fuerza a ello. No se puede, por ende, comprender la *producción* sin comprender las relaciones sociales que la legitiman y la ponen en marcha, así como no se puede comprender la *praxis*, la acción política, ética y la actividad práctica humana obviando el desarrollo poiético en el que se encuentra dicha comunidad.

#### **4.4. LA PRODUCCIÓN EN MARX**

Con este último subapartado se va a intentar no sólo concluir el primer capítulo introductorio y general sobre la filosofía de la producción, sino también presentar las nociones fundamentales sobre las que habrá de estructurarse la ontología del trabajo, tema que abordaremos en el siguiente capítulo. Con la filosofía de la producción presentamos un análisis del fenómeno productivo en un nivel de abstracción anterior al que estudia la ciencia económica, en efecto, la filosofía de la producción se encarga de presentar cuáles son los elementos fundamentales de la producción, y sin los cuales no es posible producción ninguna.

Con Aristóteles se han establecido las diferencias esenciales entre la producción y la generación natural [*ποίησις-φύσει*], entre la producción y la práctica. Sin embargo, con Marx se establecerá el ámbito de discusión e investigación de lo pre-económico. Para resumir y presentar de forma breve y concisa la filosofía de la producción en Marx se va a acudir a la «Introducción» o «Cuaderno M» que viene recogida en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* o *Grundrisse* y que fue escrita en 1857. Sin duda, sería arriesgado por nuestra parte ceñir la filosofía de la producción de Marx a esta breve «Introducción» de apenas treinta y tres páginas sin tener en consideración tanto las obras de la década anterior, como es el caso de los *Manuscritos del 44* o la *Ideología alemana*, u obviar la obra de madurez de Marx: *El capital*. Asimismo, nos valemos de este breve texto tanto para presentar el método de abstracción que utiliza Marx como para establecer las diferencias entre lo que se pueden llamar ontologías regionales —la producción o el trabajo como categoría simple de ésta— y los diferentes campos en los que las diferentes ciencias particulares como la economía política expondrán sus discursos.

Explicar la producción en general es hacer un análisis de la esencia misma de la producción en cuanto que división y unidad de la praxis y poesis, es una tarea filosófica anterior al abordaje económico o sociológico de la producción<sup>51</sup>. En efecto, nos dice Marx que el punto de partida es el individuo en sociedad (Vol. 1, 1982: 3-4), en oposición a las robinsonadas propias del siglo XVIII que consideraban a los individuos aislados. Los *philosophes* del siglo XVIII (Rousseau, Smith, Ricardo) mistificaron la producción imponiendo el individualismo al concepto de producción de acuerdo con «[...] el proyecto político de la sociedad burguesa» (Negri, 2001: 58). De este modo, para recuperar una noción de producción libre de las eternizaciones y las sustancializaciones con las que fue impresa por la economía política clásica

---

<sup>51</sup> Como expresa Antonio Negri en *Marx más allá de Marx* con respecto a este inicio sobre la investigación filosófica sobre la producción: «¿Pero cuál es el concepto de producción? No podría haber una pregunta más clásicamente filosófica» (2001: 57)



y sus *philosophes* hay que partir de un *punto inicial lógico y esencial*, es decir, desde sus determinaciones esenciales abstractas.

Para Marx la producción considerada de modo general es una abstracción [*Abstraktion*] que pone de relieve lo común a toda producción, es decir, una noción generada por el pensamiento según un método determinado. Podría parecer más adecuado comenzar con lo real y lo concreto, como comienza la economía política, pero este inicio metódico sólo desemboca en «representaciones caóticas y confusas». Si tomamos como ejemplo nuestro tema de investigación no hubiera sido correcto comenzar por lo real y concreto que el fenómeno del trabajo muestra, pues nos habiéramos perdido en la miríada de manifestaciones y formas que hoy tiene el trabajo sin poder hacer una abstracción de todas ellas. Necesitamos, sin embargo, comenzar por las abstracciones más generales como la producción y la categoría simple u ontológica de trabajo para acto seguido ir concretando, delimitando y determinando las formas actuales de trabajo. Para Marx a lo concreto se llega después de un proceso de síntesis, esto es, lo concreto es concreto «[...] porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia el punto de partida también de la intuición y de la representación» (Marx, Vol. 1, 1982: 21).

En la explicación del método marxiano que hace Enrique Dussel en sus comentarios a los *Grundrisse* (1991) señala la importancia que tiene la distinción plena que hay en Marx entre lo real y lo pensado, en clara oposición a Hegel. Como expresa el propio Marx:

He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual (*ib.*: 21-22).

De esta manera hay que tener presente, en primer lugar, que el análisis y la investigación no parten de lo concreto en cuanto fenómeno que aparece, pues sólo obtendríamos una

«representación caótica»; en segundo lugar, hay que diferenciar entre lo que es real y lo que es pensado, entre el mundo conceptual y el real. A partir de estas dos premisas se puede comprender el sentido que para Marx tendrán las *determinaciones abstractas* en su método de análisis y comprensión de la realidad. La *abstracción* en Marx no tendrá el mismo sentido que en la concepción empirista del conocimiento, hay que diferenciar estas dos formas de *abstracción* para no caer en la confusión entre lo pensado y lo real. A este respecto nos dice Louis Althusser en *Para leer el capital*:

La concepción empirista del conocimiento pone en escena un proceso que acaece entre un objeto dado y un sujeto dado. Poco importa, a este nivel, el *status* de ese sujeto (si es psicológico, histórico o no) y de este objeto (si es discontinuo o continuo, móvil o fijo) [...]

Todo proceso empirista del conocimiento reside, en efecto, en la operación del sujeto denominada *abstracción*. Conocer es abstraer la esencia del objeto real, cuya posesión por el sujeto se llama entonces conocimiento [...] la abstracción empirista, que extrae del objeto *real* dado, su esencia, es una *abstracción real*, que pone al sujeto en posesión de la esencia *real* [...] la esencia es abstraída de los objetos reales en el sentido real de una *extracción*, de la misma manera en que se puede decir que el oro es *extraído* (o abstraído y, por lo tanto, separado) de la escoria en la cual está contenido. El conocimiento es abstracción, en sentido propio, es decir, extracción de la esencia de lo real que lo contiene, separación de la esencia de lo real que lo contiene y lo encierra ocultándolo (2010: 75-76).

Para Althusser la concepción empirista del conocimiento no es más que una variación de la visión religiosa de la *transparencia*, esto es, aquella según la cual se obtiene el conocimiento al extraerse lo esencial desde lo inesencial mediante técnicas de separación y limpieza que operan en la división entre la superficie y el fondo, o el interior y el exterior. De esta suerte, la *abstracción* realizada en el *objeto* de conocimiento, y que nos proporciona su *esencia*, se convierte en el *objeto real*, transformándose, por tanto, lo pensado y lo producido por la actividad del pensamiento en el objeto real. La confusión entre el objeto real y el objeto de pensamiento fue criticada, como nos dice Althusser, por Spinoza y retomada por Marx en el texto que estamos trabajando:

Spinoza, en contra de lo que es preciso llamar el empirismo dogmático latente del idealismo cartesiano, nos previno, no obstante, de que *el objeto* del conocimiento o esencia era en sí absolutamente distinto y diferente del *objeto real*, ya que, para retomar su célebre expresión, no hay que confundir dos objetos: la *idea* del círculo, que es el *objeto* del conocimiento, con el círculo, que es el *objeto real* (*ib.*: 83).

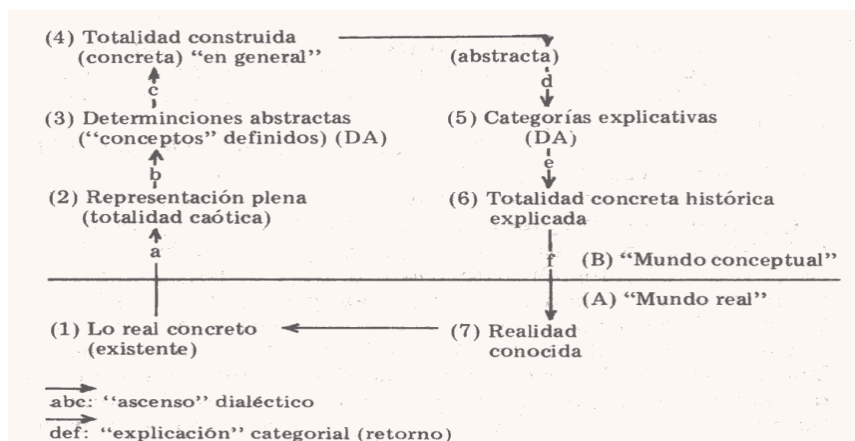
Para Marx el objeto real subsiste con independencia de la *producción del conocimiento*, mientras que el objeto del conocimiento, como producto de ese *proceso* específico de *producción*, es una elaboración del *trabajo* que «transforma intuiciones y representaciones en conceptos» (Marx, 1982: 22). Este modo de *producción de conocimiento* está históricamente determinado por las diferentes relaciones que se establecen entre un determinado objeto de conocimiento (materia prima) sobre el que se opera, unos determinados medios de producción teórica acordes con ese período histórico (base teórica, método, técnica, etc.) y las relaciones sociales en las que ese conocimiento tiene lugar, mediadas por las condiciones ideológicas que determinan el lugar de cada individuo en la producción de conocimientos. Como dirá Althusser: «El conocimiento, al trabajar sobre su “objeto”, no trabaja, pues, sobre el objeto *real*, sino sobre su propia materia prima, que constituye —en el sentido riguroso del término— su “objeto” (*de conocimiento*), que es, desde las formas más rudimentarias del conocimiento, distinto del *objeto real*» (2010:88).

Por tanto, el método de abstracción que emplea Marx separa y distingue lo pensado de lo real y emplea las *determinaciones abstractas*. Estas determinaciones serán entendidas como limitaciones a la extensión que pueda tener una noción al añadirle una nueva nota, tal como lo expuso Spinoza: «*Omnis determinatio negatio est*». Con otras palabras, se puede considerar que determinar algo es precisar su naturaleza esencial mediante aquellas características fundamentales que lo definen, pero que a la vez excluyen o niegan aquellas otras que no le pertenecen. Teniendo en cuenta esto, la definición que Marx haga de la producción en general estará constituida por el conjunto de determinaciones abstractas que la componen y que muestran lo que es común a cada producción. El mundo real es conocido mediante representaciones [*Vorstellung*], pero éstas son sólo el inicio del acto cognoscitivo pues las

determinaciones supondrán un proceso analítico en el que «separa de la representación plena» uno a uno sus múltiples contenidos noéticos; separa una *parte* del todo y la considera como *todo* (Dussel, 1991:51). Ese considerar la parte como el todo será la esencia de la abstracción.

En el método dialéctico de Marx el primer momento teórico se ocupa del estudio de estas determinaciones abstractas, que —en cuanto que abstraídas analíticamente por la capacidad cognoscitiva— son un momento del pensamiento. A partir de ellas, entonces, se constituye sistemáticamente una totalidad (que será concreta con respecto a las determinaciones, pero abstracta con respecto a la totalidad concreta explicada). Así pues, el movimiento dialéctico es en primer lugar un movimiento de ascenso de lo simple a lo complejo; para regresar después a una totalidad concreta histórica y real de una mayor complejidad que la totalidad<sup>52</sup> construida con las determinaciones.

Para una mejor comprensión del método y el movimiento dialéctico proponemos un esquema tomado del estudio de Enrique Dussel (1991: 50):



**Figura 1.1.** Método y movimiento dialéctico en Marx.

<sup>52</sup> «El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico.» (Marx, 1982: 22).

Una vez expuesto muy sucintamente el método vamos a desarrollarlo en torno a la cuestión que nos ocupa: la producción. Así, entonces, la producción como punto de partida es una abstracción, es una consideración general de la producción que señala su esencia a través de todas aquellas características comunes a todo acto productivo ejercido por un ser humano. Estas notas o características comunes son abstraídas por el pensamiento y serán llamadas *determinaciones esenciales*, esto es, determinaciones formales y comunes que constituyen la noción a investigar y sin las cuales no es posible formarse una noción adecuada de producción. En palabras del propio Marx:

Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo a la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos [...] ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea sólo la mano. Ninguna es posible sin trabajo pasado, acumulado, aunque este trabajo sea solamente la destreza que el ejercicio repetido ha desarrollado y concentrado en la mano del salvaje (Vol. 1,1982: 5).

Dicho esto, las determinaciones esenciales de la producción en general son estas cuatro:

- a) El *sujeto* productor, la actividad humana que labora.
- b) El *objeto* producido, el fin de la producción y el objeto intencional general al que se dirige la producción: la naturaleza.
- c) El *instrumento* con el que se trabaja: desde la mano a la máquina.
- d) Todo *trabajo pasado acumulado*: la experiencia y el capital.

Una vez presentadas las determinaciones abstractas que componen toda producción en general obtenemos lo que Dussel denominará el círculo productivo o poiético (cf. 1984: 75; 1991: 35; 2014: 377). Detallaremos brevemente este círculo poiético:

En primer lugar, el círculo consta de un *sujeto* que es primariamente sujeto de necesidad o subjetividad necesitada:

Si puede satisfacer su necesidad con un objeto-natural (una fruta a la mano) el consumo no estará mediado por un acto productor—no habrá producción ninguna. Sólo en el caso de que “el objeto-natural satisfactor” no esté a la mano, habrá que producirlo (Dussel, 1991: 35).

Esto último qué significa: pues que el sujeto inicial necesitado se transforma en un sujeto productor. De esta manera la relación inicial material y natural entre el ser humano y la naturaleza se convierte en una relación mediada por el trabajo. Si para el sujeto necesitado los entes naturales eran considerados como satisfactores que colman una necesidad, para el sujeto productivo los entes naturales se convierten en potenciales instrumentos con los que producir y crear ahora los satisfactores que necesita. Para el sujeto productor los entes no *aparecen* naturalmente, sino mediante un acto productivo-poiético que les hace aparecer para paliar una necesidad. Como nos dice Dussel: «La producción es así negación (gasto de energía, muerte) para negar la negación (el hambre como necesidad). La producción es actualidad de la vida para la reproducción y subsistencia de la vida» (*ib.*: 36). El círculo poiético compuesto de sujeto-objeto-instrumento-pericia nos muestra las transformaciones acaecidas tanto en el agente productivo como en la naturaleza exterior, y cómo su sentido varía en relación con estas variaciones interdependientes y correlacionadas.

Estas determinaciones esenciales de la producción nos permiten comprender los fundamentos teóricos del materialismo de Marx, en el que no hay primacía ontológica de la materia en un sentido cosmológico, sino que la primacía parte de un sujeto necesitado o posteriormente productor que ha de constituir a la materia en un satisfactor; el *ego laboro* constituye a la naturaleza en materia, negando, por tanto, esa primacía ontológica a la materia en sí separada del sujeto necesitado o productor. El sujeto productivo (*poíesis*) es

ontológicamente anterior a la materia<sup>53</sup> (*poiemata*), a la naturaleza trabajada. De este modo, la necesidad funda el ámbito de la producción, y éste funda el ámbito de la economía, donde aparecen las relaciones interdependientes y correlacionadas entre la producción, la distribución, el intercambio y el consumo.

Acabamos de ver que la esencia de la producción en general, *la producción en sí*, está constituida por cuatro determinaciones esenciales: sujeto, objeto, instrumento y trabajo pasado. Ahora bien, Marx en la *Introducción* concretiza algo más la producción al establecer las relaciones codeterminantes y coimplicantes que se establecen entre la producción, la distribución, el intercambio y el consumo. Estas relaciones también muestran la esencia de la producción a través de un silogismo con todas las reglas:

[...] la producción es el término universal, la distribución y el cambio son el término particular; y el consumo es el término singular con el cual todo se completa. En todo esto hay sin duda un encadenamiento, pero no es superficial. La producción está determinada por leyes generales de la naturaleza; la distribución resulta de la contingencia social y por ello puede ejercer sobre la producción una acción más o menos estimulante; el cambio se sitúa entre las dos como un movimiento formalmente social, y el acto final del consumo, que es concebido no solamente como término, sino también como objetivo final, se sitúa a decir verdad fuera de la economía, salvo cuando a su vez reacciona sobre el punto de partida e inaugura nuevamente un proceso (Marx, Vol. 1, 1982: 9-10)<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Como tendremos ocasión de ir viendo en los sucesivos puntos, el concepto de materia en Marx [*Stoff*] presupone siempre la actividad anterior de un agente. Cuando analicemos el concepto ontológico de trabajo como *metabolismo*, tal y como lo entiende Marx [*Stoffwechsel*], se profundizará en este tipo de materia ya trabajada y en su intercambio social.

<sup>54</sup> El silogismo está formado por un término *Universal* (todo ser humano es mortal), es lo indeterminado que no es esto ni aquello, sino todas las cosas indiferentemente. Al determinarse o negarse internamente el universal surge el *Particular* (Sócrates es un ser humano), es la negación inmanente del universal. Sin embargo, la oposición se resuelve en lo *Singular* (Sócrates es mortal) que se convierte en la totalidad o la unidad negativa de los dos momentos precedentes. Es un todo (universal) definido (particular), si el universal es la identidad y el particular la

Es preciso comentar las relaciones que se establecen entre la producción y las otras tres determinaciones. La *producción*, según nos dice Marx (*ib.*: 9), es la actividad de los miembros de la sociedad mediante la cual los productos de la naturaleza resultan apropiados a las necesidades humanas. La *distribución* determina la proporción en la que los individuos participan de esos productos. El *cambio* aporta los productos particulares por los que se cambian los productos distribuidos. El *consumo* supone que los objetos de disfrute sean apropiados individualmente.

Marx analiza en primer lugar la relación entre *producción* y *consumo* (*ib.*: 10-15). Así, toda producción es inmediatamente consumo, un doble consumo tanto objetivo como subjetivo, esto es, toda producción es *consumo productivo*. Es de carácter subjetivo cuando el sujeto productivo al desarrollar y actualizar sus capacidades en la producción también consume su propia vida (tal y como ocurre en la reproducción natural); por otro lado, es de carácter objetivo cuando lo que se consumen son los medios e instrumentos de producción.

También el consumo es producción, es la llamada *producción consumidora*, tal y como ocurre durante la nutrición al consumirse determinados elementos y sustancias químicas también se está produciendo el propio cuerpo<sup>55</sup>. Sin duda este tipo de producción no es exactamente igual a la producción en la que un sujeto se objetiva al crear un producto, aquí es la cosa la que queda subjetivada, subsumida, apropiada.

---

diferencia el singular es la razón de ser o el fundamento de uno y otro. El silogismo en nuestro ámbito de estudio queda así: la *producción* es lo universal y está regido por leyes tecnológicas condicionadas por la estructura real de la naturaleza; la *distribución* e *intercambio* son momentos particulares de cada formación social y se singularizan en el consumo; el *consumo* es el singular que determina como necesidad o deseo a la producción futura (*cf.* Dussel, 1984: 77).

<sup>55</sup> Estas nociones deberán ser analizadas en capítulos venideros, cuando se estudie la noción ontológica de trabajo como *metabolismo* a la luz de la intuición espinoziana de la composición y la descomposición.



Tenemos por tanto que la producción es inmediatamente consumo y el consumo es inmediatamente producción, sin embargo, la producción también *media* en el consumo proporcionando y creando los materiales para la existencia del objeto; así como el consumo *media* en la producción creando los objetos para el sujeto y dándole su sentido último: «El producto alcanza su finish final sólo en el consumo» (*ib.*: 11).

Marx afirmará que sin producción no hay consumo y que sin consumo tampoco hay producción, tras lo cual expone las dos maneras en las que *el consumo produce a la producción*:

1) El producto se hace producto en el consumo, de tal forma que el producto sólo se *convierte* en producto en el consumo. Cuando el producto es disuelto bajo el consumo entonces adquiere su verdadera significación, su sentido de ser. El resultado de la producción no es, por ende, el producto como efecto de la actividad objetivadora, sino sólo un objeto para la subjetividad. Nos dice Marx como ejemplo: «Un vestido, p. ej., se convierte realmente en vestido a través del acto de llevarlo puesto; una casa deshabitada no es en realidad una verdadera casa [...]» (*ib.*: 11). A diferencia del ente natural el ente artificial se convierte en producto cuando se usa y consume.

2) El consumo es el supuesto previo de la producción y crea la necesidad de una nueva producción mediante un impulso interno a través de un móvil ideal que hace poner en marcha la producción. De esta manera el consumo crea el impulso que determina la finalidad de la producción, creando la disposición del productor para comenzar la actividad y como fin de ésta. Con otras palabras, la producción hace manifiesto el objeto de consumo, lo trae a la presencia, mientras que el consumo lo que hace es generar idealmente el objeto de producción como «[...] imagen interior, como necesidad, como impulso [*Trieb*] y como finalidad. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva». Marx concluye el párrafo con esta sentencia esclarecedora: «Sin necesidades no hay producción. Pero el consumo reproduce las necesidades» (*ib.*: 12). Tenemos pues al consumo como pulsión [*Trieb*] que genera las necesidades que ha de paliar la producción, esto es, el consumo crea el objeto interno.

Por otra parte, la producción produce al consumo:

1) La producción *crea el material de consumo* al proporcionar el objeto que posibilita y hace efectivo el consumo, es el objeto exterior.

2) El consumo adquiere un determinado carácter al consumir un determinado producto, la producción crea un determinado *modo de consumo* del producto generado por la producción «[...] no es un objeto en general, sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma [...] No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente» (*ib. ídem*).

3) Por último, la producción también crea en el consumidor la necesidad de los productos que ella ha creado, *crea el impulso* [*Trieb*] en el consumidor. Más aún, crea al propio consumidor<sup>56</sup>, que se convierte en resultado de la producción misma.

En su análisis de las identidades entre producción y consumo Marx concluye que tanto uno como el otro se crean y se realizan en el otro, es decir, con el consumo llega a su fin y a su realización plena la producción, y con el consumo el productor se convierte verdaderamente en productor, pues su producto paliaba una necesidad real que ha quedado consumada.

Con respecto a las relaciones entre *producción* y *distribución* Marx considera que la *distribución* está totalmente determinada por la organización de la producción, de tal manera que la *distribución* misma es un producto de la producción. La *distribución* no es la mera distribución de los productos independientemente de la producción, sino que supone: 1) la distribución de los instrumentos de la producción; 2) así como la distribución de los miembros

---

<sup>56</sup> Este punto será esencial y retomado en capítulos posteriores de esta investigación, cuando se trate la *producción de subjetividad*. Marx lo tiene claro con respecto al *sujeto* burgués, ni es una estructura invariante de conocimiento, fija y eterna con determinadas propiedades, ni tampoco es la garantía de la autonomía moral. El *sujeto* no es una estructura universal sino una construcción histórica, no es el centro y el eje de la producción sino el resultado de ésta realizada en el consumo: «De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto» (Marx, 1982: 12-13).

de la sociedad en una determinada división social del trabajo. Si bien la producción determina materialmente a la distribución, la *distribución* determina de una manera *práctica* (praxis) a la producción, pues determina el lugar y la posición de los agentes en el proceso productivo, así como el reparto de los valores de uso producidos.

Marx concluye con las relaciones entre el *cambio* y la producción, considera que el *cambio* es tanto el momento mediador entre la producción y la distribución, como un determinante del consumo. El *cambio* aparece como un momento de la producción que puede resumirse en tres puntos: 1) cambio de actividades y capacidades en el interior de la propia producción; 2) cambio de productos para el consumo inmediato y 3) intercambio entre comerciantes. Marx añade tres premisas al cambio: 1) no existe cambio sin división del trabajo; 2) el cambio privado presupone la propiedad privada; 3) la intensidad, extensión e índole del cambio están determinadas por el desarrollo y la organización productiva (*ib.*: 19-20). El cambio supone una relación de persona a través de productos, es una determinación de carácter económica (Dussel, 1991: 46)<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Compartimos con Dussel la consideración de la determinación económica como la relación entre personas (práctico-político-ético *praxis*) a través de productos (*poiético*) (1991: 46).



## **CAPÍTULO II: ASPECTOS HISTÓRICOS Y GENERALES DEL TRABAJO**

Al igual que el cañón, la imprenta o el telescopio representan objetos propios del inicio de la modernidad, y a ella están asociados como inventos paradigmáticos de una nueva época, la categoría de trabajo también lleva la marca indeleble de la nueva cosmovisión que surgirá del decaimiento de las formas tradicionales de vida y pensamiento. La expresión pleonástica «categoría moderna de trabajo» denota la correlación implícita que, tanto a nivel filosófico general como económico en particular, hay entre los elementos fundamentales que conforman dicha época y la nueva concepción del trabajo. Que esta categoría tenga un surgimiento específico en un periodo histórico concreto no supone negar que con anterioridad no hubiera habido reflexiones sobre el trabajo, sin embargo, las reflexiones sobre esta determinada praxis como una dimensión separada y autónoma del resto de actividades que conforman el quehacer humano conlleva ya un nivel de abstracción que sólo se ha dado en la modernidad. El inicio de la economía como ciencia autónoma e independiente de postulados morales, así como la nueva imagen del hombre como dueño y señor del mundo confluyen en la formación de una noción homogénea y abstracta de trabajo.

Concomitante y paralelo al desarrollo de esta nueva noción y categoría económica surge la idea del ser humano como sujeto. Trabajo y sujeto se constituirán históricamente en el contexto de la modernidad mediante un proceso conjunto de saberes y prácticas desplegadas por el capital como factor hegemónico de producción: tanto de mercancías como de subjetividades en relaciones sociales. La subjetividad individual y colectiva será entendida en este estudio como derivada y producto del proceso de producción capitalista, en este sentido, la categoría trabajo-sujeto expresa la imposibilidad de una posición originaria y fundacional de la subjetividad, más bien, la subjetividad es subsidiaria a la invención del trabajo en la modernidad. De tal modo que podemos observar que en la aparición del sujeto de derecho subyace el trabajo asalariado como categoría contractual y legítima por la que un individuo

alquila su potencia a cambio de dinero. El sujeto libre, autónomo y racional que formalmente aparece en el contrato es más un producto de la nueva configuración político-económica que su actor.

## 1. LA NOCIÓN PREMODERNA

En el mundo premoderno no encontramos rastro de la categoría de trabajo, sólo la alusión a una multiplicidad de oficios y tareas que no han sido abstraídos en torno a un tipo de actividad productiva homogénea, tal y como expone Naredo en su artículo «Configuración y crisis del mito del trabajo» (1997: 51-73): el carácter histórico de la noción de trabajo se muestra en las diferentes consideraciones que sobre ella se han formado las diversas sociedades.

Así, las sociedades primitivas, en cuanto que no diferenciaban ni distinguían entre actividades productivas e improductivas, ni siquiera poseían en su lenguaje un término que denotase al trabajo como una actividad separada. Eran sociedades no estructuradas por el trabajo en las que, al contrario de lo que pudiera parecer, las actividades para la subsistencia y el aprovisionamiento no ocupaban más tiempo que lo que necesita hoy en día un trabajador medio de la Unión Europea. La noción de «necesidad» no era la misma que en la actualidad, hoy se tratan de satisfacer necesidades materiales (ilimitadas) poniendo en marcha un desarrollo industrial que llene el mercado de productos de primera necesidad, en las sociedades primitivas se podían satisfacer necesidades materiales (limitadas) con la aplicación de métodos adecuados en menos *tiempo* que lo que hoy empleamos en la superproducción superflua, a esto hay que añadir que para ellos no tenía sentido acumular riquezas pues la propia naturaleza les proveía de ellas (*cf.* Sahlins, 1977). El término trabajo no tiene un sentido homogéneo e idéntico entre las distintas sociedades primitivas, de hecho la idea de trabajo como tal no existe, esta actividad puede resumirse en tres características principales: a) se acomete para ser visto por los demás (juego social); b) no se considera que sean primordiales ni para la satisfacción de necesidades ni para el beneficio personal; c) se rige por lógicas sagradas y sociales (Meda, 1998: 27-32).

La aparición del Estado y otras instituciones sociales significó también un aumento de las horas de trabajo debido a la necesidad de acumulación que exigen el mantenimiento de

dichas instituciones. En la economía doméstica precapitalista de la Grecia clásica tampoco existía una noción homogénea de trabajo, si bien hay una marcada división del trabajo, el carácter servil y penoso de la actividad [*ponos*] era consecuencia de la dependencia de quien la realizaba, es decir, los hombres libres eran aquellos que realizaban actividades por el placer de realizarlas y se consideraba indigno de ellos realizarlas por la finalidad última de la ganancia. Hay que señalar que la noción de «esclavitud» no puede ser entendida de forma homogénea, como ha ocurrido al contrastarla con la de «trabajo asalariado», sino que incluso hombres libres se esclavizaban al servicio de personas acaudaladas o influyentes con el objetivo de mejorar su situación. Aun cuando en el Ática se hayan contabilizado tres esclavos por cada persona libre, esto no es significativo para clasificar a esta sociedad como estructurada por el trabajo si atendemos a la comparación que establece Naredo:

Debe llamar a reflexión la paradoja de que, en la antigua Grecia, con tres esclavos por persona, los ciudadanos libres conseguían evitar las tareas serviles e incluso pretendían escapar con éxito, de acuerdo con varios pensadores de la época, del reino de la necesidad, mientras hoy, en nuestro país, utilizamos una energía equivalente a más de treinta ‘esclavos mecánicos’ per cápita y nos sentimos cada vez más empeñados en realizar un trabajo dependiente: es como si necesitáramos esclavizarnos cada vez más para comprar los servicios de un mayor número de esclavos o acumular las riquezas necesarias para ello (1997: 55).

Si bien el paradigma griego del trabajo expresa el valor que se otorgaban a las actividades humanas «[...] en función de su mayor o menor semejanza con la inmovilidad y la eternidad. De ahí el aprecio por el pensamiento, por la *theoria*, la contemplación» (Meda, 1998, 34). Suscribimos con Hopenhayn (2001: 29-37) que este tipo de reflexión de desprecio por el trabajo es consistente con una democracia de esclavos sustentada en el ideal autárquico de la

aristocracia terrateniente que estima que aquel que trabaja queda sujeto tanto a la materia<sup>58</sup> como a los hombres para quien realiza la tarea. La crisis de la aristocracia terrateniente ante el creciente comercio y la incipiente industria formada por artesanos y otros oficios, así como la mano de obra esclava inciden en este concepto degradante que propone la ideología aristocrática, cabe señalar, por el contrario, que la posición de Hesiodo y las religiones místicas se situarán más cerca del campesinado que de los terratenientes. Esto se debe al carácter no dependiente y, en cierto modo, autárquico de los campesinos, que pueden subsistir sin depender de otros. En resumen, la variedad de oficios, actividades y tareas que aparecen en el mundo griego no están unificadas en una noción homogénea de trabajo, ni se considera que ésta pueda tener un poder transformador ni vinculante en las relaciones sociales.

En Roma se observa el mismo desprecio por aquellas tareas ordinarias y dependientes, además, en el mundo latino también aparece una disociación entre la *labor* como actividad que se ocupa de la subsistencia, el cuidado del hogar y las fincas, y el *opus* como obra, la cual también podía deberse a la potencia del *otium* creador. De lo que resulta que en este tipo de sociedad no había una dicotomía entre ocio y trabajo, como sí sucederá en la época moderna. Cabe señalar que la procedencia etimológica tanto del sustantivo «trabajo» como del verbo «trabajar» tienen su origen en los términos latinos *tripalium* y *tripaliare*, cuyo significado remite al potro de tortura compuesto de tres palos (tri-palium), procedencia etimológica que muestra la animadversión que se tenía por el trabajo en estas sociedades<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> El contacto con la materia explica la diferencia entre *πόνος* (ponos) y *ἔργον* (ergón): el primer concepto se relaciona con tareas penosas que requieren esfuerzos y fatigas en contacto directo con la materia, cuyo ejemplo paradigmático es la agricultura; por otro lado, el *ergón* u obra se atribuía a aquellos que aplicaban forma a la materia, como es el caso de los alfareros.

<sup>59</sup> «**Trabajar** ‘sufrir’, ‘esforzarse’, ‘procurar por’, 1220-1250, de donde más tarde ‘laborar, obrar’, s. XIV. Del latín vulgar *TRIPALIARE* ‘torturar’, derivado *TRIPALIUM* ‘especie de cepo o instrumento de tortura’, s. VI. Éste está compuesto de TRES y PALUS, por los tres maderos cruzados que formaban dicho instrumento. Al cual era sujetado



Tras la caída de las sociedades antiguas, el cristianismo continuó con la visión de desprecio hacia el trabajo, heredado de sus predecesoras y reafirmado por lo expuesto en la Biblia en cuanto que maldición y castigo. Esto supuso un aumento de las fiestas religiosas que llegaron a comprender la mitad del año, de suerte que podía llegar a haber ciento ochenta días en los que no se trabajaba. En San Agustín aparece ya una oposición explícita entre el *otium*, entendido como pereza, y el trabajo, que empieza a significar tanto la «labor» como la «obra». Obra divina [*opus dei*] y trabajo humano se expresan con el mismo vocablo, esto es, lo divino trabajó en el *Génesis* y su resultado es el mundo como obra y producto creado por Dios, el gran artesano, que impuso la forma a la materia. En la Edad Media la esclavitud desaparece y se produce una revalorización del trabajo humano, se forman gremios que protegen al trabajador y se revaloriza la actividad del artesano. San Agustín y Santo Tomás detallan una clasificación de oficios, y censuran aquellos que pueden tener el riesgo de hacer caer en alguno de los siete pecados capitales, con especial énfasis en las actividades lucrativas. Sin embargo, a partir de los siglos XII y XIII poco a poco se vuelven más laxas las prohibiciones y se revaloriza tanto el comercio como la usura si tienen beneficio para la comunidad.

## 2. LA INVENCION DEL TRABAJO

El trabajo considerado como actividad homogénea y abstracta, escindida de otras actividades vitales, es una invención moderna ligada a la idea de progreso y a la felicidad mercantilista utilitaria. Las aportaciones de los mercantilistas y fisiócratas, como también las de Adam Smith y David Ricardo constituyen esta categoría uniforme y homogénea. En la formación de la categoría se hace patente un desplazamiento de la reflexión desde el *intercambio* como generador de riqueza a la *producción* misma de la riqueza como factor determinante, cuyas consecuencias suponen un nuevo afán por la acumulación de riqueza

---

el reo. De *trabajar* deriva el sustantivo *trabajo*, 1212, que conserva en la Edad Media y aun hoy en día el sentido etimológico de ‘sufrimiento, dolor’» en *Breve diccionario etimológico* (Coromines, 2008: 547).

mobiliaria, así como la consideración del trabajo como instrumento de producción y la conversión del ser humano como sujeto de dominio; todo esto amparado por fuerzas extraeconómicas de carácter político.

El trabajo es una invención de la modernidad en cuanto que actividad que se realiza en la esfera pública y mediante la cual los sujetos individuales adquieren una identidad social dentro de una red de relaciones (*cf.* (Gorz, 1991: 25-38) y (Meda, 1998: 50-74)). El trabajo se establece como vínculo social, como factor de socialización e integración en cuanto que norma y modalidad de aprendizaje de la vida en sociedad que permite acceder a los sujetos a sí mismos y a los demás. No dice Gorz: «[...] la noción de vínculo social se basa, por tanto, en la reciprocidad, contrato social o utilidad social: mientras apporto mi contribución a la sociedad, desarrollo mi sentimiento de pertenencia, quedo ligado a ella, porque la necesito y le soy útil» (*ib.*: 21). La nueva concepción de trabajo, homogénea y abstracta, quedará escindida de las manifestaciones particulares y heterogéneas de los oficios y las tareas de subsistencia entendidas como labor. Esta nueva visión apreciará aquello que puede cuantificarse, manipularse y sumarse; desechando y despreciando de su análisis lo concreto del esfuerzo, la fatiga y el sufrimiento. En suma, la invención del trabajo supone una escisión entre el trabajo entendido como *valor* y la actividad concreta de las singularidades vivas. La estructuración social por medio del trabajo supondrá la entera dependencia de la mayoría de la población a este tipo de actividad, —no en cuanto que actividad de mera subsistencia directa o indirecta mediante el metabolismo con la naturaleza—, sino en cuanto que relación y vínculo social, es decir, el trabajo *asalariado*, como expresión social de dependencia al capital, se convertirá paulatinamente en único medio de supervivencia, y además, en objeto de deseo y prestigio.

La invención del trabajo supuso una auténtica subversión de los modos de vida, de los valores y de las relaciones sociales anteriores. Ni siquiera las antiguas prohibiciones religiosas pudieron contener la nueva configuración social, en efecto, ya en el umbral de la modernidad se establece un nexo sagrado entre trabajo y salvación tal y como muestra la noción de predestinación de Calvino (Weber): en el trabajo aparecen aquellos signos de los elegidos a la salvación. El trabajo y sus productos pueden representar signos de la gracia de Dios, pues «[...] el trabajo no es condición suficiente para la posesión de la gracia, pero es condición necesaria

para la certeza de ser elegido» (Hopenhayn, 2001: 89). Sin embargo, no sólo la Reforma allanó el camino a esta nueva concepción, la Iglesia católica irá retrocediendo ante los envites del capitalismo comercial de los siglos XV y XVI y hará concesiones al cobro de intereses, instaurándose una ética mercantil que se abrirá al nuevo poder político. La lógica del beneficio económico expresada en la ganancia permite establecer una nueva dimensión moral articulada en las actividades lucrativas emanadas del intercambio.

La idea de *progreso* alentará la transformación y la transición desde el mundo feudal hacia el nuevo orden capitalista, que tratará de mercantilizar todo lo que ha devenido objeto en virtud de los múltiples beneficios que depara para el conjunto social. Las nociones de trabajo y producción se retroalimentaron mutuamente amparadas en una felicidad mercantilista utilitaria, que identifica el bienestar y la consecución de la felicidad con una multiplicación indefinida de mercancías que *maximizarán la satisfacción* del mayor número de individuos. Es preciso señalar la importancia que tomará la noción ideologizada de *necesidad*, que establecerá el maridaje entre consumo y bienestar, esto es, el consumo se identificará con la satisfacción de necesidades y, por ende, con el bienestar y la felicidad de los hombres (Naredo, 1996: 55-56). El trabajo irá abandonando la esfera privada para ir instaurándose en la esfera pública. En la opinión de Hobbes la riqueza se relaciona con la acción transformadora del hombre, Locke vinculará trabajo, riqueza y propiedad. En 1791 la Ley Le Chapelier supone la abolición del régimen corporativo-gremial del trabajo prohibiéndose con ello el derecho de asociación y proclamando la libertad del trabajo. El código napoleónico de 1804, que instaura el individualismo jurídico, establece la legalidad del contrato entre los sujetos libres. El *mercantilismo*, con Genovesi como representante, considerará que el trabajo suministra a la nación los objetos imprescindibles para cubrir las necesidades, por lo que se estimulará el trabajo productivo aunque aún ligado a utilidades concretas, lejos de la noción abstracta de riqueza que fundamentará la economía de mercado. Los *fisiócratas*, por su parte, aun cuando estiman que la tierra es la fuente originaria de toda riqueza elevan ya al trabajo como factor de producción.

Adam Smith establece una de las abstracciones necesarias: el trabajo ya no es considerado únicamente como esfuerzo y desgaste sino como «fuerza humana y/o mecánica

que permite crear valor» (Meda, 1998: 51). Esta definición instrumental introduce la dimensión abstracta en el interior de toda actividad concreta, múltiple y diferente con el objetivo de expresar el carácter homogéneo que se da en cada una de ellas. La multiplicidad de los oficios y las actividades puede expresarse mediante un signo homogéneo: el tiempo. «Trabajar» es el verbo, la acción en devenir sólo descomponible cuando se sustantifica en «trabajo», sustantivo que expresa la cosificación de la acción y del tiempo. Esta nueva definición permitirá descomponer el trabajo en unidades divisibles y cuantificables como instrumento de cálculo y medida para el intercambio de mercancías. La nueva noción de trabajo, emparentada con los conceptos físico-mecánicos de la ciencia, tiene ahora la capacidad de expresar el *valor* de las mercancías mediante una cantidad cuantificada y cuantificable por el tiempo de fuerza de trabajo utilizada para su elaboración.

Las mercancías quedan equiparadas a través de la cantidad de trabajo con la que pueden quedar representadas. Si el pensamiento clásico, a través de la teoría del comercio y la moneda (*cf.* Foucault, 2010), se preguntaba sobre los mecanismos que permiten representar la riqueza y sus equivalencias, y estimaba que el valor de los objetos se establecía por comparación o apreciaciones subjetivas según el objeto satisficiera necesidades. En la modernidad será la producción la que dote de valor a las mercancías mediante el valor de cambio establecido por unidades temporales de trabajo. Hay un desplazamiento desde el *intercambio* de riqueza —que era la forma de generar la riqueza a través de la diferencia obtenida mediante el intercambio (época clásica)— a la *producción* de riqueza (modernidad). El cambio en los saberes (episteme) supuso la aparición de nuevas positividades:

[...] las formas de trabajo y las formas de capital. El capital es el nuevo objeto cognoscible de la economía, y el nuevo método, el análisis de las formas de producción. La riqueza sale del orden de la representación y entra en el orden de la producción, se funda en otras condiciones que las de la representación. En tanto el trabajo es la fuente de riqueza, entrarán en juego la división de tareas, la acumulación de capital, la separación entre trabajo productivo e improductivo, etcétera. El concepto de trabajo se convierte en un trascendental que hace posible el conocimiento objetivo de las leyes de la producción (Zangaro, 2011: 34).

La noción de trabajo de Smith aún identificaba entre la actividad de producción y el trabajo como mercancía que se compra y se vende, empero, la formulación de David Ricardo establecerá la distinción y escisión entre el trabajo como mercancía que vende el obrero y el trabajo como fuente de valor. Si el valor de las mercancías podía ser representado por el tiempo de trabajo —al ser una unidad común que permitía el intercambio— con Ricardo se produce una ruptura entre la representación del valor y su formación. *El valor ya no figura como signo representado sino como producto*. La producción —históricamente determinada— dotará de valor a las mercancías mediante el trabajo abstracto medido en tiempo abstracto. La teoría de la circulación quedará precedida por la teoría de la producción.

En síntesis, podemos proponer cuatro factores económico-sociales que coadyuvieron en la imposición de una nueva noción de trabajo (Naredo, 1997: 60-64):

1°. Introducir en la población el *afán de acumular riquezas* de manera continuada. Desde la *Fábula de las abejas* de Mandeville (1714) a la «mano invisible» de Smith, se irá sustituyendo a la Divina Providencia, en cuanto que supervisora de las acciones de los hombres, por la confianza en el mercado autorregulado. Desde el cual quedarán justificados tanto el egoísmo como los placeres personales, que serán convertidos en virtudes colectivas. Los impedimentos morales sobre la avaricia o la usura quedan relegados en detrimento de la fe en el mercado y sus mecanismos automáticos que reorientan el egoísmo individual.

2°. Para poder acumular riquezas indefinidamente se debe producir una nueva conversión: la vieja riqueza feudal basada en la propiedad inmobiliaria se desterritorializa en *riqueza mobiliaria*. La escisión entre lo político y lo económico aparece en el momento en que el poder ya no está ligado a la propiedad de la tierra. La nueva riqueza, expresada en dinero, permite la abstracción necesaria para su acumulación indefinida.

3°. El nuevo papel del hombre como sujeto, y de la realidad como objeto, permite superar la antigua idea que se articulaba en la incapacidad del hombre para crear, estando esta capacidad sólo al alcance de Dios. Del mismo modo se relega la concepción del trabajo como

colaboración con la naturaleza por aquella que establece al *trabajo como padre de la riqueza* («Ecuación natural» de Petty: tierra-trabajo).

4°. El trabajo se convierte en el instrumento básico de la producción de riquezas: tanto el trabajo, como la producción, como la riqueza podrán expresarse en unidades pecuniarias homogéneas. Esta abstracción conllevará a un nuevo desplazamiento conceptual por el cual —de los tres factores de producción propuestos por Smith: tierra, trabajo y capital— quedarán supeditados y sustituidos por *el capital como factor primordial* y último de la producción de riqueza.

5°. Podemos añadir un factor, a nuestro juicio determinante, que no aparece en el artículo de Naredo: el *factor político*. En la llamada acumulación originaria (cf. Marx, 2000, I, I, t. III: 197-259)<sup>60</sup> el poder político contribuyó a la violencia, la conquista, el robo y el asesinato que fue imprescindible para producir la separación necesaria entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo. En la prehistoria del capital la expropiación a sangre y fuego, por la cual los campesinos perdían sus tierras para convertirse en obreros «libres» desposeídos de los medios de producción, es una condición fundamental para que el dinero y la mercancía puedan convertirse en capital. Tanto las *Bills for Inclosures of Commons* (Leyes para el cercado de las tierras comunales), que como forma parlamentaria del robo se encargaba de expropiar a las tierras del pueblo a favor de los terratenientes; como las legislaciones sanguinarias contra los expropiados —convertidos en mendigos, ladrones y vagabundos<sup>61</sup>—, que les imponían duros castigos para adecuarlos a la disciplina de trabajo. El capital necesitó de fuerzas

---

<sup>60</sup> También puede consultarse (Polanyi, 2003: 81-90), donde se muestra la violencia antropológica ejercida en la instauración de la sociedad de mercado autorregulada.

<sup>61</sup> «A fines del siglo XV y durante todo el XVI se dictó, por tanto, una legislación sanguinaria contra el vagabundeo. Los padres de la actual clase obrera fueron castigados, en primer lugar, por su forzada transformación en vagabundos e indigentes. La legislación los trataba como delincuentes “voluntarios”, y partía del supuesto de que dependía de su buena voluntad el seguir trabajando en las viejas condiciones, ya inexistentes.» (Marx, 2000, I, I, t. III: 223).

extraeconómicas para naturalizar la coacción sobre la incipiente clase trabajadora, y en esta génesis histórica de la producción capitalista la burguesía ascendente «[...] necesita y aplica el poder del Estado [...] para prolongar la jornada de trabajo y retener al propio obrero en un grado normal de dependencia. Se trata de un momento esencial de la llamada acumulación originaria» (*ib.*: 227). La relación entre capitalismo y política se manifestará en el decisivo papel del poder del Estado para el desarrollo de los procesos económicos (Wallerstein, 2012: 38-45). Cuyos elementos principales pueden resumirse en: a) una doctrina filosófico-jurídica que controlara los bienes, capitales y fuerza de trabajo en el interior del territorio y entre fronteras; b) el derecho legal a determinar normas que rijan las relaciones sociales de producción en el interior de la jurisdicción territorial —esto es, el control de las relaciones sociales de producción supone crear una legislación que prohíba o legalice la esclavitud, el trabajo forzado, la servidumbre temporal, etc.—, reglas que rijan contratos, límites a la movilidad geográfica de los trabajadores, etc.; c) establecer una base impositiva como fuente de ingresos regular cuya acumulación fue posteriormente distribuida entre los grupos o personas que ya eran grandes propietarios de capital; y d) el monopolio de las fuerzas armadas.

Múltiples factores convergen en la formación de la categoría moderna de trabajo, para conseguir su uniformización y su homogenización se operó tanto desde el exterior a través del discurso científico y el poder del Estado, como desde el interior con un nuevo afán de riqueza y la constitución del poder transformador del ser humano.

### **3. SUJETO Y TRABAJO**

En la modernidad el ser humano se convierte en sujeto tanto del conocimiento como de la actividad. El mundo, a su vez, convertido en representación e imagen queda desencantado y dispuesto para su manipulación y dominio, proceso que puede observarse en el interior mismo de la categoría de trabajo. Por otra parte, la constitución del ser humano como sujeto estará ligada a la lógica de la acumulación capitalista, es decir, el capitalismo no sólo comienza con la producción de mercancías sino también con la producción de subjetividades acordes con sus parámetros productivistas. En la creación del sujeto de trabajo encontramos también la creación

de una dimensión psicológica universal íntimamente relacionada con la apología del lujo, de cuyo maridaje resulta la noción de trabajo subjetivamente motivado.

### 3.1. ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS

Hacemos referencia a la epistemología porque consideramos que el esquema de conocimiento propio de la modernidad (sujeto/objeto) reproduce en todos los niveles la radicalización de la subjetividad y su consolidación como fundamento de la realidad y centro de dominio.

En el proceso de mundanización y secularización que supuso la modernidad el hombre se erigirá en el centro de los diferentes saberes y discursos, fundamentándose en él la posibilidad del conocimiento y el dominio del mundo. La nueva epistemología se articulará desde la noción de *representación*, que a modo de nexo tratará de unir dos ámbitos que quedarán escindidos: la conciencia y el mundo. La modernidad puede ser concebida como la conversión y transformación del mundo en imagen, y el hombre en sujeto. Precisamente a lo que apunta Heidegger en «La época de la imagen del mundo» (1998: 63-90) es a la peculiaridad moderna de asegurar la certeza de la realidad mediante un método que garantice la objetividad por medio de la representación. Que el hombre se convierta en sujeto [ὑποκείμενον] supone el acontecimiento fundamental de la Edad Moderna pues «[...] si el hombre se convierte en el primer y auténtico subjectum, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad» (*ib.*: 73). El proceso por el cual el hombre se convierte en sujeto comienza con la filosofía de Descartes, se desarrolla con Kant y culmina con Hegel. La escisión entre *res cogitans* y *res extensa* expresa el ámbito de lo subjetivo y de lo objetivo, lo que significa que la conciencia, en cuanto subjetividad, intentará encontrar la seguridad en el mundo externo a través de la representación que se sostiene en el sujeto. La conciencia se desnaturaliza al escindir del mundo, ahora lo objetivo brota de la posibilidad y la condición de representación del sujeto, convirtiéndose éste en *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* o fundamento de la certeza de lo natural como calculable y manipulable. Todo lo que hay aparece como *presencia* objetiva para un sujeto, los otrora *sujetos*



—las piedras, las plantas y los animales— se tornan objetos para el hombre, sobre los cuales puede ejercer su dominio (Heidegger, 2000a, t II: 119). La búsqueda de seguridad es una constante en el nuevo mundo moderno cambiante y variable, cuando Descartes propone su *método* quiere eliminar las incertidumbres que suscita la nueva posición hegemónica del sujeto que está desplazando a Dios como fundamento. La dimensión subjetiva del saber implica la construcción de la realidad, para Kant los objetos sólo se conocen cuando se constituyen a través de las estructuras formales del sujeto. Fichte dará un paso más y situará el fundamento en la acción creadora del sujeto; la realidad, el mundo, no se elabora y construye sólo de forma cognitiva, sino que ahora la objetividad se ofrece como resistencia dispuesta a la elaboración creadora del sujeto. Hegel intentará superar la escisión no resuelta por Fichte mediante la identidad de lo real y lo racional. En resumen, la modernidad supondrá una «radicalización de la subjetividad» (Innerarity, 1987: 110).

El hombre convertido en sujeto y en fundamento último de la realidad se encontrará en un mundo desencantado (Weber), el antiguo Dios del *Timeo* que había creado un mundo perfecto, un ser vivo, racional y animado queda petrificado con el avance del mecanicismo y la Contrarreforma. La muerte en la hoguera en 1600 de Giordano Bruno fue la muerte de los dioses inmanentes que vivificaban el cosmos, un Dios único y trascendente, creador, trabajador, que opera con la materia inerte y sin alma sustituye a las divinidades del viejo mundo orgánico. La escisión entre Dios y el mundo permitió la separación entre espíritu y naturaleza; ahora la naturaleza, carente de espíritu y ciega, se comporta con arreglo a leyes pero según un orden inteligible proporcionado por el Creador. Sin embargo, este Dios también tiene los días contados, el nuevo poder del sujeto ha venido a sustituirle, como mostraron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*:

El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones [...] En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando. El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La ilustración se

relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos (2005: 64).

Despotismo y dominación sobre la realidad, lo existente queda objetivado, dispuesto para su manipulación. En este contexto, en el que se identifican conocimiento y dominio, la categoría de trabajo opera como instrumento de dominio de una naturaleza que ha perdido toda finalidad inmanente, tras el desencanto del mundo acontece la divinización de la actividad industrial y la conversión de la producción en fe religiosa (*cf.* Horkheimer, 2002: 161-164).

### 3.2. LA PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD

Los seres humanos se convierten en sujetos a través de un proceso histórico que constituye su subjetividad en el marco del desarrollo capitalista, la invención del trabajo supone la invención de una determinada subjetividad acorde con la lógica acumulativa del capital. Si tenemos en cuenta la dependencia que el capital tiene del trabajo —en tanto generador fundamental del plusvalor necesario para su acumulación— es preciso señalar la necesidad que el capital tiene de subordinar y dominar a la fuerza de trabajo para lograr sus intereses. En el proceso de la *subsunción real*<sup>62</sup> del trabajo en el capital se produce el acondicionamiento y la subordinación no sólo del proceso de trabajo en el capital, en cuanto que conjunto de saberes destinados a la producción, sino también la subjetividad de los trabajadores queda subsumida y producida. En la modernidad los seres humanos devienen sujetos, y en este proceso de producción de subjetividad el capital ha sido un elemento generador. Louis Althusser consideraba que sólo podía darse la *ideología*<sup>63</sup> mediante la categoría de sujeto y a través de su

---

<sup>62</sup> La cuestión de la subsunción será debidamente tratada en el *Capítulo VI* de esta investigación.

<sup>63</sup> «La ideología es [...] el sistema de ideas, de representaciones que dominan el espíritu de un hombre o de un grupo social.» (Althusser, 1975: 141).

funcionamiento (cf. 1975: 155-163). Los individuos humanos, entendidos como agentes que actúan, ni son «libres» ni son «constituyentes», sino que están determinados por «las formas de existencia histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción» (1974: 76), una de cuyas formas es el trabajo asalariado. La «forma-sujeto» es *conditio sine qua non* para que un individuo pueda ser un agente de prácticas sociales, es decir, sólo un sujeto puede ser agente en un proceso de trabajo en las condiciones sociales determinadas por el capital. «La filosofía burguesa se apropió de la noción jurídico-ideológica de sujeto para hacerla una categoría filosófica, su categoría nº 1» (ib. 77). El sujeto de conocimiento y el sujeto moral son derivaciones de esa categoría jurídica, que al establecer al sujeto de derecho como categoría universal naturalizó al hombre como sujeto y al trabajador como libre e independiente ante el contrato laboral. «La categoría sujeto es la categoría constitutiva de toda ideología en tanto que tiene como función la constitución de los individuos concretos en sujetos» (1975: 156). Es decir, a través de ciertos rituales de reconocimiento ideológico (v.g. interpelación) los sujetos se reconocen como concretos, individuales, inconfundibles e insustituibles.

Desde otra perspectiva Michel Foucault también se ocupó de las formas y los procesos por los que los seres humanos devienen en sujetos: «[...] la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años [...] ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujeto. Mi trabajo ha tratado de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos» (Foucault, 2001: 241). La subjetividad aparece como el resultado de unas prácticas de constitución por las que el sujeto se *objetiva* a través de dos modos relacionados: a) como objeto de conocimiento y b) como objeto de práctica. Los tres modos de objetivación a los que se refiere son: 1) la ciencia en cuanto trata del sujeto que habla (gramática), del sujeto que trabaja (economía) y del sujeto que está vivo (biología); 2) prácticas divisorias o escindentes por las que el sujeto es dividido a sí mismo o con respecto a los otros ( cuerdo-loco, sano-enfermo, etc.); 3) prácticas del sujeto sobre sí mismo que lo hacen ser un objeto para sí mismo, estableciéndose un *ethos*, un modo de ser que es resultado de unas prácticas de gobierno sobre uno mismo (tecnologías del yo). Para Foucault los seres humanos se convierten en sujetos por medio de los modos de objetivación que los objetivan, es decir, a través de aquellas teorías o prácticas que los convierten en objetos. Tres son los modos de subjetivación-objetivación que constituyen a los seres humanos en

sujetos, y en especial en *sujetos de trabajo*. Respecto al trabajo estos modos de objetivación y subjetivación quedan expuestos en: 1) la economía política, en cuanto que expresión de la *episteme* moderna, que objetiva al sujeto que trabaja, y establece el trabajo como equivalente y formador del valor y, por tanto, de la riqueza moderna; 2) los dispositivos disciplinarios que, en cuanto que métodos de control sobre el cuerpo, tratan de imponer una docilidad sobre el hacer de los individuos, estableciéndose unas determinadas relaciones de poder y dominio, —en nuestro caso podríamos citar lo arriba expuesto sobre la acumulación originaria—; 3) una tecnología del yo que propone a los individuos ciertos modos de acción sobre sí mismos, y que en el capitalismo tardío podría asociarse con el discurso *managerial* o formas de gestión del trabajo (cf. Zangaro, 2011)<sup>64</sup>, o, como veremos en el punto final de esta investigación puede asociarse a la psicopolítica.

En estos aspectos históricos y generales del trabajo hemos intentado hacer una exposición de algunos factores de naturaleza económica y política que resultaron esenciales para la introducción social de la categoría de trabajo. Sin embargo, si bien resultan explícitos dichos factores, pues muestran las relaciones de poder y dominación que hubieron de darse para domesticar a los individuos a esta nueva articulación social desde el trabajo, no resultaría una explicación completa. Para concluir este capítulo estimamos oportuno hacer referencia, aunque sea muy sucintamente, a la conformación subjetiva que en el inicio de la modernidad hubo de darse en los individuos para que paulatinamente fueran adoptando, y adaptándose, a la nueva configuración social. Los castigos y las penas, la barbarie, la sangre y el lodo que acompañan al surgimiento del capital y a la sociedad del trabajo deben de ir seguidas de una forma de producción de subjetividad que introdujera en la *psique* de los individuos una manera de percibir la realidad, acorde con la necesidad del máximo beneficio que tiene el poseedor del

---

<sup>64</sup> «Esto significa que el *management* no sólo establece un saber-poder sobre el hacer en el trabajo, no establece sólo un *saber-hacer*. Establece también un *saber-ser*, un saber-poder acerca del trabajador mismo. Ese saber-poder está destinado a que el trabajador, en tanto tal, conforme —por sí mismo— su conducta a los lineamientos que aquél define.» (Zangaro, 2011: 53).

capital. De manera incipiente se introdujo el *deseo*<sup>65</sup> en el discurso moderno del trabajo durante el siglo XVIII, lo que conllevaría a la construcción de una dimensión psicológica universal:

Se construye ésta con la plena aceptación de las pasiones humanas como vivero natural de deseos y de los intereses, fundamento de la acción y, en su caso, del activismo, y factor indispensable de la motivación. La teoría del hombre de pasiones, tan decisiva para el desarrollo y la consolidación de la poética de la modernidad, se apoderará del trabajo para proporcionarnos el concepto del *trabajo animado*, es decir, del trabajo subjetivamente motivado, estrechamente vinculado al deseo, movido por la pulsión *anímica* de las pasiones y capaz de una sostenida laboriosidad (Díez, 2001: 15).

La invención del trabajo necesitaba de una determinada producción de subjetividad que, tal y como expresa Félix Guattari, no se sitúa en la superestructura ideológica sino en el seno de la «infraestructura productiva» (2006: 42), pues la producción de subjetividad no es «[...] un caso particular de superestructura, dependiente de las pesadas estructuras de producción de las relaciones sociales [...]» sino la «[...] materia prima de la evolución de las fuerzas productivas en sus formas más “desarrolladas”», esto es, la noción de *trabajo animado* nos conduce al inicio de aquellas «[...] mutaciones de la subjetividad [que] no funcionan sólo en el registro de las ideologías, sino en el propio corazón de los individuos, en su manera de percibir el mundo, de articularse con el tejido urbano, con los procesos maquínicos del trabajo y con el orden social que soporta esas fuerzas productivas» (*ib.*: 40).

El trabajo subjetivamente motivado será desarrollado dentro del contexto de la apología del lujo de cuño ilustrada que parte de los presupuestos de una filosofía del consumo acorde con la nueva sociedad comercial, y en la que debe ser integrado el trabajador como sujeto activo tanto de la producción como del consumo. El hombre, la mujer o el niño que trabaja queda reducido a su condición de trabajador, es decir, a una expresión del *homo economicus* al que se

---

<sup>65</sup> Este es un deseo como carencia, y la carencia es el resultado de la economía política.

le presupone la racionalidad, la productividad, el egoísmo y el hedonismo. Además, se le dotará de una dimensión psicológica universal modelada por el discurso de la apología del lujo, que supondrá la creación de una *psique* homogénea y abierta a las pasiones burguesas de bienestar ilimitado. La apología del lujo se instaura en las sociedades comerciales en oposición a la *tradición republicana* o *humanismo cívico*<sup>66</sup> que, desde una defensa de la *frugalidad* y el bien común, consideraba el lujo como un factor de corrupción de la moralidad. Lujo, en cuanto que hedonismo, se opone al ascetismo de carácter cristiano y al lujo *inútil* de ostentación que caracterizó al estamento nobiliario del Antiguo Régimen. El nuevo lujo burgués de *comodidad* se define por su *utilidad* tanto en la esfera privada como en la pública. A nivel individual el lujo expresa la apertura de la dimensión humana al deseo de placeres sensuales, relacionados con la comodidad y el bienestar, y la competición social (emulación) con el resto de miembros que componen un orden social desigual. Las nuevas necesidades superfluas, deseos potencialmente ilimitados, ahora podrán ser consumidas por el ejército de trabajadores y trabajadoras *motivados* y *motivadas* en su tarea.

La motivación en cuanto que «dispositivo psicológico imprescindible de la laboriosidad» (Díez, 2001: 137) conformará una subjetividad que desee trabajar por el placer de trabajar (Helvétius), esto es, ya no será sólo la satisfacción de necesidades superfluas lo que se desee, sino el trabajo mismo como medio de alcanzarlas. «El placer de trabajar se sustenta totalmente en un estado anímico de continuada excitación, retroalimentado por el deseo inextinguible de un trabajador que abriga la esperanza, no infundada, del cumplimiento relativo de sus expectativas» (*ib.*: 148). La producción de una subjetividad trabajadora en consonancia con los intereses burgueses ha de situarse en el contexto global de la creación de un mercado

---

<sup>66</sup> «Es a finales del siglo XV y principios del XVI cuando, de la mano de personajes como Mario Salomonio, Maquiavelo o Guicciardi, el tema de la frugalidad, la virtud que resiste la corrupción política que en la *res publica* genera la riqueza, aparece con toda su fuerza. Desde entonces, la frugalidad y la sistemática denuncia de los efectos corruptores del lujo privado serán tópicos permanentes del pensamiento republicano en todo Occidente.» (Díez, 2001: 105).

mundial, la expansión territorial y colonial para vender mercancías debe ir acompañada de la colonización de la dimensión subjetiva humana. Al igual que los nuevos territorios se acondicionan para el desarrollo y el transporte de mercancías creando las infraestructuras necesarias para ello; la subjetividad también ha de acondicionarse, ha de producirse y crearse una infraestructura que no sólo desee la satisfacción de las necesidades materiales, sino que desee las mercancías como forma de riqueza basada en el *valor*.

Este capítulo nos ha mostrado las estrechas relaciones que hay entre la conformación de la nueva categoría de trabajo de carácter económico y el desarrollo del capitalismo, asimismo nos ha indicado la estructura profunda que conforman dicha categoría asentada en la noción de sujeto. Este capítulo debe prepararnos para evitar la confusión entre una noción económica de trabajo y la formulación ontológica que vamos a tratar de formular. Las diferencias y los equívocos que se han podido suscitar entre estas nociones vamos a intentar despejarlos en el posterior capítulo.





## CAPÍTULO III: ONTOLOGÍA DEL TRABAJO

«El estupor de tener que comprobar que desde los tiempos de Marx no ha sido abordada filosóficamente la problemática del trabajo...»

Karel Kosik

### 1. TRABAJO Y FILOSOFÍA

La filosofía aborda la cuestión del trabajo con la finalidad última de poner de manifiesto todos aquellos aspectos que quedan ocultos en el discurso dominante, sin embargo, la filosofía, en su labor crítica, intenta encontrar y mostrar una esencia general abstracta como fundamento del trabajo. De este modo, la filosofía tiene una prioridad lógica y ontológica respecto al resto de ciencias que se ocupan del trabajo como fenómeno a investigar. Hoy día el debate sobre el empleo y el desempleo es un centro gravitacional en la temática del trabajo, sin embargo, la filosofía pretende abordar el tema en un punto anterior. La filosofía del trabajo que aquí se adopta recupera el cuestionamiento esencial sobre la actividad humana, sobre su ser, pero evitando las propuestas cristianas y neotomistas que durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX dedicaron sus esfuerzos a la pregunta por el trabajo, aquí preocupa la estrecha relación entre el trabajo y el ser humano, y cómo es modificada con la introducción de la máquina como medio de producción dominante.

Es del todo evidente que la pregunta sobre la esencia del trabajo ha quedado relegada en detrimento del objetivo problema del empleo y del desempleo, cuanto mayor es el número de individuos que engrosan las listas del paro y cuanto mayor es la dificultad para encontrar un empleo estable, duradero y bien remunerado, menor parece ser el interés por el cuestionamiento por la esencia y el fundamento del trabajo. Resulta coherente concentrar las fuerzas de los investigadores sociales (sociólogos, economistas, politólogos, etc.) en encontrar una posible

solución a un problema que reduce a la miseria a millones de personas. Hoy el desempleo supone una cuestión de exclusión social con consecuencias sociales y psicológicas nefastas para los afectados. Por otra parte, la población empleada también sufre unas condiciones draconianas impuestas por unos poderes cada vez más abstractos, que dominan a comunidades y Estados enteros. Es urgente, por lo tanto, analizar y solventar estas cuestiones con rapidez pues hay mucho sufrimiento implicado en el problema del empleo y el desempleo.

Ahora bien, esta urgencia no exime a la filosofía de participar en la transformación de las condiciones ominosas en las que gran parte de la población mundial se encuentra. Así pues, esta investigación tiene como objetivo principal aportar un granito de arena al conjunto de las fuerzas que se oponen a la destrucción humanitaria y ecológica, sin embargo, esta investigación filosófica no comienza ni se centra en el problema del empleo y el desempleo, no porque no le interese, sino porque trata de indagar en los fundamentos ocultos que causan tan graves desajustes, la filosofía trata de poner en cuestión aquellos fenómenos que se dan por hechos y que en gran medida ocultan una situación de desigualdad e injusticia. Si atendemos a la propia definición del Tesauro de la OIT el *empleo* es «Trabajo efectuado a cambio de pago» (Ilo.org: 2016), el pago puede ser salario, sueldo, comisiones, propinas, pagos a destajo o pagos en especie sin importar la relación de dependencia (si es empleo dependiente-asalariado, o independiente-autoempleo). En esta definición del empleo se presuponen ciertas categorías que lo definen: trabajo, cambio, pago, salario, etc. Esas categorías tienen un carácter histórico y sólo poseen verdadero sentido cuando son formuladas dentro de un determinado sistema económico, es decir, la noción de trabajo con la que se opera para definir el empleo tiene una génesis y un desarrollo preciso, a saber, el de la economía política clásica, esto es, la corriente de pensamiento que se ocupa de los principios que rigen el capitalismo liberal.

Asimismo, si tomamos la definición de trabajo que nos proporciona la OIT: «Conjunto de actividades humanas, remuneradas o no, que producen bienes o servicios en una economía o que satisfacen las necesidades de una comunidad o proveen los medios de sustento necesarios para los individuos» (*ib. ídem*), podemos deducir que el empleo es una noción derivada y reducida de ésta última, sin embargo, esta noción de trabajo también presupone a la economía política como horizonte de sentido, pues articula su definición sobre la producción de bienes y

servicios y la satisfacción de necesidades, es decir, es una formulación que implícitamente asume la noción de trabajo productivo<sup>67</sup> tal y como fue formulada por la economía política desde sus inicios con el mercantilismo. Por otra parte, también establece una relación entre el trabajo y la satisfacción de las necesidades, otro *leit motiv* de la economía política clásica con la universalización de un determinado tipo de ser humano ligado a una teoría de las necesidades de carácter burgués.

Esta es una noción de trabajo dominante, ideológica y restringida basada en la categoría de trabajo productivo y en una teoría de las necesidades acorde con la visión del ser humano que permita la génesis y la implantación de la sociedad comercial. Las necesidades humanas no son fijas y están estrechamente ligadas con la propia capacidad ontológica del trabajo de crear objetividades nuevas mediante la potencia de la objetivación<sup>68</sup>.

Esta crítica a la noción de trabajo que nos propone la OIT tiene como objetivo presentar el ámbito propio de investigación de la *filosofía del trabajo*, en efecto, en este estudio partimos de la noción más general y abstracta del trabajo con el propósito fundamental de describir aquellas categorías esenciales que la componen y que conforman su estructura ontológica. En este primer momento se intenta descubrir y comprender cuál es la esencia del trabajo, qué es aquello a lo que podemos llamar trabajo y qué categorías o elementos fundamentales lo definen en cuanto tal. En la bibliografía actual no encontramos más que una monografía que se ocupa de estas cuestiones detenidamente, es el libro de Bruno Gullì *Labor of fire: the ontology of*

---

<sup>67</sup> Aunque esta noción va a ser debidamente tratada en el punto 4.2.4. *El trabajo vivo* de este mismo capítulo, creemos preciso introducirla a través de la definición que nos proporciona Fernando Díez Rodríguez en su *Homo faber*: «El concepto de trabajo productivo define como productivas aquellas que crean un superávit de riqueza en términos de valores de uso o, expresado de otra forma menos precisa, pero con mayor carga retórica, aquellas que, hablando con propiedad económica, son útiles» (2014: 26).

<sup>68</sup> En el subapartado 4.3. *La objetivación y el producto* del presente capítulo analizaremos la importante noción de objetivación.

*labor between Economy and Culture* (2005)<sup>69</sup>. El resto de literatura está escrita en el siglo pasado: Henri Arvon en *La philosophie du Travail* (1961) mostró que en un principio fueron ciencias periféricas (economistas, etnólogos, tecnólogos, etc.) las que se ocuparon del trabajo, sin embargo, se constata que su concepto aún no ha sido suficientemente elaborado por la filosofía. Arvon considera el trabajo a través de diferentes momentos históricos y aunque trata el trabajo en relación con la técnica y sus posibles alienaciones aún no tiene la profundidad abstracta para hacer una analítica de éste. Cabe también señalar a Joaquín Azpizazu y su «Filosofía del trabajo» (1946), que desde una perspectiva cristiana analiza ciertos aspectos del trabajo productivo o profesional, centrándose en el trabajo espiritual como fuente de paz. Felice Battaglia en «Filosofía del trabajo» (1955) también transita el espiritualismo cristiano, camino que también siguió Rafael Corazón González en «Fundamentos para una filosofía del trabajo» (1999), donde diferencia entre una dimensión objetiva del trabajo en relación con la técnica y la cultura y desarrolla la dimensión subjetiva del trabajo en torno a virtudes, la ética y la referencia del trabajo a Dios como creador del hombre. Raymond Ruyer en «Metaphysique du travail» (1948) estudia las relaciones entre trabajo y libertad, amo y esclavo, el trabajo físico y el juego, concluyendo con una teología del trabajo. Citaremos, por último, la obra de José Todolí *Filosofía del trabajo* (1954) que también sitúa la vinculación entre Dios y el hombre a través del trabajo. Hannah Arendt, en la *Condición humana* (1958), logró establecer las diferencias esenciales entre labor, trabajo y acción, mostrando cómo el trabajo, en cuanto que actividad productiva que produce entes duraderos y estables que generan cultura, era reducido a labor en los tiempos modernos, es decir, a lo consumible de inmediato y cíclicamente producido.

Sin duda hay que hacer mención especial a la parte de la *Ontología del ser social* de György Lukács dedicada al trabajo (publicada en alemán en 1984-1986 pero redactado el manuscrito entre 1964-1971) y a la obra de Carol Gould *Ontología social de Marx* (1978), que

---

<sup>69</sup> En este apartado aportamos el año de publicación de la obra original sin posteriores ediciones ni traducciones para contextualizar el estado en cuestión de la *filosofía y ontología del trabajo*.

también dedica una buena parte al análisis ontológico del trabajo. Asimismo, cabe destacar el apartado que dedica Karel Kosik en *Dialéctica de lo concreto* (1963) a la filosofía del trabajo y en el que distingue claramente entre las definiciones del trabajo que establece la economía, la sociología o la psicología, las cuales se ocupan de determinados aspectos del trabajo sin abordar el *problema central*: qué es el trabajo, al cual tratan como «supuesto no analizado y aceptado acríticamente», esto es, como «cuestión metafísica». Por el contrario, la *filosofía del trabajo*

[...] no es por tanto una meditación sobre definiciones y conceptos sociológicos, o sobre materiales de antropólogos, etnógrafos, psicólogos y fisiólogos. Su tarea no consiste en la *generalización* de los conceptos particulares de las ciencias, ni tampoco en hacer la apología de una forma histórica de trabajo. La filosofía no ofrece un análisis de los procesos laborales en su totalidad ni en su evolución histórica, sino que se ocupa de un solo problema: qué es el trabajo (1967: 107).

Para Karel Kosik se establece una estrecha relación entre la problemática del trabajo y el ser humano, lo que supone una ontología del ser humano como base para el análisis filosófico del trabajo:

El trabajo, en su esencia y en su generalidad, no es actividad laboral u ocupación que el hombre desarrolla y que, de rechazo, ejerce una influencia sobre su psique, sus hábitos y su pensamiento, es decir, sobre esferas parciales del ser humano. El trabajo es un *proceso* que invade *todo* el ser del hombre y constituye su carácter específico. Sólo el pensamiento que ha revelado que en el trabajo ocurre algo esencial al hombre y a su ser, que ha descubierto la *íntima y necesaria* conexión entre dos cuestiones «qué es el trabajo» y «quién es el hombre», pudo iniciar una investigación científica del trabajo en todas sus formas y manifestaciones [...] Si el trabajo es acción o proceso, en el que *algo* ocurre al hombre y a su ser, así como también al mundo del hombre, es natural y comprensible que el interés filosófico se concentre en el esclarecimiento del carácter de tal «proceso» y tal «acción», en el descubrimiento del secreto de ese «algo» (*ib.*: 108).

Hemos estudiado la concepción aristotélica de la producción para asentar los fundamentos de la ontología del trabajo extraída de Marx y algunos de sus continuadores:

Kosik, Marcuse, Lukács, Gould, Dussel, etc. No obstante, debemos, aun someramente, mostrar otro fundamento esencial en la elaboración de la ontología del trabajo marxiana: *la noción de trabajo en Hegel*. Desde los primeros escritos de Hegel en el *Sistema de la Moralidad* [*System der Sittlichkeit*] de 1802/03 ya concibe el trabajo como un proceso de orden cultural mediante el que se organiza y se estructura el mundo objetivo a través de la preservación de las cosas. Hay un desarrollo más elevado que el mero consumo de objetos pues se necesita una comunidad en cuanto que asociación y organización de individuos (Marcuse, 1998: 61). En la *Filosofía real* 1805/1806 la noción de trabajo aparece como medio de integración de los antagonismos que se dan entre los grupos de individuos y la naturaleza. Si mediante el lenguaje (y los conceptos) la conciencia integraba los objetos exteriores constituyendo la primera comunidad —al ser el lenguaje compartido por todos los miembros de la comunidad dado su carácter objetivo—, por otra parte, a través del lenguaje se manifestará el antagonismo del individuo con la comunidad al expresarse los deseos y necesidades de éste. Será a través del *proceso de trabajo* donde se integren esos deseos y necesidades del individuo con el resto de la comunidad (familia, sociedad civil y Estado). En palabras de Hegel:

El trabajo es de todos para todos y el consumo consumo de todos, cada uno sirve al otro y le ayuda, o sólo aquí alcanza el individuo existencia *singular* [...] cada individuo singular es aquí singular y por tanto trabaja para una necesidad; el contenido de su trabajo va más allá de *su* necesidad, trabaja para las necesidades de muchos; y así cada uno (2006: 182-183).

El trabajo, por lo tanto, une a los individuos en familias, que se «apropian de los objetos» de su subsistencia. En este momento los conflictos y antagonismos dejan de darse entre los individuos aislados para darse entre grupos de individuos, es decir, entre las familias y sus respectivas propiedades. El tránsito desde los «objetos apropiados» a la naturaleza a la «propiedad privada» de aquéllos mediante la institucionalización supone que los objetos producto del trabajo no son cosas muertas sino que pertenecen a una totalidad, a la esfera de la autorrealización del sujeto, convirtiéndose en parte constitutiva de su personalidad (Marcuse, 1998: 79). El trabajo, por lo tanto, convierte al individuo en un universal al ser una actividad

universal, y su resultado —el producto— una entidad intercambiable entre todos los individuos. Si bien en la *Fenomenología del espíritu* —con relación a la dialéctica amo-esclavo— se muestra que los objetos del trabajo no son cosas muertas, sino «encarnaciones vivas de la esencia del sujeto»; lo importante es tener en cuenta que en la *Filosofía real* ya se plantea la cuestión fundamental: el trabajo es una actividad universal y la herramienta un medio entre el ser humano y la naturaleza. Sin duda Hegel opera con una noción de trabajo propia de la sociedad moderna productora de bienes, pero descubre el carácter abstracto del trabajo<sup>70</sup> y su subordinación a la máquina, además mostrará la inversión de los medios y los fines y desarrollará la noción de teleología.

Nuestro interés filosófico por esclarecer la esencia del trabajo trata de no hipostasiar ninguna modalidad histórica del trabajo con la intención de revelar la estructura esencial del proceso de trabajo. Esta tarea estará acompañada de un análisis de carácter crítico y desvelador. Pretendemos mostrar cuál es la naturaleza del trabajo y cuáles son sus desviaciones. Hemos estudiado en el primer capítulo la noción de producción tal y como aparece en Aristóteles y su paso a la modernidad. En el segundo capítulo hemos mostrado cómo el trabajo tiene un origen histórico concreto en la modernidad como categoría social. En este tercer capítulo vamos a proponer una analítica ontológica del trabajo en su forma abstracta, antes de ser subsumida en ningún sistema de producción concreto. Si consideramos el trabajo como una actividad productiva humana nos interesa señalar qué estructura y qué elementos esenciales lo componen.

## 2. LA DEFINICIÓN ONTOLÓGICA DEL TRABAJO

Una definición ontológica del trabajo intentará ser lo más amplia posible, esto es, tratará de abstraer tanto todas las particularidades y distinciones que aparecen en la multiplicidad de formas laborales como exponer una noción de trabajo lo más general y abstracta posible con la

---

<sup>70</sup> Nos dice Ripalda en las notas a la *Filosofía real* que «[...] “trabajo abstracto” significa en Hegel cada uno de los trabajos *concretos* en que se fragmenta la división social del trabajo» (2006: 327)

que poder comenzar el análisis categorial esencial. Consideramos conveniente citar brevemente los presupuestos metafísicos desde los que establecer dicha definición, para lo cual proponemos la distinción entre *metafísica de la dominación* y *metafísica poética*. Asimismo, presentaremos sucintamente una crítica de la eternización de las categorías económicas que el dogma de la ideología dominante establece, con la consecuente *hipostatización* de la categoría de trabajo, lo que supone una obligada diferenciación por parte de la ontología del trabajo entre esencia y apariencia.

Si observamos la realidad nos encontramos con una multiplicidad muy heterogénea de formas laborales, en efecto, las mutaciones en el sistema productivo han generado nuevas y diversas formas de trabajo y profesiones. El desarrollo del sector servicios, el trabajo digital, comunicacional o cognitivo son algunos de los aspectos del cambio paradigmático que se ha dado a nivel productivo. Cuando una asistenta del hogar, un instalador de telefonía e internet, una psicóloga, un actor, un programador o un ingeniero químico de una empresa farmacéutica dicen que trabajan, ¿a qué se están refiriendo?, ¿en qué se parece el trabajo de auxiliar de geriatría al de un comercial o al de un operario de una cadena robotizada de montaje de automóviles?

La ontología del trabajo tiene como objetivo esencial presentar una definición del trabajo lo más amplia posible, que pueda abarcar una gran cantidad de formas laborales, a este respecto, la ontología pretende mostrar la esencia del trabajo, el *qué es el trabajo*, el *quid*. Cuando la sociología, el derecho, la psicología o la economía estudian el trabajo lo hacen desde una cierta comprensión ya dada, a partir de la cual, y desde la idiosincrasia propia de cada campo de estudio, desarrollan los aspectos particulares de cada ciencia. La sociología lo estudia desde el aspecto social, el derecho desde las relaciones legales que se generan y establecen en la actividad laboral, la psicología lo aborda desde el punto de vista de los propios individuos y sus consecuencias en la psique humana y la economía desde el punto de vista de la generación de la riqueza. Como nos dice Francisco José Martínez Martínez con relación a la ontología: «[...] es cometido de la Ontología construir a partir de los datos disponibles proporcionados por las ciencias, los mitos, la filosofía, etc., una *explicación última de la realidad*, propuesta como una ficción arriesgada e inverificable directamente, que complete y sistematice los datos



de las ciencias, necesariamente parciales e incompletos» (1991: 33). Ahora bien, la ontología del trabajo trata de establecer la definición más amplia<sup>71</sup> y abstracta que pueda darse, sin embargo, cabe preguntarse ¿qué es una noción amplia de trabajo?, José Antonio Noguera nos propone una:

El concepto amplio es el que abarca las dimensiones de la acción que van más allá de la racionalidad instrumental, esto es, el que puede considerar el trabajo no sólo como producción instrumental de valores de uso, sino también, *al mismo tiempo*, como medio de solidaridad social y de autorrealización personal; el concepto amplio tiende a incorporar así las tres dimensiones o racionalidades que pueden estar presentes en la acción humana: cognitivo-instrumental, práctico-moral y estético expresiva (2002: 146).

Esta definición que toma las tres dimensiones de la acción habermasianas nos remite a la unidad *poiesis-praxis* tal y como lo hemos visto en el *capítulo I*, sin embargo, con toda la humildad posible, aquí tratamos de exponer una noción aún más amplia. Con la definición ontológica trataremos de establecer una definición lo menos determinada posible por los aspectos concretos de cada actividad laboral específica, y así, de este modo, tratar de formular el sentido general que permite que aún nos entendamos cuando a cada forma diferente de trabajo la llamamos trabajo, de suerte que se establezca el horizonte de sentido para que cada ciencia pueda investigarlo desde sus presupuestos específicos.

---

<sup>71</sup> Es muy interesante la clasificación que José Antonio Noguera hace del concepto de trabajo según varios criterios: concepto reducido — concepto amplio; productivista y no productivista; asumen la centralidad normativa del trabajo — no la asumen. Para el concepto de trabajo de Marx, que es el que vamos a emplear principalmente aquí, Noguera nos dice que Marx defendía un concepto *amplio* de trabajo, «[...] esto es, que admite que éste tiene potenciales de autonomía y autorrealización, y no lo reduce a pura actividad instrumental o a una disciplina social o psicológica coercitiva», además *no es productivista* ni asume la centralidad normativa del trabajo en la sociedad, «[...] es decir, aboga por la disolución del vínculo entre trabajo y supervivencia» (2002: 150). A lo largo de este capítulo iremos desarrollando estas cuestiones.

Antes de abordar la definición general, amplia y ontológica del trabajo estimamos conveniente presentar algunos aspectos que consideramos fundamentales en la concepción metafísica que desde este momento vamos a sostener. Se suele considerar que la metafísica es un saber que se ocupa de aquello que fundamentaría todo el conjunto de saberes, una ciencia primera cuya reflexión gira en torno *al ser en cuanto ser*, en otras palabras, que se ocuparía de lo *que es* y de lo *que hay*. La ontología, como parte de la metafísica, establecería la consideración filosófica sobre el ser del ente, esto es, sobre los caracteres y determinaciones fundamentales que todo ente necesariamente ha de tener. Como veremos en este capítulo toda ontología puede considerarse una *teoría de las categorías* —en nuestro caso la categoría fundamental es el trabajo y las categorías esenciales que la componen—. A lo largo de la investigación trataremos de exponer una ontología del trabajo que no quede supeditada a lo que consideramos *metafísica de la dominación* (cf. Gullí, 2005: 43). Por este tipo de metafísica se entiende aquella concepción de la realidad que bajo los presupuestos de un tipo de racionalidad de carácter subjetivo e instrumental<sup>72</sup> ejerce una relación de dominio, explotación y alienación sobre todos los entes, sean estos humanos o no humanos, vivos o inertes, materiales o inmateriales, etc. Aun cuando esta metafísica de la dominación puede tener orígenes antiguos<sup>73</sup> su exacerbación se centra en la Modernidad, es decir, a partir de los siglos XVI y XVII en el continente europeo. Así pues, la metafísica de la dominación puede ser caracterizada por el eurocentrismo, el antropocentrismo, el especismo, el racismo y el machismo, y tiene

---

<sup>72</sup> Tal y como expone Max Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental* (2002), con la Modernidad se ha producido un proceso de subjetivación de la razón por el cual ésta ha acabado convirtiéndose en medio y no en fin, es una «irracionalidad racionalizada» que supone racionalidad en los medios pero irracionalidad en los fines. La razón queda convertida en un instrumento al servicio de la lógica del dominio y la autoconservación. La progresiva racionalización del mundo que ha conducido al desencanto de éste no ha tenido más objetivo que la dominación de la naturaleza y el ser humano.

<sup>73</sup> Siguiendo con la idea principal de la *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer y Adorno plantearan en *Dialéctica de la ilustración* (2005) que el mito ya era un producto de la ilustración y de su principio de sometimiento y dominación.

como modelo al hombre blanco, heterosexual y burgués. El capitalismo como sistema económico es una expresión de esta metafísica de la dominación, la conversión de lo social y lo humano en sociedad comercial para la libre circulación de mercancías ha supuesto la subordinación planetaria de todos los entes a su condición de valor de cambio, esto es, se han convertido en objetos manipulables apropiados para el intercambio.

Por el contrario, desde estas páginas intentaremos desarrollar una ontología del trabajo cuyos fundamentos no estén basados en la metafísica de la dominación, trataremos paralelamente de ir mostrando las categorías que conforman a la noción moderna de trabajo, así como los aspectos que han quedado pervertidos a lo largo del desarrollo de la mentalidad productivista. Opondremos a la metafísica de la dominación una *metafísica poética*, una metafísica que, por un lado, parte de una noción de *poiesis* en cuanto que disposición humana para hacer aparecer aquellos entes que se encuentran ausentes y son necesarios para el adecuado desarrollo tanto humano como ecológico, lo que implica necesariamente el aspecto práxico en cuanto que se establecen obligadas relaciones sociales con sus consecuentes aspectos éticos y políticos. Por otra parte, consideramos que nos encontramos dentro del ámbito de la metafísica poética al centrar nuestra investigación en una *metáfora* usada por Marx para referirse al proceso de trabajo en general. Marx establece un desplazamiento desde la ciencia biológica a la filosofía de la producción, al igual que los organismos establecen intercambios continuos de materiales y sustancias con la naturaleza, los grupos sociales y las comunidades establecen dichos procesos de intercambios metabólicos mediante el trabajo. Debemos estudiar qué tipos de relaciones se establecen, qué concepciones hay de la naturaleza o qué tipo de relación metabólica impone el capital.

Como ya hemos visto (*Cap. I, 3.1.*) el término *metabolé* era usado por Aristóteles para referirse al cambio y al devenir, e implicaba una generación y destrucción de sustancias, además suponía un manifestar de algo que estaba oculto y ausente, aspecto este último que lo relacionaba con la *poiesis* en su sentido genuino. Sin embargo, Marx usa el término alemán

*Stoffwechsel*, que literalmente puede traducirse por «intercambio de materia»<sup>74</sup>, si bien su verdadero sentido hace referencia al metabolismo de los organismos, que no es sólo una cuestión de intercambio energético o material, sino un proceso de composición y descomposición. Mediante la metafísica poética tratamos de establecer conceptos que puedan presentar aquellos aspectos de la realidad que han quedado soterrados bajo el discurso omnímodo de la lógica instrumental; en efecto, el trabajo puede ser considerado como una de las actividades de carácter instrumental, quizá sea su modelo. No obstante, la recuperación de esta noción más allá del significado que pueda dotarla el discurso económico dominante pasa por el replanteamiento de los presupuestos metafísicos que la sustentan. Se puede comprender el trabajo como aquella actividad generadora de valores de uso o como una actividad generadora de plusvalor, pero estas definiciones parten generalmente de unos presupuestos que abocan a la dominación, pues siempre han girado en torno a las filosofías del sujeto, y éstas implícitamente convierten a todo lo que no es sujeto en objeto, y, por lo tanto, en susceptible de manipulación y dominio. De esta manera, la metafísica poética no pretende constituirse en ciencia aportando conceptos rigurosos, de carácter métrico y cuantitativo, más bien trata, a través de metáforas conceptuales, de poner de manifiesto la posibilidad de comprender una actividad como el trabajo más allá de la filosofía del sujeto y la lógica instrumental.

Asimismo, desde esta metafísica poética continuamos con la crítica a las tres ideas fundamentales de la metafísica tradicional: Dios, mundo, alma. Desde una ontológica inmanentista, materialista y a-teológica (cf. Fischbach, 2014: 32) el lugar ocupado por Dios es desplazado de su puesto preeminente, sin embargo, no es sustituido por el hombre en cuanto que imagen especular del sujeto burgués, más bien son los individuos sin esencia fija los que

---

<sup>74</sup> Según sea el traductor *Stoffwechsel* ha sido traducido por «intercambio material», este el caso de Vicente Romano García en la edición de Akal (2000, 250), Manuel Sacristán en Grijalbo (1976: 223) y Wenceslao Roces en Fondo de Cultura Económica edición digital (2014: 119). Sin embargo, Pedro Scaron en Siglo XXI (1975: 223) traduce *Stoffwechsel* por «metabolismo», como veremos esta es la traducción correcta y seguramente el significado que el mismo Marx daba al término.

relacionados entre sí constituyen y construyen el mundo según una ontología de la relación (Balibar, 2000: 37). De este modo, Dios, como ser trascendente y creador, no tiene cabida en la metafísica poética, pues son los seres naturales quienes continuamente van creando el mundo. Sin ningún tipo de jerarquía ni aristocracia ontológica cada ser crea según su propio *modo de producción*, a saber, el sol crea y produce energía, fuerzas gravitacionales y magnéticas que posibilitan la vida; del mismo modo procede el planeta Tierra, con sus fuerzas telúricas o los árboles y las algas que producen oxígeno; así como las abejas y los pájaros que permiten la floración de miles de especies. En una vasta e insondable ontología de la relación, que no queda sujeta ni articulada en torno al *sujeto*, el mundo es producido a cada instante. Así pues, el mundo deja de ser creación de Dios y se convierte en la producción conjunta de todos los seres, la metafísica poética no concibe un único Ser creador, sino una sinfonía inabarcable de una multitud de entes que producen conjuntamente el mundo natural que habitamos y experimentamos. Por último, el alma también se presta a su disolución si por tal entendemos una sustancia de carácter permanente que dota de esencia propia y personal a los seres humanos, aquí tomamos la opinión de Carol Gould según la cual sólo hay individuos en relación unos con otros sin una esencia determinada, siendo el individuo social el sujeto ontológico primordial (1983: 62).

Aquí consideramos que hay una prioridad de la ontología sobre la economía, en efecto, el trabajo no puede ser considerado únicamente desde la perspectiva de la disciplina económica, y menos aún como lo consideraron los padres de la economía política. Sobre este asunto el propio Marx criticó los presupuestos ocultos de la economía política que se sustentan en una concepción de la actividad humana desde el punto de vista del individualismo<sup>75</sup>, que es esencial tanto al liberalismo político como económico. El surgimiento del individuo en la Modernidad

---

<sup>75</sup> «Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos [sic] y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas [...]» (Marx, 1982, vol. 1: 3).

se nutre de tres fuentes principales: la Reforma, el iusnaturalismo y el auge económico de la burguesía con la instauración del capitalismo. Esto último está íntimamente relacionado con lo que C.B Macpherson llama el *individualismo posesivo* (cf. 2005), que se convierte en el nuevo paradigma antropológico de la nueva sociedad comercial y de mercado, y que asume como esencial en la naturaleza humana el ser propietario tanto de su persona como de sus capacidades, las cuales puede enajenar para trabajar. Esto es, hay una reducción de las relaciones humanas y sociales a relaciones mercantiles de corte económico por las cuales se llega a considerar a la *propiedad* como condición de libertad, pues uno es propietario de su propio cuerpo, y por ende también de los frutos de su trabajo. Sin embargo, el individualismo ha supuesto un buen armazón teórico para la defensa ideológica de la propiedad privada, y la propiedad privada es el armazón jurídico que sostiene el desarrollo y la maduración del capital, a este respecto nos dice E. Dussel en sus *16 tesis de economía política*:

La propiedad privada es un momento esencial del capital en cuanto tal. Si definimos el capital como la valorización del valor, o mejor aún, como la permanencia del valor que circula (ontológicamente) por todas sus determinaciones (sus portadoras), entonces la propiedad privada del propietario, la referencia exclusiva a su subjetividad, asegura su *permanencia* en el tiempo [...]

El capital es un movimiento que sin embargo permanece *uno* y el *mismo* en el tiempo. *Permanece* como *valor*, pero ese valor tiene relación esencial con el sujeto propietario que es su última referencia de derecho, porque es *persona*. (2014: 77-78)

Sin individuos posesivos, sin sujetos de derecho que puedan poseer lo que se apropian a través del latrocinio universal, el modo de producción basado en el capital no tendría un funcionamiento óptimo. Otro aspecto importante de la *metafísica de la economía política* es la creencia en categorías fijas a las que se dotan de carácter natural. Marx comprendía que las categorías económicas son abstracciones de carácter transitorio e históricas que varían y se modifican con el devenir del desarrollo productivo humano, tanto en la «Carta a Annenkov» de 1846 como en *Miseria de la filosofía* de 1847 Marx es consciente de la hipostatización que realiza la economía política. Con la ontología del trabajo intentamos evitar la *hipostatización*

que supone eternizar la categoría de trabajo, hacer una ontología no supone *ontologizar*<sup>76</sup> dicha categoría, es decir, convertirla en una entidad de carácter ahistórica o transhistórica, con otras palabras, no se convierte el trabajo asalariado en categoría ontológica.

En este sentido se dirige Marx a Annenkov:

[...] las *categorías económicas* no son más que *abstracciones* de esas relaciones reales, que solo son realidad mientras esas relaciones subsisten. Así cae en el error de los economistas burgueses, que ven en estas categorías económicas leyes eternas y no leyes históricas, leyes que solo valen para un determinado desarrollo histórico, para un desarrollo determinado de las fuerzas productivas (2004: 75-76).

Como vimos al explicar el método, las categorías surgen de las abstracciones hechas por el pensamiento, pero el pensamiento no se identifica con la realidad; las categorías forman parte del método y tienen carácter explicativo, esto es, son herramientas de análisis que pueden variar con el desarrollo histórico. Como dirá Marcuse respecto de Hegel en *Razón y revolución*:

La separación del pensamiento y del ser implica que el pensamiento se ha retirado ante la arremetida del “sentido común”. Entonces, si se ha de alcanzar la verdad, es necesario erradicar la influencia del sentido común y con ella las categorías de la lógica tradicional, que son, al fin y al cabo, las categorías filosóficas del sentido común que estabilizan y perpetúan una realidad falsa (1998: 125).

---

<sup>76</sup> Conviene distinguir, para evitar equívocos, el sentido peyorativo que tiene el término «ontologizar» u «ontologización» de la «ontología del trabajo». Los dos primeros términos hacen referencia a la tendencia a la eternización y naturalización de categorías sociales de carácter histórico que se hipostasian con propósitos ideológicos, con el segundo intentamos encontrar el fundamento último del trabajo a través del análisis de sus determinaciones, principios y categorías mediante un estudio sistemático y abstracto.

Sin embargo, la economía política burguesa ha tratado siempre de eternizar las categorías y perpetuar esa realidad falsa en la que los seres humanos son dominados por sus propias construcciones mentales, y Marx no se cansó de denunciar este hecho:

Los economistas explican las relaciones de producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, la moneda, etc. como unas categorías fijas, inmutables, eternas [...]

Los economistas nos explican cómo se produce en estas relaciones concretas, pero lo que no nos explican es cómo se producen estas relaciones, es decir, el movimiento histórico que originó su nacimiento (2004: 197-198).

Así, la crítica continúa contra esta manera idealista de proceder que termina reduciendo todo a categorías lógicas separadas de los entes reales, concretos y corpóreos: «A fuerza de abstraer de todo sujeto todos los supuestos accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos razón al decir que, en última abstracción, se llega a tener como sustancia las categorías lógicas» (*ib.*: 199). Marx está criticando tanto el método hegeliano que primero encuentra la sustancia de todas las cosas en las categorías lógicas, como a Proudhon que hace lo propio con la economía política creando la metafísica de la economía política. No obstante, la crítica va más allá de Proudhon, la crítica a las categorías económicas es una crítica a la ideología burguesa que trata de eternizar su modo y sus relaciones de producción. Si las categorías económicas, como nos dice Marx, «sólo son expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción» (*ib.*: 204), entonces, cuando la economía política burguesa las trata como constructos a-históricos independientes, lo que pretende es naturalizarlas, convertirlas en leyes naturales:

Las instituciones feudales son instituciones artificiales; las de la burguesía son instituciones naturales [...]  
Al decir que las relaciones actuales —las relaciones de la producción burguesa— son naturales, los economistas dejan entrever que esas son las relaciones en las que se crea riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por tanto, esas relaciones son en sí mismas unas leyes naturales independientes de la influencia del tiempo (*ib.*: 220-221).



Como nos dice Jean Kessler en nota a pie de página comentando este último párrafo, el intento constante de convertir las leyes sociales en leyes naturales, con la consecuente eliminación de la dimensión histórico-temporal, no es más que un intento de *legitimación de estas leyes* y el rechazo a cualquier posible cambio de éstas. En último término la eternización de las categorías no hace más que tratar de naturalizar, legitimar y normalizar un fenómeno de carácter histórico con la intención ideológica de ocultar su verdadera naturaleza.

Este último aspecto nos lleva a una función esencial en la ontología del trabajo, a saber, la de distinguir entre esencia y apariencia. Como tendremos oportunidad de ir viendo a lo largo de estas páginas el trabajo ha quedado ocultado y fetichizado bajo la lógica del capital. En un nivel superficial y fenoménico el trabajo aparece realmente subsumido bajo el capital, absolutamente dependiente de las inversiones y las especulaciones que dominan el campo económico. La ideología dominante muestra la hegemonía del capital sobre el trabajo como un fenómeno natural ordinario, sin embargo, desde la ontología del trabajo trataremos de profundizar en la categoría de trabajo con la intención de exponer las categorías esenciales que la componen sino también de describir cuáles son las relaciones de fundamentación que se dan entre trabajo y capital. Así pues, el trabajo será analizado en torno a sus categorías esenciales dando lugar, cuando sea necesario, a la crítica de la fetichización y subsunción que el sistema económico e ideológico ha realizado en torno a una actividad humana vital.

### **3. LA ONTOLOGÍA EN MARX**

#### **3.1. ONTOLOGÍA GENERAL**

Si bien en el propio Marx no se encuentra un análisis o descripción pormenorizada del trabajo desde la dimensión ontológica, sí cabe encontrar referencias explícitas e implícitas en sus obras. Además, se aunarán las investigaciones de otros autores posteriores que han desarrollado y completado una ontología marxiana desde diversas perspectivas. Teniendo en cuenta esta pluralidad de opiniones se iniciará el examen desde una concepción ontológica

general hasta el ser humano o ser social y su mediación con el cosmos y los otros seres mediante el trabajo. La elección del pensamiento marxiano para realizar el análisis ontológico del trabajo queda justificada no sólo por la dimensión de su obra y la de sus continuadores, sino también por el objetivo de clarificar las confusiones que se han generado a lo largo del movimiento obrero y el pensamiento socialista en torno a la categoría de trabajo. Nuestro análisis tiene como objetivo implícito continuar con la crítica inmanente a un modo de actividad que es y ha sido causa de sufrimiento y enriquecimiento ajeno.

Es conveniente precisar aquí que el sentido que se da a la ontología en este contexto trata de huir de la tarea de encontrar sustancias permanentes e inmutables, se entiende que la realidad, que el ser, es devenir. La ontología parte de lo existente y se ocupa del ser de lo que existe. De este modo, tampoco se pretende encontrar un principio originario que dé sentido a la realidad antes de la formación de ésta, el objetivo primordial es señalar qué aspectos del hacer laboral pueden ser considerados como ontológicos, es decir, como creadores de mundo, de tiempo, de ser.

Lukács establecía como decisivo en la actividad de Marx «trazar un esbozo de una ontología materialista histórica, superando, tanto teórica como prácticamente, el idealismo lógico-ontológico de Hegel» (Lukács, 2004: 36). La ontología de Hegel, en oposición a la ontología de corte religioso, se planteaba desde unas características y determinaciones históricas que se desarrollaban evolutiva y necesariamente desde lo inferior y simple a lo superior y complejo. Marx, por el contrario, rechazará esta concepción hegeliana debido a su carácter teleológico, excluyendo de sus análisis aquellos elementos lógico-deductivos e histórico-evolutivos de naturaleza teleológica. Para Marx el ser se concebirá en su proceso histórico y las categorías aparecerán como «formas motoras y móviles de la materia» (*ib. ídem*). Empero, al igual que Hegel, Marx entiende que «la esencia es tan histórica como ontológica» (Marcuse, 1998: 149).

Cuando Alfred Schmidt (2011: 92) afirma: «Marx no es un ontólogo», se está refiriendo a que en el pensamiento de Marx no hay esencias ni sustancias permanentes y estables que no varíen en el transcurso de la historia. La ontología general marxiana se caracteriza por entender la realidad de modo materialista y dialéctica, lo que significa que «el ser tiene una prioridad

respecto de la conciencia; ontológicamente significa simplemente que puede darse un ser sin conciencia, mientras que toda conciencia debe tener como presupuesto, como fundamento algo que es» (Lukács, 2007: 92). O en palabras de Marx: «El modo de producción de vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia» (2012: 176). En el contexto de la filosofía marxiana la conciencia cabe comprenderla como un «producto tardío de la evolución ontológica material» (Lukács, 2004: 37), sin embargo, es un producto cualitativamente nuevo con respecto al mero ser orgánico o inorgánico, y no deducible meramente de él, es decir, de lo más simple no se puede deducir simplemente lo más complejo, sino que hay un salto cualitativo en el que interviene la praxis del ser social.

La concepción materialista de la historia está ligada al materialismo filosófico general, en cuyo desarrollo participan tanto los iluministas franceses (Helvétius y Holbach), como las aportaciones del socialismo utópico o la concepción de la filosofía de la naturaleza de Schelling que proponía un materialismo no mecanicista más cercano a planteamientos animistas que atribuían un impulso vital a la materia<sup>77</sup>. Sin embargo, será el concepto de mediación de Hegel y la crítica materialista de Feuerbach a Hegel las que conformen definitivamente la concepción materialista de Marx.

Feuerbach consideró que el punto de partida debía ser el hombre corpóreo, el hombre en cuanto que ente empírico, sensible, natural y finito. Apelando a un naturalismo antitético al idealismo hegeliano, Feuerbach entendía que la naturaleza no era una alienación de la idea absoluta sino que, fundamentada en sí misma como *causa sui*, suponía el sustrato para la

---

<sup>77</sup> «Para Marx, el hombre se caracteriza por el “principio del movimiento” y es significativo que cite al gran místico Jacob Boehme en relación con este punto (CF. H. Popitz, *Der Recht entremdete Mensch* (El hombre enajenado), Verlag für Recht und Gesellschaft, A. G., Basilea, p. 119 [nota de E. Fromm]). El principio del movimiento no debe entenderse mecánicamente sino como un impulso, vitalidad creadora, energía; la pasión humana, para Marx “es la fuerza esencial del hombre buscando enérgicamente su objeto”» (Fromm, 1962: 41).

aparición de la conciencia y la razón. El hombre corpóreo y natural es el origen de la conciencia y la subjetividad, de tal modo que el espíritu se convierte en una cualidad natural semejante a otras cualidades humanas. No obstante, el materialismo de Feuerbach convierte a la propia materia en una abstracción que se hipostasia en principio supremo del ser, transformándose entonces en una materia originaria y originante. La Idea, como principio de la realidad, es sustituida por la materia como fundamento metafísico, lo que supone concebir la realidad exterior como un *en-sí*, inmediata, esto es, una abstracción homogénea sin historia (Schmidt, 2011: 23).

Althusser considera que el materialismo de Marx, desde sus inicios en su tesis doctoral *Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro* (Marx, 2012a), cabe encuadrarlo en la corriente subterránea del materialismo del encuentro, aleatorio y de la contingencia. Según la concepción epicureísta la formación del cosmos es un suceso contingente producido por la Desviación o *clinamen*, es decir, antes de que se consumara el mundo «no existía *ningún Sentido*, ni Causa, ni Fin, ni Razón, ni sinrazón» (Althusser, 2002: 33). En el comienzo fue el encuentro aleatorio de las partículas desde la nada y el desorden, rechazándose, por lo tanto, todas aquellas filosofías de la esencia que postulan un Origen y un Fin. No hay una teleología que arrastre los acontecimientos guiada por un sentido previo al hecho de la consumación del mundo, sólo «hay» (Heidegger) encuentros aleatorios que pueden ordenarse y comprenderse en leyes. El materialismo mecanicista y racionalista permeó en la corriente marxista y se asoció «al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin» (*ib.*: 32), reprimiendo el original «materialismo del encuentro». En opinión de Ramón Valls Plana (1981: 127-128):

[...] la presión de las doctrinas de índole mecanicista cabe juzgarla, desde muchos puntos de vista, como una presión interna al mismo marxismo [...] La ciencia se veía como algo progresista y liberador por sí mismo. Estaba, por tanto, aureolada con los mismos valores que el marxismo, todos ellos procedentes de la Ilustración. Sobre todo la ciencia del s. XIX se profesaba materialista y materialistas se decían los marxistas. Era preciso definir cuidadosamente la relación entre marxismo y ciencia, no permitir que cobrara cuerpo el reproche de no científico [...]

El materialismo es una afirmación provisional sobre la realidad última cuya pretensión inicial es no formar entelequias en torno al concepto de materia, tratándose de diferenciar por ello del idealismo. No obstante, aceptar el materialismo no implica aceptar los tres movimientos generales que esta concepción ha adoptado en su versión metafísica, a saber:

[...] su primer movimiento consiste en negar la existencia de Dios y la finalidad trascendente; el segundo, en reducir los movimientos del espíritu a los de la materia; el tercero, en eliminar la subjetividad, reduciendo el mundo con el hombre dentro a un sistema de objetos vinculados entre sí por relaciones universales (Sartre, 1971: 6).

Sartre entiende que los *materialistas metafísicos* reducen la subjetividad y el espíritu a la materia, y con ello tratan de obtener una mirada objetiva sobre el cosmos suprimiendo «la subjetividad humana, ese “elemento extraño a la naturaleza”» (*ib.*: 9). Al eliminar la subjetividad el materialista adopta la posición del dios contemplador ante un universo objetivo. A partir de una noción abstracta y vacía de la materia explican el movimiento por la inercia y los contactos o choques que extrínsecamente reciben en un universo cuantitativo. De este modo pueden explicar lo biológico a través de lo físico-químico y el pensamiento a través de la materia. Empero, el materialismo de Marx se diferencia de este materialismo vulgar al aceptar uno de los principios del idealismo que «acierta al considerar que el mundo está *mediado por el sujeto*» [cursiva mía] (Schmidt, 2011: 23). La crítica de Sartre es correcta si nos ceñimos a lo que el propio Marx exponía en la Tesis I sobre Feuerbach (2014: 499):

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa [*Gegenstand*], la realidad, lo sensible, abajo la forma de *objeto* (*Objekt*) o de la *contemplación* (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial, como práctica*; no de modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal.

En Marx hay una prioridad de la naturaleza externa, pero ésta no se convierte en principio metafísico abstracto del mundo, puesto que esta prioridad queda mediada por la actividad del sujeto. Si bien en Marx la noción de «naturaleza» equivale a «materia», «sustancia natural», «tierra» o «realidad en su conjunto», esto no implica que se convierta, por ello, en una «concepción del mundo» concluyente que fundamente una metafísica dogmática (Schmidt, 2011: 25). No hay una materia o naturaleza en sí a parte de la mediación del sujeto, ese tipo de materia sería una abstracción. El materialismo vulgar, o anterior a la concepción histórica y dialéctica, establece a la materia como principio unitario, que al dotarla de una sustancialidad autónoma puede convertirse en principio general y global para la explicación del mundo. Si Marx adopta el materialismo no se debe a que considere a la materia como una sustancia eterna que pueda explicar la realidad, sino al carácter materialista de la sociedad que trata de investigar:

[...] la proposición materialista que constituye el punto de partida de la teoría de Marx establece en primer lugar un hecho histórico, denunciando el carácter materialista del orden social predominante, en el que una economía incontrolada rige todas las relaciones humanas. Al mismo tiempo [...] es una proposición *crítica* que señala que la relación existente entre la conciencia y la existencia social es una relación falsa [...] La verdad de la tesis materialista tiene así que ser llevada a cabo mediante su negación (Marcuse, 1998: 269).

El carácter dialéctico materialista establece la negación como propiedad inherente y constituyente de la realidad. El ser se mueve y deviene entre diferentes formas y momentos que no son definitivos, sino que en su seno, y a través de la negación, guarda la posibilidad del cambio y la superación de su estado actual. Historia y dialéctica confluyen en la formación de los diferentes hechos y la estructura que componen la realidad. Aun cuando Marx y Hegel coinciden en concebir que «“la verdad” radica sólo en el todo, en la “totalidad negativa”» (*ib.*: 305) difieren en cómo entienden esta totalidad. Mientras que para Hegel la totalidad se identifica con la totalidad de la razón y se muestra como un sistema ontológico cerrado, que

permite un proceso dialéctico ontológico universal en el que la historia, como sistema racional, se forma y constituye siguiendo este proceso metafísico del ser. «Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica», convirtiéndose la negatividad «en una condición *histórica* que no puede ser hipostasiada como situación metafísica» (*ib.*: 306). La dialéctica marxiana es un método histórico en cuanto que la dialéctica no se puede aplicar a cualquier fenómeno, hecho u objeto por igual sin considerarlo en su relación con la totalidad histórica que ha sido generada por los seres humanos. El carácter histórico de la dialéctica marxiana se establece en un periodo particular de la historia de la humanidad donde la negatividad inicial se sitúa en la existencia concreta de los hombres en la sociedad de clases. La negación de esta negatividad a través de sus posibilidades inmanentes puede, mediante la actividad histórica de los seres humanos, liberar los aspectos positivos que residen en esa situación negativa. Otro aspecto fundamental de la dialéctica histórica marxiana reside en que, precisamente por situarse en un periodo concreto de la historia, no implica que tenga que darse, de la misma manera, en un periodo histórico donde los individuos dirijan su actividad autoconscientemente y asociados libremente. La crítica antimetafísica de Marx a Hegel parte de que la dialéctica idealista generaliza un periodo concreto de la historia y lo convierte en movimiento general del ser en-cuanto-ser. En palabras de Marcuse: «el movimiento al que Hegel dio dicha expresión abstracta y al cual creyó general, caracteriza efectivamente sólo una fase particular de la historia del hombre, a saber, “la historia de su maduración” (*Entstehungsgeschichte*)» (*ib.*: 308).

Marx entendía que la «historia de su maduración» correspondía a la prehistoria humana, pues aún los seres humanos no eran dueños conscientes de su desarrollo. Por el contrario, consideraba que la «historia efectiva» comenzaría con la abolición de las clases, pero, aun cuando la negatividad y la contradicción todavía permanecerían en la lucha contra «el reino de la necesidad», no sería «lícito imponer la estructura dialéctica de la prehistoria a la futura historia de la humanidad» (*ib.*: 309). La dialéctica histórica y materialista establece leyes sobre un determinado periodo histórico con la finalidad de la superación de una *pseudophysis* que, a modo de mundo natural, domina a los hombres. La dialéctica materialista no es teleológica y no establece fines ineludibles hacia una etapa postcapitalista, no hay un sentido externo al hacer de los individuos que unitariamente los dirija. Marx adopta el «punto de vista finito-teleológico» (Schmidt, 2011: 31), según el cual el sentido y el significado de la historia es

intrínseco a la actividad de los seres sociales, los cuales establecen fines finitos en virtud de sus necesidades y expectativas.

### **3.2. ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL**

La naturaleza no puede ser entendida como una abstracción en-sí que se halle sin relación con los seres humanos, del mismo modo que los seres humanos no pueden ser entendidos aisladamente sin la relación que en cada determinado momento histórico establecen con la materialidad natural. No existirían seres humanos sin la relación metabólica con la naturaleza, que siendo aquello que es externo a la conciencia se humaniza mediante la actividad humana. Es la *circularidad* dialéctica: «[...] el hombre está “mediado” por las cosas en la medida en que las cosas están “mediadas” por el hombre» (Sartre, 1963: 231). En opinión de Adolfo Sánchez Vázquez la esencia o naturaleza humana puede sintetizarse en tres características que se correlacionan mutuamente: *socialidad*, *praxis* e *historicidad* (2003: 491). No cabe entender una naturaleza humana que sea social pero que no se realice a través de la acción y de la historia. Del mismo modo tampoco se puede entender una esencia humana que se efectúe a través de la praxis productiva pero que se encuentre aislada de las relaciones sociales que la conforman y sitúan en una determinada situación histórica. Por último, la característica histórica del ser humano se desvela en virtud de la autoproducción que este ser realiza en el tiempo junto con otros seres semejantes.

#### **3.2.1. Sociabilidad**

El punto de partida, en la caracterización del ser social, se inicia en concebir a lo humano como parte de la naturaleza:

El primer supuesto de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por lo tanto, la organización corpórea de estos



individuos y, como consecuencia de ello su comportamiento hacia el resto de la naturaleza (Marx; Engels, 2014: 16).

Aun cuando Marx no se ocupa de la «antropogénesis» (Márkus, 1974: 8) se establece una prioridad ontológica del ser natural sobre el ser social, que se traduce en la necesaria presuposición del ser natural orgánico e inorgánico para la existencia del ser social, es decir, «[...] un ser social sólo puede surgir y seguir desarrollándose sobre la base de un ser orgánico y éste último, a su vez, sólo a partir del ser inorgánico» (Lukács, 2004: 37). Hay una complejidad creciente en el salto cualitativo que se produce del ser inorgánico al orgánico, sin embargo, el ser social aún se compone de una intrincación mayor, es un complejo de complejos. Hay que concebir al ser humano como un ser material y natural que vive en perpetuo intercambio con la *naturaleza*:

La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir (Marx, 2013: 141).

El intercambio le dota de unas fuerzas vitales naturales que ha de conservar para no morir. Sin la continua transformación y metabolismo natural de lo inorgánico a lo social no puede darse la existencia. Los humanos son seres sensoriales-sensitivos, que a través de su actividad vital tratan con un mundo objetivo y exterior a ellos con la puesta en marcha de *capacidades* que se emplean y desarrollan con el fin de satisfacer *necesidades*. El cuerpo inorgánico del ser humano se compone de aquellos objetos independientes y exteriores que son necesarios para la propia experiencia y vida humana. Exteriorización y objetivación tienen un «[...] carácter no sólo antropológico, sino también *ontológico*» [cursiva mía] (Prior Olmos, 2004: 88) al considerarse al ser humano como un ser objetivo que se relaciona con objetos exteriores e independientes a él, y que necesita de ellos para su supervivencia y desarrollo. Ser natural que forma parte y se interrelaciona con la naturaleza. Un ser finito y limitado en virtud de su inclusión y pertenencia al mundo natural, un ente dependiente y sufriente (Márkus, 1974:

8), que necesita de los objetos exteriores para cubrir sus necesidades vitales. Ahora bien, tanto los animales humanos como los no-humanos comparten su copertenencia a la naturaleza, todos necesitan del cuerpo inorgánico de la naturaleza para subsistir, y metabolizan y usan sus capacidades para ello. Sin embargo, «[...] uno de los focos del interés filosófico de Marx se encuentra, en efecto, [en] la caracterización del hombre como *específicamente* humano, como ente genérico» (*ib.*: 9). La diferencia específica entre humanos y animales se desarrolla a través del concepto de *Gattungwesen* que trata de mostrar el *ser específico* de los seres humanos, que quedan definidos como seres universales.

El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como ser *universal* y por eso libre.

[...] La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser, 1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital (Marx, 2013: 140-141).

Ser genérico y universal corporeizado en el individuo real, existente y concreto. El ser genérico se individualiza y se universaliza en un proceso unitario a través de la historia (Márkus, 1974: 33), en un proceso desde el ente natural universal al ente social universal. Para Marx no hay diferencia entre «la vida humana individual y la vida genérica del hombre», pues el «individuo *es el ser social*» (Marx, 2013: 177). Sin embargo, hay que señalar que ni el individuo ni la sociedad se pueden considerar de manera abstracta. La sociedad no es «una abstracción que confronta al individuo» (*ib.* ídem), ni el individuo posee una esencia humana como conjunto de atributos que se pueden abstraer de todos ellos, no es un compendio de caracteres, sino las relaciones sociales que mantienen en su conjunto (*cf.* Sánchez Vázquez, 2003: 489). La noción de individuo que Marx utiliza difiere de la noción de individuo atomizado y aislado de la tradición liberal e ilustrada, que daba cuenta tanto de la formación de la sociedad civil como del antagonismo entre individuo y sociedad. Alejándose tanto de las «robinsonadas

dieciochescas» de Ricardo y Smith, como del contrato social de Rousseau «que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes» (Marx, 1982, Vol. 1: 3), la primacía ontológica se fundamentará en el *individuo en relación*, no considerado abstractamente sino en su concreción vital y real.

Como afirma Gould (1983: 64): «[...] los conceptos “individual” y “relación” no son conceptos separables» en el pensamiento de Marx. No hay individuos abstractamente considerados fuera de las relaciones que mantienen, ni hay relaciones existentes que se coordinen con esos individuos. Las relaciones no son entidades ontológicamente independientes salvo para el pensamiento, que las considera universales y abstractas. «Sin embargo, las relaciones no son irreales; más bien, existen en los individuos relacionados y a través de ellos, o como propiedades relacionales de esos individuos» (*ib.*: 65). La voz ontológica de Aristóteles se escucha a través de los siglos y afirma la individualidad de la sustancia concreta determinada por los atributos, que la particularizan, la concretizan y ubican. «El individuo es un ente numéricamente definido e idéntico a sí mismo, o sea, una sustancia, pero una sustancia con atributos [...] que hacen que aquello que de otro modo sería un ente particular abstracto, sea un individuo concreto» (*ib.* ídem). La existencia de los individuos no puede ser abstraída de las relaciones que mantiene con la naturaleza y el resto de seres. Aun cuando los individuos son entidades ontológicamente independientes son sus relaciones las que los conforman y definen.

El tipo de relación que establecen los individuos entre sí es una relación interna, una relación que se caracteriza por modificar a quienes están relacionados entre sí, es decir, «estas relaciones entre individuos tienen una forma tal que ambos son recíprocamente afectados por la relación» (*ib.*: 70). En la forma social dominada por el capital las relaciones se muestran como relaciones externas en las que los elementos relacionados, y la propia relación, aparecen independientes y autónomos. Sin embargo, el individuo social, considerado como *sujeto ontológico primordial* (*ib.*: 68), no queda subsumido en la sociedad, pues ésta es producto de los hombres internamente relacionados. La sociedad no es una entidad independiente y abstracta sino la expresión de la actividad social productiva de los seres humanos, que se desarrolla históricamente. Más bien, la sociedad, al aparecer como producto del ser social y éste

como producto de aquélla, se convierte en punto de encuentro esencial entre seres humanos y naturaleza y entre los mismos seres humanos:

La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana, sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia humana. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza (Marx, 2013: 176).

### 3.2.2. Historicidad

En la *sociabilidad* reside la esencia humana, que no cabe encontrarla como «algo abstracto inmanente al individuo singular». Sin embargo, la sociabilidad está ligada a la *historia* y no se puede encontrar una esencia humana separada y aislada del proceso histórico, abstraída «del curso de la historia» (Tesis VI). La esencialidad humana, que se muestra y aparece en la sociabilidad, también debe aparecer ligada al desarrollo histórico. En palabras de Ángel Prior Olmos:

Nos parece que lo genuino de su planteamiento reside en que su consideración del ser social aúna un presupuesto antropológico con una visión socio-histórica del hombre. Lo primero, por sí solo, efectivamente supone una interpretación de la esencia humana de forma idealista y abstracta. Lo segundo, también por sí solo, supondría una caída en mero sociologismo o relativismo histórico (2004: 103).

La esencia humana deviene a través del proceso histórico, de ahí que Marx no pretenda encontrar unos rasgos transhistóricos e inmutables que den cuenta de la esencia humana a través de los tiempos. Aun cuando podrían citarse algunos rasgos humanos que posibilitan la

diferenciación con el resto de los animales, asociados a deseos y necesidades, y que podrían describirse como constantes en el desarrollo histórico:

«Marx no los identifica con el “ser” del hombre [...] para la concepción de Marx, la característica principal del género humano es precisamente el hecho de que el hombre tiene *historia* sensu stricto: si se hace abstracción de esa historicidad, se hace abstracción del rasgo más esencial al hombre» (Márkus, 1974: 53-54).

Los animales no humanos tienen una historicidad que se les impone externamente a través de la acumulación de mutaciones extrínsecas que se producen «en lo esencial *con independencia* de ellos» (*ib.*: 54). Los seres sociales se diferencian del resto de seres vivos por su capacidad de hacer historia, de hacer su propia historia. «La historia es el proceso de creación y continuada formación del hombre por su *propia* actividad, por su *propio* trabajo, en el sentido de una universalidad y una libertad crecientes. La característica primordial del hombre es precisamente esa *autoactuación que forma su propio sujeto*» (*ib.* ídem). La esencia humana comparece, en el pensamiento de Marx, mediante la actividad sociohistórica de los individuos internamente interrelacionados.

Hay que señalar que la misma noción de individuo surge mediante un proceso histórico cuyas etapas muestran el desarrollo tanto de los individuos como de las formaciones sociales en las que éstos han vivido (*cf.* Gould, 1983, cap. I: 25-75). En palabras de Marx:

Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero (1982, Vol. 1: 85).

En el proceso de la historia hay un reconocimiento del sujeto a través de los objetos que crea. Es la actividad de objetivación la que muestra el proceso de reconocimiento del sujeto, este proceso de reconocimiento a través de la objetivación puede expresarse en un ritmo ternario: a) *el ser en sí mismo o inmediato*; b) *ser para otro o ser mediato*, y c) *ser en sí y para sí mismo o inmediatez mediata*. Cuya representación en las etapas sociales son: a) sociedad precapitalista, b) sociedad capitalista y c) sociedad comunal. Estos «momentos» clásicos de la lógica hegeliana expresan la simplicidad, la escisión y la reconciliación, que se da en el proceso tanto de constitución social como de constitución subjetiva. Si la primera etapa precapitalista se puede caracterizar por la dependencia personal a un todo social orgánico y unitario, donde las relaciones entre los miembros de la comunidad son de desigualdad y aparecen dotadas de un carácter natural. En la etapa capitalista las formas de las relaciones sociales son de independencia personal basadas en la dependencia objetiva, es decir, aun cuando el desarrollo del sistema legal permite afirmar la independencia y la libertad de los individuos, éstos dependen objetivamente de las abstracciones creadas por ellos mismos, las cuales se manifiestan en este periodo histórico en dependencia íntima al capital. Las relaciones sociales de desigualdad dentro de la comunidad de la etapa precapitalista son transformadas en relaciones de igualdad formal entre individuos aislados que se socializan externamente entre ellos. La tercera etapa o sociedad comunal supondrá una individualidad comunal en la que el extrañamiento y la escisión del sujeto y el objeto serán superadas mediante el reconocimiento mutuo. Al conquistar los individuos la independencia tanto subjetiva como objetiva, la libertad formal de la segunda etapa quedará transformada en una libertad sustantiva. Sin embargo, hay que repetir que en Marx no hay una teleología externa a la actividad social de los individuos que conduzca necesariamente a la sociedad comunal. No hay una filosofía de la historia sino que «[...] la historia aquí descrita se transforma radicalmente de modo inmediato en una relación activa y constructiva [...] este desarrollo es lucha, ruptura, creación. En ningún caso, restauración de una *esencia originaria*» [cursiva mía] (Negri, 2001: 46). La sociedad comunal no es un estadio final y conclusivo sino un principio «regulativo que actúa como criterio valorativo de las distintas fases de la historia» (Martínez Martínez, 2002).

### 3.2.3. Praxis

En los subapartados 4.2. y 4.3 del *Capítulo I* analizamos la noción de praxis en la modernidad y el sentido que adquirirá en Marx al identificar la vieja escisión entre *praxis* y *poíesis*. Si como vimos la praxis hacía referencia a la acción y se podía relacionar con el ámbito social propio de la ética y la política, la *poíesis* incumbía al ámbito productivo y creativo. Empero, en la modernidad la praxis paulatinamente irá perdiendo su significado original e irá asociándose a la producción propiamente dicha. Ahora bien, en Marx la praxis y la *poíesis* se identificarán en lo que Balibar llama la *tesis revolucionaria* (2000: 47). No queremos seguir incidiendo en un aspecto que ya se ha tratado en los subapartados mencionados, simplemente recordar que para Marx toda producción implicará la creación de un mundo objetivo, y este mundo objetivo modificará, a su vez, al ser humano. El estudio del trabajo no sólo nos conduce al análisis de las categorías esenciales del mismo, sino que por necesidad también habrán de analizarse las consecuencias sociales, ontológicas y antropológicas que suponen la perversión de esas categorías cuando son subsumidas en el capital. Esta es la función primordial de la praxis, si la *poíesis* produce según una determinada lógica, la praxis establece las relaciones correctas en esa producción entre seres humanos y naturaleza y entre seres humanos con seres humanos.

## 4. DETERMINACIONES ESENCIALES EN LA NOCIÓN ONTOLÓGICA DE TRABAJO

Una definición completa del trabajo a nivel ontológico debe abordar la estructura constitutiva de éste a través de una analítica de aquellas determinaciones que lo conforman y constituyen articulándose entre ellas. Como hemos estado viendo, si partimos de una perspectiva que se inicie en el pensar cotidiano no podemos más que llegar a equívocos en torno a lo que entendemos por trabajo. Más allá de los propios componentes ideológicos que cargan la «categoría de trabajo» nos resulta harto complicado encontrar una noción homogénea que pueda definir la multiplicidad de formas laborales que encontramos en la realidad social. Aunque sea reiterativo es pertinente avisar que la búsqueda de una noción abstracta y

homogénea de trabajo está ligada a la necesidad metodológica que tenemos de encontrar una forma indeterminada y abstracta de trabajo que, como premisa inicial, nos muestre los devenires ontológicos que la misma noción ha tenido a consecuencia del desarrollo de la maquinaria como expresión materializada del despliegue del capital como factor de producción hegemónico. Vamos ahora a exponer la noción de trabajo a través de las determinaciones esenciales que la componen.

De este modo, si queremos encontrar una esencia del trabajo en cuanto trabajo, del *trabajo como trabajo*, esto es, de la laboriosidad esencial abstracta, debemos proceder con un doble proceso de abstracción. En primer lugar se debe hacer abstracción de cada característica concreta que pueda tener cada forma laboral particular, de este modo se obtiene el concepto teórico de trabajo, un tipo de trabajo general y abstracto, indeterminado e indiferenciado (Dussel, 1991: 57-58). El segundo proceso de abstracción consistirá en el análisis de las determinaciones esenciales que conforman el concepto de trabajo en general y que constituyen su esencia. Este doble proceso de abstracción nos ha de permitir realizar una analítica ontológica del trabajo a través de dos planos diferentes con usos metodológicos también diferentes. De esta suerte, por una parte, nos mostrará el *plano de profundidad* en relación con la *esencia*, en cuanto que contenido y *fundamento* [*Grund*] con respecto al fenómeno o apariencia que le aparece a la conciencia cotidiana. En efecto, mientras a la conciencia se le presenten multitud de fenómenos inconexos y oscuros de la multiplicidad laboral, no se puede fundar una noción esencial de trabajo si no se establece un proceso de abstracción fenomenológico-ontológico que pueda extraer dicha noción a través del análisis. Por otra parte, se pueden organizar las determinaciones según su grado de complejidad (Dussel, 2006: 5) de las más simples a las más complejas, sin embargo, este segundo aspecto aún no nos interesa



desarrollarlo, puesto que nuestro nivel de análisis es el ontológico y, por ende, el más simple y abstracto<sup>78</sup>.

Antes de pasar a describir someramente el doble proceso de abstracción con el que se pretende mostrar la esencia del trabajo es menester hacer una breve aproximación y diferenciación a los términos que vamos a usar. Tomando como referencia los estudios de Dussel (1991: 21-63 y 2006) hay que distinguir entre *determinaciones*, *conceptos* y *categorías*. Por determinaciones [*Bestimmung*], en el pensamiento hegeliano y marxiano, se entiende la limitación de la extensión de una noción. Según Félix Duque (1998: 576) en el Kant precrítico el término ya aparece con el sentido propio que lo usará Hegel y posteriormente Marx, dice el autor de Königsberg en *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*: «Determinar es poner un predicado con exclusión del opuesto. Lo que determina a un sujeto respecto de un cierto predicado se llama razón» (s.d.: 12). En esta definición destacan dos aspectos, por una parte, del lado del *predicado*, determinar es poner una nota y excluir la opuesta, es lo que se entiende por *determinidad* [*Bestimmtheit*], es decir, establecer el límite de algo, en cuanto que este límite constituye el ser de algo incluyendo su propia negación. Así, por ejemplo, si decimos «trabajo humano» excluimos de la noción de trabajo todas aquellas actividades que pudieran ser realizadas por otros seres distintos a los humanos y que pudieran ser consideradas como trabajo. De hecho, al determinar la noción de «trabajo» con el predicado «humano» lo que se hace con este predicado es limitar dicha noción pero incluyéndose en la misma noción. De esta manera, lo «humano», que en un principio limitaba a la noción de trabajo negando otras determinaciones opuestas ahora queda incluido en la noción misma<sup>79</sup>, este es el sentido de la afirmación espinoziana: *omnis determinatio est negatio*. El segundo aspecto, del

---

<sup>78</sup> A Enrique Dussel le interesará analizar el grado de complejidad pues a él le interesa estudiar cómo se articulan las categorías en el sistema económico capitalista. Por el momento nosotros queremos profundizar en el plano ontológico, plano que no desarrolla ni Dussel ni Karl Marx.

<sup>79</sup> Con posterioridad veremos las implicaciones antropocéntricas y humanistas que tiene la consideración del trabajo humano con la noción estructural del *sujeto* y el *dominio*.

lado del *sujeto* determinar [*Bestimmung*] es delimitar o recortar al sujeto al quedar ligado éste al predicado, es la «razón de ser de sujeto».

Ahora bien, con estas determinaciones o notas se pretende obtener la esencia del objeto de investigación, que en nuestro caso es el trabajo en sí, sin embargo, debemos distinguir entre las determinaciones concretas de cada trabajo real y las *determinaciones esenciales* que constituyen al trabajo en sí. Veámoslo con un sencillo ejemplo, el trabajo de un carpintero en el momento concreto en el que está lijando está determinado por la técnica del lijado, la herramienta concreta con la que lija (lijadora), el objeto de su trabajo (una puerta por ejemplo), el lugar donde realiza dicha actividad (un taller, una fábrica, un garaje, etc.), la energía con la que opera (eléctrica o manual) y el modo en el que realiza dicha actividad, esto es, si es para sí mismo, para otro, por dinero, por trueque, etc. Tomemos ahora el trabajo de una psicóloga mediadora en una sesión concreta, entonces, ésta operaría con una técnica determinada (un estilo propio de comunicación como la escucha activa, el análisis del conflicto o la negociación), una herramienta esencial como un determinado tipo de lenguaje basado en el diálogo conciliador, el objeto de su trabajo serán personas en conflicto, con la finalidad específica de resolver ese conflicto o mejorar la relación, dicha actividad se realiza en un despacho o sala tranquila donde poder escucharse, el tipo de energía principal para desarrollar la tarea habrá de ser afectiva o emocional, etc.

En estos dos ejemplos cada nota o característica propia de cada trabajo delimita y define cada trabajo en particular convirtiendo cada actividad en diferente una de la otra, no obstante, mediante el proceso de abstracción se hace un análisis teórico de la actividad laboral en cuanto tal, del trabajo en sí, indeterminado e indiferenciado, como nos diría Dussel:

Este trabajo general (determinación esencial abstracta) no es la suma de todos los trabajos reales (“totalidad concreta de trabajos”) sino la “esencia” del trabajo como trabajo, en cuanto tal: la “laboriosidad” esencial abstracta que comprende todas las determinaciones o notas de todo aquello que se denomina en concreto y realmente “trabajo” (1991: 58).

Este proceso de abstracción convierte los múltiples trabajos «determinados» en la indeterminación esencial, obteniendo con ello el concepto esencial de trabajo. Los fenómenos desarticulados, inconexos y caóticos con los que el pensar cotidiano se forma una noción confusa de trabajo dejan paso a un concepto esencial de trabajo en sí, puramente indeterminado, fundamento teórico esencial de esa multiplicidad de formas laborales. Los momentos ontológicos de la *esencia* y el *fenómeno*, nos dirá Dussel, son el *núcleo racional* ético-filosófico fundamental de Marx:

Todo el pensamiento “ontológico” de Marx [...] se mueve en esos dos planos estructurantes del material empírico: lo que “aparece (*Erscheinung*)”, el “Fenómeno”, y lo que lo “funda” y es su “contenido” radical: la “Esencia (*Wesen*)” [...] y por ello extraña tanto la ceguera de aquellos que intentaron borrar del pensamiento de Marx su estructura “fenomenológica”: “lo-que-aparece” en la superficie, en el ámbito de los fenómenos, el “mundo” (como totalidad referencial de las “formas” de las “cosas” existentes), “manifestación” *fundada* en la esencia —invisible en cuanto tal (de no estar fundada es pura “apariencia [*Schein*]”) (2006: 3-4).

En nuestro análisis —a diferencia de Marx, que se centró más en mostrar lo que oculta el valor y el intercambio de trabajo vivo por dinero— nos interesa en este momento mostrar la estructura, el esqueleto formal y abstracto de *determinaciones esenciales* que componen el concepto de trabajo en sí. A diferencia de las notas concretas que «determinaban» cada trabajo real y particular, y cuyo carácter era contingente a cada forma específica, las *determinaciones esenciales* suponen la estructura esencial del trabajo en sí, son la forma [*morphé*] constituyente del mismo (Dussel, 1991: 32-33)<sup>80</sup>. Estas determinaciones son comunes a todo lo que se puede

---

<sup>80</sup> Tanto para Marx como para Hegel las determinaciones esenciales son lo que para Aristóteles era la forma: «[...] cuando Hegel explica la filosofía de Aristóteles, en el momento de describir la “forma (*morfé*)” aristotélica usa la palabra “determinación (*Bestimmung*)” [...] La “determinación” es uno de los “cuatro principios” aristotélicos, el principio *formal*, esencial constitutivo, la *morfé* (*forma* medieval)» (Dussel, 1991: 32).

entender por trabajo y son abstraídas mediante el pensamiento, siendo, por lo tanto, producto del pensamiento teórico. Si bien, como vimos en el *subapartado 4.4 del Capítulo I*, para Marx las determinaciones esenciales de toda producción son el *sujeto* que produce, el *objeto* trabajado, el *instrumento* y el *trabajo pasado o acumulado* [*aufgehäuften Arbeit*], hay que añadir *los momentos simples* que constituyen el *proceso de trabajo*, tal y como lo propone en *El capital*: «Los momentos simples del proceso de trabajo son la actividad adecuada a un fin, o sea, el trabajo mismo, su objeto y sus medios» (2000, I. I, t. I: 242). A partir de esto nosotros vamos a ampliar estos momentos simples a *siete determinaciones esenciales*: la *mediación*, tanto del trabajo entre ser humano y naturaleza como la *mediación* del instrumento de trabajo; el *trabajo vivo*; la *naturaleza* u objeto de trabajo; la *teleología*; la *causalidad*; el *producto* u objeto resultado del trabajo y la *temporalidad*. Estas siete determinaciones pueden ser agrupadas, a su vez, en dos conjuntos: *determinaciones objetivas* y *determinaciones subjetivas*. Esta distinción la establecemos teniendo en cuenta las dos formas de concebir la actividad práctica: desde su aspecto subjetivo en cuanto actividad interna de constitución o producción del objeto; o en su aspecto objetivo por el cual el objeto, como resultado de la actividad *objetiva* [*gegenständliche*], se convierte en objeto de reconocimiento y transformación del sujeto, en la *verdad material y práctica* de su actividad subjetiva. El primer conjunto hace referencia a la exterioridad de la actividad laboral, a su resultado, a sus medios y materiales iniciales: *instrumento*, *naturaleza* y *producto*. El segundo conjunto agrupa a las determinaciones interiores a la actividad, a la actividad misma: el *trabajo vivo*, la *teleología*, *causalidad* y *temporalidad*.

Según nuestra visión estas siete determinaciones, articuladas según su momento lógico, constituyen el *concepto* de trabajo, conforman su esencia determinando su contenido. Para nosotros, y siguiendo la definición propuesta por Marx en *El capital* (Libro I, *capítulo V: Proceso de trabajo y proceso de valorización*), el trabajo, en su forma general y abstracta, es el *metabolismo* del ser humano con la naturaleza. En consecuencia, estas siete determinaciones constituirán el metabolismo en tanto que definición ontológica del trabajo. Hay que añadir que esta definición ontológica propuesta por Marx aparece para describir el *proceso de trabajo*, esto es, el trabajo no es considerado una entidad hierática que pueda definirse de una vez para siempre, el proceso de trabajo implica un movimiento, una actividad progresiva que varía y

muta, que deviene según van modificándose sus momentos simples o determinaciones esenciales. Es importante atender a la definición que el propio Marx nos da en *El capital del proceso de trabajo*:

Así, pues, en el *proceso de trabajo* la actividad del hombre opera, a través del *medio de trabajo*, un cambio en el *objeto de trabajo*, cambio *perseguido desde un principio*. El proceso se *extingue en el producto*. Su producto es un valor de uso, un material natural adaptado a las necesidades humanas mediante un *cambio de forma*. El trabajo se confunde con su objeto. El *trabajo se objetiva*, y el objeto se elabora. Y lo que en el trabajador era *dinamismo*, se presenta ahora en el producto como *quietud*, en la forma del ser. El obrero es el tejedor y el producto el tejido [cursivas mías] (*ib.*: 245).

El *proceso de trabajo*<sup>81</sup> se inicia en la conciencia y concluye en el producto, es una actividad dinámica que finaliza en la quietud del producto, de este modo, nuestro análisis no abandonará el ámbito de la producción para explorar el ámbito de la circulación de las mercancías. El *proceso de trabajo* hemos de entenderlo como la consideración más abstracta y simple del trabajo, en los Grundrisse se dice: «Con lo cual, el *proceso de trabajo* —que debido a su carácter abstracto, a su sustancialidad pura, es *inherente a todas las formas de producción por igual*» [segunda cursiva mía] (1982, Vol. 1: 245), mientras que en *El capital* se afirma: «Por tanto, el proceso del trabajo debe considerarse, de momento, *independiente de toda forma social determinada*» [cursiva mía] (2000, l. I, t. I: 241).

Debido a los intereses de nuestra investigación, de momento, sólo vamos a analizar el *proceso de trabajo*, pero somos conscientes que Marx analizó el proceso de trabajo como forma general y abstracta, siendo el *proceso de valorización* la forma concreta y determinada del proceso de trabajo en el sistema capitalista, con otras palabras y en opinión de Dussel:

---

<sup>81</sup> Para un mayor desarrollo del proceso de trabajo (*cf. infra* 4.1.5. Análisis ontológico del metabolismo: proceso de trabajo y mediación)

El proceso del trabajo es el “trabajo *como trabajo*” (abstracto); el proceso de producción capitalista es ya el “trabajo *como capital*” (concreto), pero teniendo en cuenta el producto como mercancía; el proceso de valorización es igualmente el “trabajo *como capital*” pero teniendo en cuenta no el producto-mercancía en su contenido *material*, sino en su constitutivo *formal* (la productualidad-intercambiabilidad): el aumento del valor mismo (1991: 148).

De este modo: «El “concepto” de trabajo es el fruto del análisis de sus determinaciones esenciales [...] Sólo después de tener un “concepto” de trabajo podemos constituirlo en “categoría” económica» (*ib.*: 58). ¿Qué quiere esto decir? Que las determinaciones esenciales constituyen al concepto ontológico de trabajo, y este concepto se convierte en una categoría cuando es usado metodológicamente en la explicación e interpretación de la realidad, es decir, cuando el concepto abandone el ámbito abstracto y comience a relacionarse con los fenómenos propios de cada parcela específica de la realidad entonces se convierte en un instrumento interpretativo, en una *categoría*.

Hemos preferido establecer estas diferencias entre determinaciones, conceptos y categorías para preservar nuestro campo de estudio<sup>82</sup>. Marx dice en los *Grundrisse*: «[...] las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia [...]» (1982, Vol. 1: 27). Las categorías no son por tanto ni puras ideas ni la propia realidad, la función metodológica esencial es la facultad que tienen de determinación y diferenciación de la realidad. En este sentido, las categorías son un proceso de complejificación de lo determinado, muestran los rasgos constitutivos de cada ente o parcela de la realidad. Lo indeterminado como tal es a-

---

<sup>82</sup> Nosotros, a diferencia de Dussel, nos centramos en el análisis ontológico del proceso de trabajo, sus momentos o determinaciones esenciales en cuanto constituyentes del concepto de trabajo. Dussel, como Marx, analiza las categorías económicas y su desarrollo desde diferentes planos para mostrar la esencialidad y fundamentalidad del trabajo vivo sobre el capital, desde lo simple a lo complejo. En esta primera parte de la investigación nuestro objetivo es mostrar la estructura ontológica del trabajo.

categorial, aunque sólo lo indeterminado puede ser categorizado, es decir, por una parte, el *ser* en cuanto es lo más abstracto y general no puede quedar reducido al *ente*, pero el ente, lo determinado y diferenciado en cuanto momento del ser es lo que puede ser categorizado. En nuestro análisis el concepto ontológico y abstracto de trabajo no es una categoría salvo cuando entra a explicar el funcionamiento interno de una parte concreta de la realidad, es decir, cuando se convierte en *categoría de trabajo* en el sistema económico capitalista, esto es, como *trabajo asalariado*. Desde otra perspectiva nosotros consideraremos al trabajo vivo como una determinación esencial del trabajo, quizá la más esencial, sin embargo, el trabajo vivo se convierte en una categoría simple si la usamos como herramienta metodológica para la explicación de la creación del *plusvalor*, en ese momento opera como instrumento epistemológico que va mostrando el desarrollo y la interrelación con otras categorías: dinero, capital, plust tiempo, ganancia, etc.

Por otra parte, si las determinaciones esenciales constituyen una noción abstracta de trabajo, este concepto no será más que la expresión provisional, *in nuce*, del trabajo. Si partimos del carácter dinámico e histórico de todo producto humano no podemos más que admitir el carácter transitorio de este concepto, en cuanto que es una producción teórica humana. Aun cuando este concepto en sí mismo contiene potencialmente todo lo que puede ser entendido como trabajo, sólo es la estructura hueca de una noción abstracta, en sí, del trabajo, indeterminada, pues aún no se ha enriquecido con el proceso de desarrollo que su propio despliegue la dará en su devenir. Sólo comenzará a abandonar su unilateralidad y abstracción, mostrándonos entonces su verdadera riqueza contenida potencialmente, cuando el concepto abstracto comience su proceso de desarrollo a través de las determinaciones opuestas que surgen de su propia negatividad intrínseca. No podemos concebir el trabajo entendido ontológicamente como trabajo vivo si no tenemos en consideración su objetivación negativa, pero no es ésta un producto cualquiera fruto de la actividad laboral, sino que es la *máquina*, pues ella trabajará bajo las mismas determinaciones del trabajo vivo. Sin embargo, la máquina es la negatividad del trabajo vivo en cuanto que aparece como una determinación del capital en su proceso de desarrollo, manifestación y maduración, y es por lo tanto la corporalidad inerte del trabajo *muerto*. El metabolismo, como noción ontológica y abstracta, encontrará su momento negativo en la máquina, es decir, el trabajo vivo halla su opuesto en el trabajo muerto

y objetivado que subyace en la máquina. Pero esto nos ocupará la segunda parte, pasemos ahora al estudio de las determinaciones esenciales.

#### **4.1. EL METABOLISMO O PROCESO DE MEDIACIÓN ENTRE SER HUMANO Y NATURALEZA**

La consideración del trabajo en su forma general y abstracta (ontológica) como *metabolismo* entre el ser humano y la naturaleza aparece en el «Capítulo V: proceso de trabajo y proceso de valorización del capital» del Libro I de *El capital* de Karl Marx. Para el autor de Tréveris, el trabajo, en su forma general e independiente de toda forma social concreta, es una actividad natural por la cual los seres humanos mantienen una continua relación con la naturaleza para vivir. Antes de desarrollar y analizar el sentido que el trabajo toma como *metabolismo* estimamos conveniente hacer una aproximación al término en cuestión y al posible uso que Karl Marx hizo del mismo. Creemos que el uso del concepto «*Stoffwechsel*» no es aleatorio y responde a una problemática que ya en la época se estaba haciendo patente, a saber, la de la *fractura metabólica* en la relación del campo con la ciudad con la consecuente degradación ambiental que ya entonces empezaba a ser visible (Foster, 2004: 221). Sin embargo, dentro de nuestra investigación podemos considerar que el término «*Stoffwechsel*» muestra la dimensión ontológica del trabajo en tanto que proceso de mediación y transformación del ser humano con la naturaleza.

##### **4.1.1. La noción *Stoffwechsel* en la obra de Marx**

Como ya hemos dicho en *El capital* aparecen las siguientes definiciones del proceso de trabajo en general:

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media [*vermittelt*], regula y controla su *metabolismo* [*Stoffwechsel*] con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que



pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma [cursiva mía] (2010b, I. I: 215-216).

Al final del capítulo vuelve a definir el proceso de trabajo haciendo referencia las determinaciones esenciales:

El *proceso de trabajo*, tal y como lo hemos representado en sus elementos simples y *abstractos*, es un actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del *metabolismo* [*Stoffwechsel*] entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad [cursiva mía] (*ib.*: 223).

Hemos preferido usar la traducción de Pedro Scaron para estos fragmentos concretos porque creemos que él capta correctamente el sentido del término «*Stoffwechsel*» al traducirlo por «metabolismo» pues está teniendo en consideración tanto una problemática y discusión propia de la época de Marx como un sentido metafórico más apropiado para la definición general y abstracta del proceso de trabajo. La palabra alemana *Stoffwechsel* literalmente significa «intercambio de materia», de esta manera es interpretada por algunos traductores<sup>83</sup>, sin embargo, no creemos que la traducción literal sea la correcta. Podría parecer que entender el trabajo como un «intercambio de materia» entre ser humano y naturaleza conservaría un

---

<sup>83</sup> Este es el caso de Vicente Romano (2000, I. I, t. I: 241 y 250), Manuel Sacristán traduce por «metabolismo» en (1976: 193) y por «intercambio material» en (*ib.*: 200) y Wenceslao Roces traduce por «intercambio de materias» en ambos fragmentos (2016: 116 y 119). Frank Fischbach en *La production des hommes: Marx avec Spinoza* también prefiere traducir *Stoffwechsel* por «métabolisme» (2014: 103).

sentido *materialista* cercano al pensamiento de Marx, no obstante, creemos que ese sentido literal no expresa lo mismo que el concepto *metabolismo*: en primer lugar porque el concepto *metabolismo* tuvo una génesis precisa que Marx conocía; en segundo lugar porque el mero «intercambio de materia» para entender la forma ontológica de trabajo pertenecería a una concepción *materialista vulgar* que no reconoce la potencia transformadora y autotransformadora de la actividad vital productiva.

La noción *Stoffwechsel* tiene un carácter central en la obra de Marx para describir el sentido ontológico del trabajo, en efecto, aun cuando este concepto es empleado en su época madura podemos rastrearlo ya en los *Manuscritos* parisinos del 44 bajo una formulación aún no totalmente precisa pero sí con una cierta afinidad:

La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* [*unorganische Leib*] del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la *naturaleza* [*Mensch lebt von der Natur*] quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo [*beständigem Prozeß*] para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada [*zusammenhängt*] con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada [*zusammenhängt*] consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza [*Mensch ist ein Teil der Natur*] (2013: 141).

Tendremos tiempo de analizar a la *naturaleza* como determinación esencial del trabajo, en este momento nos interesa señalar de la cita anterior que sólo a través del *trabajo* el ser humano puede mantener el «proceso continuo para no morir» [*beständigem Prozeß*] con la naturaleza. El trabajo como actividad genérica y universal [*Gattungswesen*], pero también vital y natural establece la conexión y ligazón [*zusammenhängt*] entre la comunidad humana y la naturaleza, una conexión interdependiente entre dos partes naturales. La actividad laboral se comprende en este nivel como *actividad inmanente* a la propia naturaleza, el ser humano actúa y transforma a la naturaleza, sin embargo, esa transformación también le incumbe a él mismo como parte integrante de la naturaleza, en cierto sentido, es la naturaleza, a través del hombre, la que se transforma a sí misma. El trabajo, por lo tanto, ya es comprendido como un proceso

[*Prozeß*] de carácter natural que ha de establecerse ininterrumpidamente para mantener con vida el *cuerpo orgánico humano*.

Esta intuición entre la unidad y relación entre ser humano y naturaleza a través del trabajo comienza a convertirse en un concepto más formado y completo a partir de los *Grundrisse* de 1857-1858. El término *Stoffwechsel* aparece en varios lugares, aunque con sentidos diferentes. Así, por ejemplo, podemos señalar dos sentidos que serán mantenidos en la obra madura de Karl Marx. Por un lado, el término es traducido por «procesos fisicoquímicos naturales» para referirse con ello a los procesos de descomposición y desintegración propia de los entes producidos en cuanto que valores de uso que son consumidos socialmente, al modo como una entidad orgánica social gigantesca lo haría, o simplemente devorados por el devenir incesante de la realidad:

Estas sustancias tuyas son ahora, por lo tanto, perecederas, ni siquiera tendrían valor de cambio alguno si no tuvieran valor de uso; como valores de uso pierden su valor, se disuelven por simples *procesos fisicoquímicos naturales* [*Stoffwechsel*] si no se las utiliza realmente, o si se las utiliza realmente desaparecen de manera total [cursiva mía] (1982, Vol. 1: 212).

En otro contexto, se refiere al *Stoffwechsel* en cuanto que transformación química o mecánica propia de las sustancias que componen el producto por medio del trabajo o al proceso por el que se combinan las diferentes sustancias sin alterar el valor:

El trabajo es una actividad orientada a un fin, y por ende, con arreglo al aspecto material, está presupuesto que en el proceso de producción el instrumento de trabajo sea utilizado realmente como un medio para un fin, y que el material en bruto, como producto, haya recibido un mayor valor de uso, mediante el *intercambio químico de sustancias* [*chemischen Stoffwechsel*] o la transformación mecánica, que el que antes poseía [...] [cursiva mía]

Si esos elementos, a partir de la forma del movimiento, del proceso al final de éste se combinan nuevamente en una forma objetiva, inmóvil, en el producto, es éste igualmente un mero *intercambio de sustancias* [*Stoffwechsel*] con respecto al valor, al que no altera [cursiva mía] (*ib.*: 251-253).

Para ir terminando con los diferentes usos en los que aparece la noción de *Stoffwechsel* en los *Grundrisse* podemos afirmar que Marx la usa tanto en un sentido metafórico para referirse a la circulación de mercancías en el intercambio simple o en la circulación de capital (Vol. 2, 1982: 151 y 187) como al propio proceso de producción del capital identificándolo con el organismo humano:

Por cuanto el proceso de producción del capital es a la vez un proceso tecnológico [...] de determinados valores de uso [...] de todos estos procesos de producción aparece como el más fundamental aquel a través del cual el cuerpo reproduce el necesario *metabolismo* [*Stoffwechsel*], vale decir, crea los medios de subsistencia en el sentido fisiológico [...] [cursiva mía] (*ib.*:154)

La simultaneidad del proceso del capital en diferentes fases del proceso [...] este *cambio* de forma y de *sustancia* [*Stoffwechsel*] [[se opera]] como en el cuerpo orgánico [cursiva mía] (*ib.*: 180).

Vemos pues que en los *Grundrisse* el término *Stoffwechsel* es usado para explicar diferentes modos de intercambio material o de sustancias en sentido metafórico haciendo comparaciones con lo orgánico, no obstante, el sentido que irá tornándose hegemónico será el que defina el modo ontológico de la producción y trabajo en general, siendo el *metabolismo social del capital* la forma alienada de ese proceso originario<sup>84</sup>:

---

<sup>84</sup> István Mészáros en *Más allá del capital* (2001) se refiere al *metabolismo social del capital* como aquel tipo de metabolismo social entre seres humanos y naturaleza caracterizado por una división estructural y jerárquica del trabajo en dependencia al capital, lo que genera una sumisión y subsunción de los aspectos vitales y esenciales del

Las *condiciones originarias de la producción* [...] originariamente no pueden *ser ellas mismas producidas*, no pueden ser resultados de la producción. Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la *unidad* del hombre viviente y actuante, [[por un lado]] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su *metabolismo* [*Stoffwechsel*] [cursiva mía] con la naturaleza, [[por el otro,]] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital (1982, Vol. 1: 449).

Quizá Marx no estimaba oportuno desarrollar la *unidad viviente y actuante* entre seres humanos y naturaleza por motivos prácticos, en aquel momento interesaba en primer lugar exponer cómo el capital se adueña de esa unidad al modo como un parásito o un virus penetran en el organismo vivo. Sin embargo, lo que en 1857 no necesitaba explicación dada su obviedad hoy ha quedado fetichizado<sup>85</sup> después de siglo y medio de desarrollo capitalista. En la época de la *subsunción real* del trabajo en el capital el fundamento vital y originario del trabajo no aparece como un momento determinante sino como un aspecto relativo y determinado a la valorización del capital, produciéndose un ocultamiento del fundamento en detrimento del término relativo, en otras palabras, el trabajo —fuente creadora del valor— aparece en la fetichización propia del sistema económico capitalista como término relativo y dependiente del

---

trabajo a los requisitos totalitarios del capital. Este sistema, articulado en la tríada capital, trabajo y Estado, se ha vuelto incontrolable y destructivo en virtud de sus propias determinaciones internas.

<sup>85</sup> «El *fetichismo* consiste en un mecanismo cognitivo por el que se oculta en una *relación* (el cuarto predicamento de Aristóteles) el momento fundamental (es decir, el fundamento oculto) de lo que aparece (superficialmente). Esto se logra al interpretar como *absoluto* el término *fundado relativo* de la relación [...] En la relación dialéctica de “(A) trabajo vivo” con “(B) valor” puede igualmente negarse el *trabajo vivo* del trabajador como *fuentes creadoras del valor* (su creador, y esencia del capital), y con ello el valor aparece como originándose a sí mismo, como capital, y en este caso el capital pretende crear valor desde sí, de la nada (de trabajo).» (Dussel, 2014: 114-115).

valor. El fondo ontológico del trabajo, en cuanto que unidad del ser humano y la naturaleza, queda fetichizado en una relación alienada en la que el término natural y vivo es subordinado a la mera relación comercial y mercantil en la que el trabajo depende del capital, es decir, del dinero en cuanto que salario, que no es más que una forma o momento de la circulación y valorización del capital. Tendremos oportunidad de seguir desarrollando estos aspectos, por el momento continuemos viendo cómo el término *Stoffwechsel* aparece en la obra de Marx para hacer referencia al sentido ontológico del trabajo.

En los *Manuscritos 61-63* Marx continúa usando el término para referirse al proceso de trabajo en sentido general —ontológico— de una manera muy parecida a como más tarde aparecerá en *El capital*:

Como quiera que el trabajo real es la apropiación de la naturaleza para la satisfacción de las necesidades humanas, actividad a través de la cual el *metabolismo* [*metabolism, Stoffwechsel*] [cursiva mía] entre el hombre y la naturaleza es mediada [...]

[...] es la condición universal de la interacción metabólica entre la naturaleza y el hombre, y como tal condición natural de la vida humana, es independiente de, igualmente común a, todas las formas sociales particulares de la vida humana [trad.: M. García Palacios] (Marx, 2010a: 40 y 63).

También aparece el *Stofwechsel* para referirse al proceso de consumo y descomposición propio del devenir de la realidad: «Una máquina que no sirve en el proceso de trabajo es inútil, madera y hierro muerto. Aparte de esto es víctima del consumo de las fuerzas elementales, del metabolismo universal [de la naturaleza]» [trad.: M. García Palacios] (*ib.*: 62). Compárese esta cita con lo que Marx expondrá en *El capital*: «Una máquina que no presta servicios en el proceso de trabajo es inútil. Cae, además, bajo la fuerza destructora del *metabolismo natural* [*natürlichen Stoffwechsels*]. El hierro se oxida, la madera se pudre» (2010b: 222).

En *El capital*, la noción de *metabolismo* aparecerá, aparte del ya citado Capítulo V sobre el *proceso de trabajo*, en el Capítulo XLVIII del Libro III *La fórmula trinitaria* refiriéndose al trabajo como abstracción:

La actividad productiva del hombre en general, por medio de la cual opera *el metabolismo* [*Stoffwechsel*] con la naturaleza, despojado no sólo de toda forma social natural, independiente de la sociedad sustraído de toda sociedad y como manifestación y afirmación de vida común al hombre que no tiene todavía nada de social y al hombre social en cualquiera de sus formas [cursiva mía] (2000, l. III, t. III: 267).

O refiriéndose a la hipotética sociedad de productores libre asociados:

En este terreno, la libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este *metabolismo* [*Stoffwechsel*] con la naturaleza, lo pongan bajo su control común, en vez de estar dominados por él como por un poder ciego; llevarlo a cabo con el menor gasto de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana [cursiva mía] (*ib.*: 273).

Este breve recorrido del uso que hace Marx del término *Stoffwechsel* en su obra madura concluye con lo que afirma en las *Notas sobre Adolph Wagner* de 1880: «También usé la palabra en el proceso “natural” de producción en el metabolismo [*Stoffwechsel*] entre hombre y naturaleza» [trad.: M. García Palacios] (2010a: 553)<sup>86</sup>.

#### **4.1.2. Génesis y formación de la noción *Stoffwechsel* en relación con el metabolismo**

---

<sup>86</sup> Dado que la edición castellana de las *Glosas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner* (1976) que hemos encontrado no está completo y concluye siete páginas antes que el original y media página antes de que Marx cite la noción de *metabolismo*, referimos también el original alemán: «*Ich habe das Wort aber auch beim „naturalen“ Produktionsprozeß angewandt als Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur*» (1987: 377).

¿Por qué entendió Marx que el proceso de trabajo es el metabolismo entre ser humano y la naturaleza?, ¿qué entendía Marx por el término *Stoffwechsel*? y ¿por qué lo usó para una definición tan esencial y fundamental? Sin duda que no es una cuestión baladí, el término *Stoffwechsel* comenzó a usarse en el campo de la medicina a principios del siglo XIX<sup>87</sup>, aunque fue a mediados de esa misma centuria cuando se hizo frecuente su uso para referirse a lo que hoy es común llamar «metabolismo», es decir, a «la red integrada de reacciones bioquímicas que mantienen la vida de un organismo» (Lawrence: 2003), y añadiríamos nosotros, a través de un continuo flujo de materia y energía<sup>88</sup>, por el cual, mediante un complejísimo conjunto de transformaciones se obtienen moléculas sencillas para componer otras moléculas más complejas.

Con anterioridad a los fisiólogos alemanes de la década de los cuarenta del siglo XIX, el proceso de transformación de los alimentos ya había sido estudiado por los médicos hipocráticos al cual llamaban «cocción», en analogía a lo que sucede con la manipulación y elaboración de los alimentos en la cocina. Fue con Sanctorius (1561-1636) cuando aparece una proto-noción de metabolismo con su *perspiratio insensibilis* (transpiración insensible) (*ib.*: 158). Este término, fruto de la comprobación empírica de la pérdida de materia a través de la piel y los pulmones, suponía que el organismo está continuamente sufriendo cambios, y que la suma total de estos cambios constituye la base físico-química de la vida.

Ya en los siglos XVII y XVIII, junto con el desarrollo de la incipiente ciencia química, empezó a considerarse que la nutrición estaba relacionada con las fermentaciones o las

---

<sup>87</sup> Como nos dice Franklin C. Bing en su artículo «The History of the Word ‘Metabolism’» el primer uso del término que encontró fue en el año 1815: «[...] en el año 1815, hay un artículo que contiene una sola cita del uso de la palabra *Stoffwechsel*. Es la primera cita que he encontrado» [trad.: M. García Palacios] (1971: 168).

<sup>88</sup> Aportamos la definición que ofreció en 1913 el profesor L. J. Henderson y que es del gusto de F.C. Bing: «‘Metabolismo’ es el término aplicado al flujo de materia y energía y sus transformaciones intermedias dentro del organismo» [trad. M. García Palacios] (*ib.*, 178).



reacciones ácido-alcalinas, procesos que se incluyeron dentro de la llamada *economía animal*, en analogía a lo que sucede en la economía doméstica. Sin embargo, fue con Lavoisier cuando se produjo un cambio de perspectiva sobre el funcionamiento de ese complejo conjunto de transformaciones, para él la respiración había de considerarse como un proceso de combustión lenta que necesitaba carbono e hidrógeno y emitía calor y trabajo.

No obstante, el desarrollo de la química orgánica dio como resultado una comprensión más completa y formada del conjunto de procesos químicos que se dan en los seres vivos. En el ambiente científico de los años cuarenta de la Alemania del siglo XIX se acuñó el término *Stoffwechsel* para designar a dicho proceso. Aunque Justus von Liebig en su *Química animal* de 1842 no usa el término *Stoffwechsel* sino *Metamorphose* (*ib.*: 172), es destacable el uso de una noción más amplia para referirse a los intercambios que se producen en torno al contexto de la degradación tisular. Esto implica que el proceso metabólico comienza a extenderse como concepto clave de la bioquímica, pero aplicado no sólo a nivel celular sino también a los organismos enteros. Sin embargo, como nos dice J. B. Foster (2004: 246-249), Liebig será criticado por Julius Robert Mayer en 1845 en su artículo «El movimiento de los organismos y su relación con el metabolismo» porque aquél mezcla el concepto de metabolismo con la noción de *fuera vital*, que se entendía como una herencia de la tradición del «materialismo vital», cuyo objetivo principal era evitar los enfoques mecanicistas de la bioquímica. De este modo, Mayer entendía que la noción de fuerza vital era innecesaria y que el metabolismo [*Stoffwechsel*] debía explicarse en términos exhaustivamente energéticos (conservación e intercambio).

Es sabido que Marx conocía a través de Engels la obra de Mayer y que en 1864 estudió la obra del fisiólogo alemán Theodor Schwann (*ib.*: 248), que había introducido en 1839 la noción de metabolismo celular y que fue una referencia tanto para Mayer como para Liebig. Fue precisamente Schwann en un tratado sobre la teoría de la célula el primero en utilizar el adjetivo *metabolische*, adjetivo que los traductores franceses tomaron y extendieron en la literatura científica hasta el punto de comenzar a traducir el término *Stoffwechsel* por *le metabolisme*.

Así pues, desde 1840 hasta nuestros días el metabolismo se ha constituido en una categoría de primer orden en la comprensión que la teoría sistemas hace de la interacción entre los organismos y su medio, desde la célula a los ecosistemas. Sin duda, y compartiendo la opinión de Foster, el metabolismo: «Comprende el complejo proceso bioquímico del intercambio metabólico, a través del cual un organismo (o una célula dada) se sirve de los materiales y la energía que encuentra en su medio y, por medio de una serie de reacciones metabólicas, los convierte en los elementos constructivos de su crecimiento» (*ib. ídem*).

#### **4.1.3. Sentido filosófico y ontológico del metabolismo**

Teniendo en cuenta cuál es el origen del término *Stoffwechsel* y de donde lo tomó Marx, creemos conveniente continuar traduciendo el mismo por metabolismo y no meramente por «intercambio material» o por «intercambio orgánico», tal y como aparece en la obra de Alfred Schmidt *El concepto de naturaleza en Marx*. Con la noción de metabolismo se hace referencia a un conjunto de procesos y regulaciones de carácter más amplio que el mero intercambio material orgánico. El término metabolismo es un neologismo que hace alusión a la cualidad que tienen los seres vivos de cambiar y modificar ciertas sustancias, ese cambio no es sólo un intercambio, un movimiento de sustancias, sino que implica un *devenir*, un *proceso de transformación* por el cual las sustancias son modificadas. De esta manera, creemos que es una simplificación concebir el término *Stoffwechsel* como un intercambio orgánico, en primer lugar porque desde la propia química orgánica no se hace dicha reducción, de esta forma nos lo explica Antonio Peña:

El metabolismo es un *proceso* complicado que ocurre en los seres vivos, en el cual hay un flujo o intercambio constante de materiales, indispensables para mantener y renovar el enorme número de moléculas que constituyen a cada ser vivo, pero también se intercambia energía, y *en muchos de los casos, casi lo de menos es el flujo de los materiales*; hay series de interconversiones de sustancias, en los cuales lo más importante son los cambios de energía que se producen [*cursivas mías*] (2001: 40).

Esto supone que lo importante son los cambios moleculares que definen el proceso metabólico, hay reacciones *exergónicas* o reacciones *endergónicas*, es decir, cuando las reacciones que se dan entre las moléculas pequeñas forman otras mayores o más complejas se produce una síntesis y es de carácter endergónica; por el contrario, cuando las reacciones degradan las moléculas en otras más sencillas se producen reacciones exergónicas. En el metabolismo se producen dos *procesos* bien distinguidos: el *anabolismo*, en el que se obtienen moléculas grandes a partir de moléculas más pequeñas, y el *catabolismo* cuyo proceso consiste en obtener moléculas más pequeñas de otras más grandes.

Esta visión aportada por la biología molecular nos permite comprender el metabolismo desde la visión de una metafísica de corte espinosista, esto según la visión de Deleuze: «En la naturaleza en general lo que no se detiene es el hecho de que hay todo el tiempo composiciones y descomposiciones de relaciones. Todo el tiempo, puesto que las descomposiciones son finalmente el reverso de las composiciones, o a la inversa» (2008: 179)<sup>89</sup>. En el metabolismo se efectúan miríadas de relaciones entre las diferentes partículas, si Marx comprendía el *proceso de trabajo* social como el metabolismo entre ser humano y naturaleza esto supone igualmente una multitud incontable de diferentes formas de trabajos concretos que en su conjunto o totalidad logran establecer esa relación esencial entre el ser humano y la naturaleza. Al igual que la noción metabolismo supone una abstracción de todas esas composiciones y descomposiciones que a nivel molecular se dan en los organismos vivos, el término *Stoffwechsel* en Marx implica tanto la abstracción de todas las formas concretas de trabajo que modifican la naturaleza bruta en valores de uso, como la esencial relación de un ser genérico y universal que hace suya la naturaleza como su propio cuerpo, pues nunca debió estar separado de ella<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Por el momento no profundizamos en las alternativas a las metafísicas de la dominación y el sujeto que han sido hegemónicas en los diferentes discursos sobre el trabajo, dejamos esto para la III parte de la investigación.

<sup>90</sup> No compartimos la visión de A. Schmidt según la cual el ser humano ha de estar siempre en lucha con la naturaleza: «[...] Marx [...] se sirve del término *Stoffwechsel* [intercambio orgánico], [...] cuando examina la

En segundo lugar, la génesis del término «metabolismo» remite a la teoría del cambio en Aristóteles (*cf. supra 3.1. La metabolé o proceso productivo*). Aunque el significado del término *metabolé* [μεταβολή] puede concebirse como cambio, tráfico o trueque, en nuestro estudio cabe interpretarla como transformación. Este sentido es el que nos remite al ámbito del *cambio ontológico*, problema sobre el que las ciencias naturales no suelen dar cuenta al centrarse en el movimiento [*kinesis*] de partículas. Sin embargo, en la *Metafísica* Aristóteles considera que el cambio que no sólo afecta a los accidentes sino a la sustancia [transmutatio, mutatio, permutatio] y es concebido como *metabolé*. Es oportuno volver a traer a colación el fragmento del texto de Virginia Aspe sobre la *metabolé* debido al interés que suscita para entender el sentido profundo y ontológico del término metabolismo. Dice la autora mejicana: «En sentido propio solamente la *kinesis* es movimiento por ser del orden categorial. La *metabolé*, μεταβολή, en cambio, manifiesta un orden diferente, puesto que en ella no permanecen las sustancias sino que éstas se generan y destruyen» (1993: 104). En la *metabolé*, por tanto, hay una generación y corrupción de sustancias que permite concebir la metáfora de Marx más allá de la biología y la química molecular y transferirla a la producción [*poiesis*] como ya hiciera Aristóteles. La *poiesis* no es un simple movimiento kinético sino que implica un devenir y una transformación de una materia prima mediante la actividad productiva. Para Marx el proceso de trabajo, *el trabajo en cuanto trabajo*, la producción misma, es el *metabolismo* entre seres humanos y naturaleza, lo que implica un proceso regulado conscientemente a través del cual los seres humanos componen y descomponen múltiples sustancias generando y destruyendo nuevos productos.

---

mutable, pero en el fondo insuprimible lucha del hombre con la naturaleza». Esta visión, según nuestro entender, permanece aún en el interior de las metafísicas de la dominación, pues la eterna lucha y separación conlleva la dominación final de la naturaleza, hecho en realidad ilusorio como mostraron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración* (2005), pues quien al final queda dominado es el propio ser humano. Nosotros más bien creemos en una reconciliación, pues lo que es innegable es la escisión, separación y alienación que hoy vivimos.

El ser humano es un ser natural y viviente, un ser finito y limitado que para mantener su corporalidad y conciencia debe establecer una constante e ininterrumpida relación con la naturaleza. Su estructura orgánica requiere de los componentes inorgánicos esenciales para continuar viva y desarrollar todas sus potencialidades. Es la necesidad<sup>91</sup> la que convierte al ser humano en un *ser activo*, vitalmente activo, que ha de encontrar o producir aquellos *objetos esenciales* que requiere tanto para su subsistencia como para la creación de un mundo cultural nuevo. El punto de partida es por lo tanto un ser natural activo que subsiste a través de su metabolismo con la naturaleza mediante su actividad vital.

La metáfora biológica empleada por Marx nos conduce al centro ontológico del trabajo. Como afirma György Lukács en *Ontología del ser social: el trabajo*, en el metabolismo con la naturaleza se muestra «la auténtica actividad del hombre», en cuanto que surge un nuevo nivel del ser sobre la base del ser inorgánico y orgánico, creando una realidad más compleja

---

<sup>91</sup> Compartimos con José M. Naredo en *La economía en evolución*, que la noción de *necesidad* ha tenido un carácter ideológico en cuanto que nexo entre el *consumo* y el *bienestar*, nexo que justificaba «el funcionamiento de la máquina económica». Esta noción no ha sido claramente definida y pasó al lenguaje común con un determinado sesgo ideológico. De esta suerte, Naredo considera que «[...] cualquier teoría de las necesidades se encuentra condicionada por ciertos *a priori* ideológicos que limitan o expanden el campo de aquellas a voluntad [...] Desmitificar esa noción de necesidad que se infla día a día en la actual civilización exige desmitificar también otras nociones vinculadas a ella en el cuerpo doctrinal de la ciencia económica. Entre las que figura esa noción de *producción* que se presenta hoy como objetivo indiscutido de la humanidad [...]» (2015: 88-91). Nosotros para desmitificar la noción de *producción* comenzamos esta investigación con una *filosofía de la producción*, más adelante tendremos la oportunidad de confrontar la noción de trabajo vivo con la de trabajo productivo, o, lo que es lo mismo, *producción* contra *productivismo*.

Para tener una referencia de la noción de necesidad aportamos la definición que propone E. Dussel en *16 tesis de economía política*: «Llamamos *necesidad* a la captación emotivo-cognitiva que siente la subjetividad viviente (en el ámbito del sistema límbico cerebral, principalmente) de la *falta de* (es una *negatividad* física primera) un *satisfactor* posible que pueda reponer la materia y la energía consumida que no pueden dejar de estar presentes en el proceso vital. La necesidad se funda entonces en el hecho mismo físico, real, empírico de la corporalidad del sujeto humano *como viviente* [...]» (2014. 19)

(2004: 79). Lukács concibe el metabolismo como la *forma originaria* del trabajo, esto es, «como una forma que siempre se mantiene por encima de la variación de las formaciones sociales» (*ib.*: 96). La noción de metabolismo nos muestra la inherente relación entre el mundo de lo inorgánico, lo orgánico y lo social, en la que cada estrato gana en complejidad con respecto al anterior pero necesita de los estratos menos complejos para poder ser. La universalidad del ser social expresa la *esencia genérica* [*Gattungswesen*] humana al convertir a la naturaleza entera en su *cuerpo inorgánico* [*unorganischen Körper*]. Sin embargo, la naturaleza no es sólo ese ámbito físico, material e inorgánico desde el cual el ser humano se nutre, sino que también es su cuerpo vivo y experimentado, es su *mundo de la vida*. Como ya vimos en la cita de los *Manuscritos del 44* (2013: 141), la naturaleza, por una parte, es su cuerpo inorgánico por ser tanto «un medio de subsistencia inmediato» como por ser «la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital»; por otra parte, el ser humano «vive de la naturaleza», esto es, «la naturaleza es su cuerpo» [*Die Natur ist sein Leib*]. Como más tarde diferenciará la fenomenología<sup>92</sup> el *Körper* será considerado como la representación de índole científica que se hará del organismo, es decir, el cuerpo considerado como objeto; por el contrario, el *Leib* es el cuerpo en cuanto que sujeto que puede ser experimentado y vivenciado. De este modo, un cuerpo puede tener peso, medida y ocupar un espacio determinado; pero un cuerpo también crea la espacialidad y la temporalidad del mundo que habita, está situado en un mundo que le es familiar y al que condiciona y es condicionado por él. Un cuerpo [*Körper*] puede pesar, pero también un cuerpo [*Leib*] puede sentirse pesado. El cuerpo del que se ocupa la ciencia [*Körper*] puede ser traducido como «cuerpo material» y el cuerpo de la fenomenología [*Leib*] puede ser traducido por «cuerpo vivo»<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Cf. E. Husserl *Ideas II* (2005) y los artículos de Javier San Martín «Apuntes para una fenomenología del cuerpo» (2002) y Jesús Adrián «Heidegger y la Hermenéutica del cuerpo» (2011), con relación a la distinción que se establece entre *Körper* y *Leib* a partir del pensamiento fenomenológico.

<sup>93</sup> «Esa distinción también se halla de alguna manera presente en el diccionario etimológico de los hermanos Grimm, donde *Leib* se asocia al latín “vita”, “persona” y *Körper* se remonta al sentido médico de “corpus” [...] Y

Esta distinción del cuerpo permite considerar una dimensión del metabolismo no reducida al intercambio orgánico o inorgánico. Si, como dice Marx, la naturaleza es el cuerpo [*Leib*] con el que ha de mantenerse un continuo proceso, esto se debe a que la vida no queda reducida a su aspecto puramente biológico y mecánico, sino que tanto la «vida física» como la «vida espiritual» están «ligadas» a la naturaleza. El metabolismo implica tanto al ser inorgánico, como al ser orgánico y al ser social, por lo tanto, los tres estratos del ser quedan interrelacionados en el proceso general de trabajo que desarrolla el ser humano. Desde los niveles menos complejos del ser a los más complejos, el trabajo, como actividad específicamente humana de producción, crea y constituye un mundo, un mundo social y cultural que supone una novedad con respecto al mundo natural. El ser humano establece determinadas relaciones sociales e históricas en su *metabolismo* con la naturaleza a través del trabajo, convirtiendo el «medio vital corporal» en un «medio social» (Fischbach, 2014: 59).

#### 4.1.4. Las dos etapas del metabolismo: pre-poiético y poiético

Como ya hemos dicho, el punto de partida es un ser activo, natural, dotado de una corporalidad con conciencia, lo que le permite poder constituir los objetos del mundo en satisfactores de su necesidad. Esto es posible en virtud de aquella intención fenomenológica que es capaz de convertir las meras cosas del mundo en *valores de uso*<sup>94</sup> con una utilidad

---

si bien esta distinción resulta bastante intuitiva, la cosa se complica a la hora de encontrar una traducción clara y eficaz para los términos *Leib* y *Körper* y las expresiones que se enmarcan en sus respectivos campos semánticos, en particular *leiblich* y *Leiblichkeit*, por una parte, *körperlich* y *Körperlichkeit*, por otra. A la luz de la diferencia entre la noción científica y fenomenológica de cuerpo, podemos traducir *Leib* como “cuerpo vivo” y *Körper* como “cuerpo material”. Otras traducciones optan por traducir *Leib* por “soma” y conservar el término “cuerpo” para *Körper*» (Adrián, 2011: notas 10 y 11).

<sup>94</sup> «La constitución fenomenológica de la cosa *como satisfactor* de una necesidad es lo que se denomina desde Aristóteles *valor de uso*. Es decir, la cosa real en sus propiedades de cosa, con sus determinaciones físicas, puede

determinada, esto es, constituir la cosa como útil para la necesidad humana. El útil se convierte en una mediación necesaria para la vida humana, sin embargo, «[s]in viviente no hay valores de uso, hay propiedades físicas. Sin necesidades las cosas meramente existen, pero no tienen valor de uso, porque no habría nadie que las use» (Dussel, 2014: 21).

Este ser natural y activo, en cuanto ser necesitado, constituye mediante su conciencia las meras cosas del mundo en útiles para satisfacer necesidades. Al acto de satisfacer necesidades lo llamaremos *consumo*<sup>95</sup>: «[...] el acto mismo por el que la posesión de la cosa se consume en la incorporación real del satisfactor en la subjetividad sentiente» (*ib.*: 23). De este modo, la objetividad, los objetos vitales de la necesidad humana son subsumidos en la subjetividad viviente, son incorporados en su ser. A este movimiento desde la *subjetividad viviente* a la *necesidad*, y de ésta a la constitución del *satisfactor útil* que es *consumido* por la subjetividad viviente lo denominaremos *metabolismo pre-productivo*. En este momento del metabolismo el ser humano encuentra los satisfactores a la mano en el mundo, el trabajo que realiza no es productivo sino que a través de la recolección, la pesca o la caza puede obtener aquello que necesita. Los satisfactores forman parte inherente de la naturaleza y son generados por ella, de suerte que el ser humano sólo los constituye en útiles para su necesidad. Sin embargo, la división entre metabolismo pre-productivo y productivo sólo tiene un carácter explicativo, dado que sólo se puede postular que en el inicio todos los satisfactores estuvieran a la mano, pues aun cuando en el inicio era predominante lo pre-productivo, esto no excluía que se fabricaran herramientas —de carácter simple y como mera extensión de los propios órganos naturales—, y también refugios, trampas o prendas de abrigo.

---

situarse como mediación de *consumo* del sujeto humano necesitado, para calmar o colmar una necesidad.» (Dussel, 2014: 21).

<sup>95</sup> Consumir: «[...] en su significación primera físico-material, significa *negar* a la cosa real en su ser de cosa independiente e *incorporarla, subsumirla* en la interioridad de la misma corporalidad humana» (*ib.* ídem).



No obstante, lo que aquí nos interesa es el proceso productivo, la *poíesis*, mediante la cual a través de su actividad el ser humano hace aparecer un ente nuevo en el mundo como satisfactor o valor de uso. El *metabolismo poiético* supone, entonces, la aparición al mundo de nuevas entidades que antes no existían. Es en este momento o etapa donde no solo se constituye un ente natural en un objeto útil —dotándole de un carácter útil— sino que en este momento se construye, elabora y se produce aquello que se necesita. Así pues, como afirmará György Márkus en *Marxismo y “antropología”*: «El trabajo es ante todo una actividad que se orienta a la satisfacción de las necesidades no directamente, sino sólo a través de mediaciones. El objeto de trabajo no se hace adecuado para satisfacer necesidades humanas sino porque el trabajo lo altera, lo transforma con la ayuda de un medio natural o producido él mismo por el trabajo» (1974: 10-11). Veamos este segundo momento con más detalle.

#### **4.1.5. Análisis ontológico del metabolismo: proceso de trabajo y mediación.**

Como ya hemos visto el proceso de trabajo constituye el momento ontológico de todo trabajo, su esencialidad, lo más simple y abstracto<sup>96</sup>. Marx en los *Grundrisse* lo llama proceso de producción *material* y considera que «[...] *el proceso de trabajo* —que debido a su carácter abstracto, a su sustancialidad pura, es inherente a todas las formas de producción por igual» (1982, Vol. 1: 245). En el proceso de trabajo aparecen todas aquellas determinaciones que constituyen al trabajo como trabajo antes de ser subsumido éste en el proceso de valorización impuesto por el capital. Marx no desarrolla de manera tan precisa en los *Grundrisse* (*ib.*: 237-251) el «Proceso de trabajo» como lo hará en el capítulo V de *El capital*, sin embargo ya

---

<sup>96</sup> Repetimos qué entendemos por «abstracto», esta vez trayendo a colación la opinión de Jaques Bidet: «Aquí, “abstracto” no se opone a “concreto” en el sentido empírico, de cosa existente por oposición a las ideas, sino que califica, dentro de la construcción teórica, el momento más general, por oposición a las elaboraciones conceptuales que se siguen de él y que definen fenómenos determinados» (2012: 15).

comparecen en los *Grundrisse* las determinaciones esenciales que volverán a aparecer en *El capital*. Así, por ejemplo, podemos leer en los *Grundrisse*:

Pero el trabajo no sólo se consume, sino que, al mismo tiempo, se fija, se materializa, al pasar de la forma de la actividad a la del objeto; en cuanto transformación del objeto, modifica su propia figura y se convierte de actividad que era, en ser<sup>97</sup>. El termino del proceso es el *producto*, en el cual la materia prima se presenta como ligada al trabajo, y el instrumento de trabajo, de mera posibilidad, deviene realidad al convertirse en verdadero mediador del trabajo, [...] Los tres momentos del proceso, el material, el instrumento y el trabajo, convergen en un resultado neutro: el *producto* (*ib.*: 241).

Vemos que Marx habla aquí de la objetivación, del instrumento de trabajo en cuanto mediador, de la materia prima. Hay tres momentos en el proceso: el material, el instrumento y la propia actividad laboral, dando como resultado el *producto*.

En *El capital* el proceso de trabajo es considerado como el metabolismo entre ser humano y naturaleza independiente de toda forma social determinada mediante el cual el ser humano transforma y se autotransforma:

Se enfrenta a la materia de la naturaleza como un poder natural [*Naturmacht*]. Pone en movimiento las fuerzas pertenecientes a su corporeidad, brazos y piernas, manos y cabeza<sup>98</sup>, para apropiarse de los materiales de la naturaleza en una forma útil para su vida. Al actuar mediante este movimiento sobre la

---

<sup>97</sup> Esto es lo que nosotros llamamos la dinámica y la estática de la producción (*supra* Capítulo I punto 3. *Momentos de la producción: dinámica y estática*). Marx repetirá esta idea en *El capital* como pronto veremos: «Y lo que en el trabajador era dinamismo, se presenta ahora en el producto como quietud, en la forma del ser» (2000, I. I, t. I: 245).

<sup>98</sup> La corporeidad laboral incluye tanto lo físico como lo espiritual, manos y conciencia la constituyen.

naturaleza exterior a él y cambiarla, transforma al mismo tiempo su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitan en él y somete el juego de sus fuerzas a su propio dominio (2000, I. I, t. I: 241).

G. Lukács considera que el proceso de trabajo es el fundamento ontológico del metabolismo y que las determinaciones esenciales del fin, el objeto y los medios también determinan el comportamiento subjetivo. De tal modo que las capacidades subjetivas del ser humano, cuando son orientadas hacia afuera, hacia la transformación de la naturaleza, requieren de un autodomínio del ser humano. Explícitamente dice el autor de Budapest: «Las transformaciones en el interior del hombre proporcionan un vehículo para un mejor dominio del metabolismo con la naturaleza. El autodomínio del hombre –que necesariamente aparece en primera instancia como efecto del deber ser en el trabajo [...] es reglado por este proceso» (2004: 127-128). Este autodomínio se necesita para mantener la atención en el proceso de trabajo: «Aparte del esfuerzo de los órganos que trabajan, se requiere para toda la duración del trabajo la voluntad consciente del fin, que se manifiesta como atención» (Marx, 2000, I. I, t. I: 242).

Marx continúa describiendo el proceso de trabajo y considera que éste sólo se da propiamente en la forma humana, pues el carácter teleológico intencional del proceso sólo se da verdaderamente en la especie humana (*ib. ídem*). Marx puede, ahora, exponer los tres momentos o determinaciones esenciales del trabajo en general: *actividad adecuada a un fin* (teleología), el *objeto* sobre el que se trabaja y los *medios* con los que se realiza dicha actividad.

Unas páginas más adelante Marx nos muestra otra determinación esencial: el producto (*ib.*: 245 y ss.). En efecto, el proceso de trabajo se extingue por tanto en el *producto*, que se convierte en la determinación del *fin del proceso*. Si en la Antigüedad (*cf. supra Capítulo I 3.3 El ente producido*) la *poíesis* concluía en el artefacto siendo lo primordial el dinamismo procesual de la propia *poíesis* y lo secundario el artefacto, en la concepción moderna de la producción el producto toma gran valor y esencialidad como veremos más tarde. El proceso de trabajo puede ser considerado, a grandes rasgos, como un proceso de objetivación de la subjetividad humana.

Hasta el momento hemos visto en el análisis del *proceso de trabajo* las determinaciones esenciales del *producto*, la *teleología*, el *objeto* sobre el que se trabaja y los *medios* de trabajo. En las siguientes páginas de *El capital* Marx cita la auténtica categoría axial de la economía, el núcleo ontológico del proceso de trabajo y del proceso de valorización del capital: *el trabajo vivo*. Esta determinación tiene la capacidad de activar todo el proceso poético y convertir lo muerto en vivo, de tal modo que los productos de un trabajo pasado se convierten en valores de uso de un nuevo proceso de trabajo; lo que era el fin de un proceso de trabajo preliminar se convierte en un medio de trabajo posterior a través del trabajo vivo [*lebendige Arbeit*]. Hay un consumo productivo por el que se devoran productos para crear otros:

El trabajo vivo tiene que tomar en sus manos estas cosas, resucitarlas de entre los muertos convertirlas en valores de uso reales y activos. Lamidos por el fuego del trabajo, asimilados por éste como cuerpos suyos, animados por las funciones que tienen en el proceso, según su definición y su cometido (*ib.*: 248-249).

Una de las ideas principales que subyacen a la metáfora del proceso de trabajo como metabolismo es la que considera que el trabajo es una medicación entre el ser humano y la naturaleza<sup>99</sup>. Sin la actividad laboral la naturaleza quedaría extraña y ajena a la propia humanidad, pues la naturaleza como tal sólo adquiere sentido para nosotros cuando ha quedado mediatizada por nuestra actividad. Mediante el trabajo la naturaleza se humaniza y el ser humano se naturaliza.

Ahora bien, la cuestión del trabajo como mediación [*Vermittlung*] requiere que se aclare cuál es el carácter de la relación que se establece entre ser humano y naturaleza. Esto es así

---

<sup>99</sup> Es importante diferenciar entre el proceso de trabajo simple, en general, y el proceso de trabajo mediante el cual el capital se valoriza: allí donde se ha comprado la fuerza de trabajo y se la ha puesto a trabajar, es decir, el proceso de valorización. En el primer caso el trabajo es entendido como *Lebensäußerung* (manifestación de vida) y en el otro como *Lebensentäußerung* (enajenación de vida).

porque en primer lugar parece que sólo tiene sentido hablar de mediación cuando ésta actúa como una función que establece una relación dos elementos en principio heterogéneos. De esta manera parecería, en principio, contradictorio concebir el trabajo como una mediación entre ser humano y naturaleza cuando anteriormente hemos expuesto que el ser humano es parte de la naturaleza [*pars naturae*]. En este sentido nos resulta extraña la afirmación de A. Schmidt en *El concepto de naturaleza en Marx*: «[...] frente a la unidad del hombre con la naturaleza se afirma su carácter irreconciliable, es decir, en última instancia, la necesidad del trabajo» (2011: 26). Pareciera, pues, que entre el ser humano y la naturaleza existiera una fractura irreconciliable, empero, creemos junto a F. Fischbach, que la relación original entre seres humanos y naturaleza no es una relación de exterioridad típica del conocimiento, por la cual un sujeto trascendental constituye el mundo (2014: 40). Es el ser humano un cuerpo físico, finito, de carne, sensible y sufriente con el que establece relaciones con el medio que le rodea y con otros congéneres. Ahora bien, que el ser humano sea parte de la naturaleza y que se relacione con otros seres (humanos o no) como partes de la naturaleza no implica que dicha relación sea de carácter inmediato. Cuanto más se ha desarrollado el ser humano como ser social más se han incrementado las mediaciones necesarias para su vida y desarrollo. La concepción del individuo aislado y atomizado que gobierna y domina la naturaleza no es más que la expresión de un determinado desarrollo del ser social (*cf.* Gould (1983) y Fishbach (2014:42-44)), una inversión fetichizada del verdadero componente social y natural del ser humano. Como vimos con respecto al metabolismo pre-poiético y poiético, en un principio los satisfactores estaban a la mano en el mundo, estaban presentes inmediatamente, pero el desarrollo histórico y social humano fue cambiando esa relación inmediata por otra mediata. *La producción implica un proceso de mediación entre seres humanos y naturaleza, en virtud del cual hay una transformación de la naturaleza con el objetivo de hacer aparecer el satisfactor proyectado por la conciencia humana.* El arte culinaria es una de las primeras *technai* que definen al ser humano y nos muestran con claridad meridiana la mediación que establece el trabajo. El uso del fuego en la cocina supone una mediación en nuestra manera de alimentarnos sin precedentes. Alimentos como el arroz nos muestran que sólo pueden ser verdaderamente nutritivos si hay un proceso de mediación que los vuelva digeribles. El recubrimiento de celulosa que envuelve al grano de arroz impide la absorción completa de sus nutrientes si no se

le cuece. De este modo, la cocción supone una descomposición parcial del alimento que permite que sea fácilmente metabolizado. Metabolismo, composición y descomposición; el trabajo actúa de igual manera. El ser humano es parte de la naturaleza, pero no todas las partes de la naturaleza interactúan de igual manera con el cuerpo humano. El agua es imprescindible para mantener la vida, empero, beber el agua de mar resulta fatal debido a la deshidratación que produce la sal que contiene. Esa sal ingerida en las cantidades que tiene el agua de mar descompondría las relaciones esenciales que constituyen al ser humano, llevándolo a la muerte. Vemos, entonces, que aun cuando el ser humano sea un ser natural que es parte de la naturaleza necesita de la mediación del proceso de trabajo para convertir aquello que es inmediato (natural), pero inadecuado a su ser, en algo mediado (artificial) pero adecuado para perseverar en su ser.

Según Márkus, el trabajo como actividad vital es una relación de mediación con la naturaleza que se presenta como: «1.º: como actividad mediadora, esto es, como el *trabajo vivo* mismo que precede al uso del objeto y lo posibilita; 2.º: como *medio de trabajo* o herramienta que el hombre sitúa entre sí mismo y el objeto de su necesidad y hace actuar como criterio de su actividad» (Márkus, 1974: 11).

Cuando se expusieron las características de la ontología dialéctico-materialista se apuntó a la imposibilidad de entender y captar la naturaleza como una entidad en-sí que se pueda presentar y re-presentar de manera abstracta. La naturaleza como un todo, o en su conjunto, no se le aparece al ser humano más que mediada y mediatizada por la actividad práctica. De igual modo que en el proceso de conocimiento el objeto no se presenta en-sí, de modo inmediato, esto es, captado por la intuición [*Anschauung*] (cf. Tesis I), sino que se presenta mediante la actividad sensible humana que constituye —teniendo en cuenta la independencia ontológica de la realidad exterior— el objeto de conocimiento a través de la mediación activa de la conciencia. De igual manera, el ser humano no se apropia de los elementos naturales más que a través del proceso de transformación que supone el trabajo. Las sustancias que componen el mundo natural se hallan en relación inmediata con la naturaleza en-sí, es la actividad productiva la que transforma las relaciones inmediatas puramente naturales en relaciones sociales mediadas por los sujetos que producen, es decir, las sustancias naturales

se convierten mediante la mediación social del trabajo en valores de uso. La actividad productiva cambia la forma de las sustancias naturales mediante fuerzas que obedecen a las leyes en las que la propia naturaleza se manifiesta. El *trabajo vivo*, entendido como actividad mediadora desde la que el organismo humano modifica las formas de las entidades naturales, entraña un cambio cualitativo en las sustancias que son *apropiadas* a la naturaleza dotándolas de un carácter social. La naturaleza se transforma a sí misma mediante la acción del ser humano en un proceso de creación cósmico y dialéctico. El cambio de forma de las sustancias naturales libera el material apropiado «[...] al transformar lo muerto en-sí en un viviente para-nosotros» (Schmidt, 2011: 84).

Todas las sustancias naturales apropiadas a través del trabajo concreto se convierten en valores de uso mediante un proceso de separación de los diversos elementos desde su conexión inmediata con la naturaleza hasta su forma final; la madera del árbol perdura en la mesa, de hecho, se la concibe como madera en el momento en el que ha sido separada de la forma viva y sustancial que conforma el árbol. Con otras palabras, los valores de uso entran a formar parte de la red de relaciones sociales que el ser humano genera y que constituyen *su mundo* por medio de lo que Mézáros denomina «mediación de primer orden»:

Mediación de primer orden» en sí –actividad productiva como tal– es un factor absoluto ontológico de la condición humana [...] La actividad productiva es, por lo tanto, el mediador en la relación «sujeto-objeto» entre el hombre y la naturaleza. Un mediador que permite al hombre llevar un modo humano de existencia, asegurándose de que no caiga de nuevo en la naturaleza, no se disuelva él mismo en el «objeto» [...] La relación del hombre con la naturaleza es «auto-mediación» en un doble sentido. En primer lugar, porque es la naturaleza la que se mediatiza consigo mismo en el hombre. Y en segundo lugar, porque la actividad de mediación en sí no es más que un atributo del hombre, que se encuentra en una parte específica de la naturaleza [Traducción M. García Palacios] (1975: 80, 81, 82).

La noción de mediación se puede entender como ese desdoblamiento de la naturaleza entre el ser vivo y la materialidad natural dispuesta para el trabajo, es un maridaje continuo

entre naturaleza y sociedad en la que una media a la otra, y por la cual el ser humano se convierte en ser universal al convertir la naturaleza exterior en su propio cuerpo (Márkus, 1974: 16).

#### 4.2. EL TRABAJO VIVO: EL NÚCLEO ONTOLÓGICO

En nuestro estudio consideramos que el trabajo vivo es el núcleo ontológico de toda reflexión filosófica sobre el trabajo. Las determinaciones esenciales que estamos desarrollando pueden ser consideradas como especificaciones que permiten predicarse de él, pues el trabajo vivo constituye la esencia necesaria o substancia primera del trabajo que dota de sentido al resto de determinaciones. El horizonte de la vida y lo vivo es anterior ontológicamente a la actividad, a la conciencia, a las objetivaciones, etc. Sin embargo, desde la perspectiva de la economía política el trabajo vivo queda oculto y fetichizado por el valor, la imposibilidad de cuantificarlo para convertirlo en objeto de conocimiento lo relega al cuarto oscuro de lo meta-físico, no obstante, el trabajo vivo es el *fundamentum inconcussum* de la producción, y como tal no puede ser absolutamente velado sin menoscabar los principios más elementales de la reflexión económica.

El ser humano, en tanto que ser corpóreo, natural, sufriente y por lo tanto viviente, mantiene una continua relación metabólica con la naturaleza como parte del ámbito de lo vivo al cual pertenece. Si consideramos que para el desarrollo y la aparición del ser social es condición necesaria el desarrollo y complejificación del ser orgánico y que, a su vez, el ser orgánico es resultado de otro proceso de complejificación del ser inorgánico, no podemos más que considerar que la vida es el fundamento necesario e indefectible en toda actividad humana. Nos dice Marx en los *Manuscritos del 44*: «Pues, en primer término, el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma* [...] es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida» (2013: 142)<sup>100</sup>. No obstante, lo que es una premisa insoslayable para una reflexión completa y

---

<sup>100</sup> «En realidad, detrás del trabajo está un horizonte (que ya no podría ni denominarse categoría simple) que es el *fundamento* absolutamente último de la reflexión dialéctica de Marx: la vida, la vida humana.» (Dussel, 1991: 75).



originaria sobre la producción se convierte en un elemento extraño para la economía política. La vida y lo vivo no puede ser subsumida ni categorizada dentro del discurso unidimensional de la ciencia económica clásica (Cf. Naredo, 2015: 35-52)<sup>101</sup>, desde su paradigma matemático-mecanicista la vida aparece como un epifenómeno que no puede ser cuantificada ni mensurada por conceptos de carácter métrico. Como expusiera Hans Jonas en «El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser» (2000: 21-42), con la consolidación del paradigma mecanicista la muerte y lo muerto se convirtieron en lo natural y comprensible, de este modo, lo propiamente cognoscible será lo susceptible de medida y cálculo:

Esto implica a su vez que *lo carente de vida* se convierta en lo cognoscible por excelencia, en el fundamento explicativo de todo, y por ello también en el reconocido fundamento ontológico de todo. Es tanto el estado «natural» como el estado originario de las cosas. No solo en atención a su cantidad relativa, sino también por lo que hace a la verdad ontológica, la ausencia de vida es la regla, y la vida la enigmática excepción en el seno del ser físico (*ib.*: 24).

El trabajo vivo aparece, por lo tanto, como una categoría extraña al discurso de la economía política, pues ésta se fundamenta en una ontología de la muerte donde lo vivo aparece como un fenómeno subsidiario de lo muerto. Desde esta perspectiva el trabajo vivo no puede

---

<sup>101</sup> «La ciencia económica misma se configuró [...] con arreglo al dogma mecanicista. [...] Hay que advertir que el auge de la filosofía mecanicista y del enfoque analítico-parcelario, partiendo de la idea de que la ciencia es medición, buscaron su apoyo en la matemática en tanto que ciencia de la cantidad. Y para que tales enfoques fueran aplicables con éxito, había que presuponer que los elementos y las partes se podían sumar para acceder como resultado al sistema en que se constituían. La condición de aditividad exigía que los elementos y partes analizadas fueran homogéneas e independientes o vinculadas a través de relaciones lineales, para que así la ecuación que reflejara el comportamiento del todo no añadieran ninguna información nueva sobre la ya contenida en las ecuaciones de las partes (es decir, que fuera, no solo suma, sino también combinación lineal de estas).» (Naredo, 2015: 45-46).

más que mostrarse como inconmensurable e irreductible al paradigma de la ciencia económica clásica, que sólo puede considerar lo susceptible de medida, el *quantum*. La creciente matematización de la ciencia económica, y su pretensión de conversión en ciencia formal, reduce el ámbito de lo vivo y lo subjetivo a escoria sobrante en el crisol de la producción infinita. El mundo de las cosas y de las relaciones entre cosas proyectado y generado por el capitalismo encuentra su realización definitiva en la reducción, dominación y explotación de la vida a *valor económico*.

Por el contrario, el trabajo vivo es la *potencia creadora*<sup>102</sup> que se muestra como capacidad ontológica transformadora de la realidad. Sin el trabajo vivo el metabolismo entre ser humano y naturaleza sería irrealizable, impotente, pues la vida humana se relaciona con la vida creando y produciendo (poíesis) nuevas entidades, nuevos entes que no sólo satisfacen necesidades biológicas o culturales sino que constituyen el *mundo* sin el cual no habría vida humana. El trabajo trae ser donde había nada, es la pura potencia y posibilidad creadora de los seres humanos. A esta capacidad en la actualidad la llamamos *trabajo vivo*, pero esta es una noción de carácter histórico que tiene su génesis en la modernidad junto con la conversión del trabajo en una actividad separada y autónoma de otras actividades y en uno de los factores hegemónicos de la creación de un determinado tipo de riqueza (*supra Cap. II: Aspectos históricos y generales del trabajo*). Si bien sería más apropiado denominarla *potencia creadora de la actividad vital consciente humana*, no obstante, utilizamos la noción *trabajo vivo* porque tiene y conserva aún *el poder antagónico* contra el capital. La noción de trabajo vivo ha sido muy infrautilizada en el discurso marxista tradicional, el cual, orientado a una hipostatización de una determinada forma de trabajo<sup>103</sup>, sucumbieron al mismo científicismo y economicismo

---

<sup>102</sup> «Trabajo vivo quiere decir potencia de crear ser, pura y simplemente, allí donde no hay más que vacío.» (Negri, 2006: 413).

<sup>103</sup> «En el núcleo de todas las variantes de marxismo tradicional se encuentra una concepción transhistórica del trabajo [...] la producción industrial, una vez constituida históricamente, es independiente del capitalismo y no está intrínsecamente relacionada con él.» (Postone, 2006: 49-50). En la tradición marxista se consideraba que una

de la economía política, esto es, cayeron en el agujero negro de la *ontología de muerte* que ha dominado el pensamiento económico desde sus raíces. En definitiva, los discursos anclados en la objetividad, la mensurabilidad, el cálculo y la aritmética rechazan la pura indeterminación del trabajo vivo.

Como vimos (*supra* Cap. I: *Filosofía de la producción*, 4. *Poiesis y praxis en la modernidad*) es propio de la modernidad considerar que el fundamento de la *actividad* —ya sea actividad cognoscitiva o práctica— es la *conciencia*. Ésta se convierte en la nueva facultad de constitución del objeto cognoscitivo y en la producción de un mundo nuevo. Además, la conciencia no podrá ser considerada sin una subjetividad que —más que una *sustancia o cosa* [*subiectum*]— será comprendida como actividad representativa y reflexiva. Por último, esta conciencia activa, que toma conciencia de sí (auto-conciencia, *cum-scientia*) se convierte en una potencia práctica creadora de mundo a través de la *voluntad*<sup>104</sup>.

---

transformación del modo de distribución (propiedad privada y mercado) era condición suficiente para el socialismo. Sin embargo, olvidaban que el modo de producción es el factor hegemónico de la explotación, la dominación y la alienación, y sólo la comprensión y la transformación radical de ese modo de producción puede ser condición necesaria para el socialismo.

<sup>104</sup> Como muestra E. Álvarez, la actividad de la conciencia no será sólo la actividad de un «yo pienso» al modo cartesiano sino que: «[...] dicha actividad será comprendida cada vez más mediante el *elemento creativo y dinámico* que la constituye y que es expresión de la vida interna del sujeto e inseparable de él. Es decir: el sujeto no es solo un ser consciente, sino también una cierta potencia: la *voluntad* [...] Por lo tanto, según esta concepción, el sujeto no consiste sino en la actividad que él mismo desencadena produciendo efectos, así como en las consecuencias objetivadoras que sobre él hace revertir la acción (según una idea que introducirá el pensamiento dialéctico). Dicho de otro modo: soy un sujeto o potencia porque en mí se origina una actividad dinámica, que no es otra cosa que la propia expresión práctica del yo, la cual se interfiere en la realidad apropiándose en el conocimiento o recreándola a través de su transformación técnica y de la generación de símbolos, valores e instituciones» (2013: 17-18).

Así, al hablar de actividad debemos comprender una actividad consciente, subjetiva y creadora de efectos desencadenados por la voluntad, por lo tanto, la conciencia, la subjetividad y la voluntad erigen la actividad humana. No obstante, Marx no considera que esta actividad subjetiva sea fundamentalmente una actividad pensante sino una actividad vital práctica, lo que significa que la conciencia no es una entidad formal abstracta y ahistórica, sino que, siendo una disposición natural, es modificada y transformada en el devenir histórico-social. Ya vimos (*supra* Cap. III, 3.1. *Ontología general*) que en Marx la consideración del aspecto subjetivo lo diferenciaba del resto materialistas vulgares, en efecto, en las *Tesis sobre Feuerbach* se muestra que la actividad humana práctica tiene un carácter subjetivo y objetivo, aspectos ambos no tenidos en consideración, uno o el otro, tanto por el materialismo vulgar como por el idealismo. Marx comenzaba *La ideología alemana* estableciendo como primera premisa «la existencia de individuos humanos vivientes» que se diferencian del resto de animales porque producen sus medios de vida, de tal modo que lo que producen, su *actividad vital poietica*, determina su ser:

Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que producen* como con el modo *cómo producen*. (Marx y Engels, 2014: 16).

Vemos, pues, que en Marx hay una identificación entre el *ser* y la *producción*, lo que los seres humanos son es su *modo de producción* y su modo de producción es un determinado *modo de vida*. Dicho esto, sólo la actividad subjetiva humana es capaz de «*producir* sus medios de vida» y es capaz de diferenciarse y reconocerse en el resultado objetivo de su actividad. Esta capacidad es la conciencia humana que, por lo tanto, es derivada de la actividad vital práxico-poiética de producción y organización de la producción:

La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real [*Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß*] [...] No es la conciencia la que determina

la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente [*wirklichen lebendigen Individuen*] (*ib.*: 21-22).

De esta forma la *actividad vital subjetiva*<sup>105</sup> es una actividad consciente en cuanto que *media* entre el ser humano corpóreo-viviente y la realidad circundante a la cual transforma y dota de sentido, más aún, la conciencia se convierte en el «centro regulador» por el cual «media, regula y controla» su *metabolismo* con la vida misma. La conciencia en Marx es, como nos dice E. Álvarez: «[...] una actividad empeñada en la dinámica de la vida, en la cual un viviente se diferencia primero como sujeto activo frente a los objetos, de modo que luego llega a saber de sí como diverso de ellos» (2013: 148). La conciencia se debe concebir no como una propiedad inherente a la naturaleza humana, sino como un resultado de su proceso y actividad vital, social e histórica, una «disposición natural» pero en cuanto que «centro regulador» por el cual la naturaleza adopta esa forma específica en la actividad práctica-vital humana:

[...] la conciencia trata de erigirse en el centro que proyecta la acción transformadora y anticipa el fin que trata de realizar en aquella [...] la conciencia es un resultado de la disposición activa del hombre que le permite distinguirse de los objetos de su acción, verse frente a ellos y llegar a anticiparse a los mismos (*ib.*: 149).

Así, la actividad subjetiva se convierte en conciencia que, como veremos, es conciencia intencional poiética y teleológica, conciencia de reconocimiento en el producto y en la propia

---

<sup>105</sup> «La “subjetividad” es una determinación exclusiva de la vida humana —como “conciencia” y “libertad”, pero al mismo tiempo como auto-productor o creador: sólo la subjetividad humana trabaja. Contra lo que cierta tradición enseñaba, Marx afirma la absoluta prioridad de la subjetividad sobre la objetividad. Lo “objetivo” es “cósico”, lo “subjetivo” es “humano”.» (Dussel, 1990: 372).

actividad. Ahora podemos entender que el *trabajo vivo* es esa actividad subjetiva consciente y vital; y sólo después de haber expuesto las relaciones esenciales entre la actividad, la vida y la conciencia podemos comprender por qué el trabajo vivo es la pura subjetividad que se opone a la objetividad muerta del capital. Para más detalle acudamos a los *Grundrisse* donde Marx lo expone explícitamente:

El trabajo, puesto como *no-capital* en cuanto tal, es: 1) *Trabajo no-objetivado, concebido negativamente* (aun en el caso de ser objetivo; lo no-objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto, el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo, existente como *abstracción* de estos aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor), este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como *miseria absoluta*: la miseria no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también —en cuanto es el *no-valor* existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una [[objetividad]] no separada de la persona: solamente una [[objetividad]] que coincide con su inmediata existencia corpórea. Como la objetividad es puramente inmediata, es, asimismo, no-objetividad inmediata. En otras palabras: una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo. 2) *Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma*; es la existencia *no-objetivada*, es decir inobjetiva. O sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto *valor*, sino como la *f fuente viva* del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en la cual existe objetivamente, como realidad, como *posibilidad universal* del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por una lado es la *miseria absoluta como objeto*, y por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, ya que éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a su vez el capital (1982, Vol. 1: 235-236).

El trabajo vivo es el punto de partida metafísico radical<sup>106</sup> en la producción. Marx muestra dos aspectos<sup>107</sup>, a saber, uno de carácter *negativo*, donde el trabajo es considerado como *pura nada* antes de ser intercambiado por trabajo objetivado (dinero), es decir, es la no existencia del trabajo para el capital, la negatividad. Es una exterioridad al capital, un no-ente (ni producto, ni materia prima, ni instrumento) que escapa a su lógica objetivista de valorización, por lo que queda excluido de su realidad como un sin-sentido ininteligible. Como tal, el trabajo vivo es una *no-objetividad* inmediata, subjetividad productiva y creadora encarnada que carece de existencia para el capital si no es como mercancía a la venta en el «cara a cara» del intercambio entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado (dinero-salario). Es la pobreza, la miseria absoluta que ha de venderse para poder subsistir. Sobre esta cuestión anticipaba Marx en los *Manuscritos del 44*:

El trabajador tiene, sin embargo, la desgracia de ser un capital *viviente* y, por tanto, *menesteroso*, que en el momento en que no trabaja pierde sus intereses y con ello su existencia. Como capital, el *valor* del trabajo aumenta según la oferta y la demanda, e incluido *físicamente su existencia*, su *vida*, ha sido y es entendida como una oferta de *mercancía* igual a cualquier otra. El trabajador produce el capital, el capital lo produce a él; se produce, pues, a sí mismo, y el hombre, en cuanto *trabajador*, en cuanto mercancía, es el resultado de todo el movimiento.

---

<sup>106</sup> Véase al respecto la ponencia de José Francisco Gomis Rodríguez: «La aplicación del método fenomenológico a la fundamentación de la economía política en el pensamiento de Marx» (1998: 613-619).

<sup>107</sup> Enrique Dussel analiza pormenorizadamente estos dos aspectos en las siguientes obras: *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos 61-63* (1988: 61-78), en *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El capital”* (1990: 354-384), en *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse* (1991: 138-147) y en *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* (1994: 206-218).

Para convertirse en mercancía, y por lo tanto en una determinación del capital, el trabajador ha tenido que renunciar forzosamente a sus determinaciones objetivas esenciales, esto es, lo que Marx llama «el trabajo vivo concebido negativamente» es la *disociación del trabajador de la materia prima, del instrumento y del producto*, es decir, de su propia y genuina *objetividad*. Como mercancía el trabajador debe aparecer en el mercado como un desposeído, un sin nombre, un nadie, un *pauper ante festum* dispuesto para su venta. Esta disociación del trabajador de sus determinaciones objetivas esenciales se encuentra en la génesis del capitalismo cuando los y las trabajadoras fueron separadas de sus medios de trabajo para convertirse en fuerza de trabajo a la venta, o, dicho con otras palabras, en una mercancía con valor de cambio.

El *momento positivo* del trabajo vivo es la subjetividad del trabajo en cuanto no es *objeto*, sino la actividad vital productora (*poíesis*) que emana desde el mundo de la vida<sup>108</sup> y que no sólo es irreductible a la objetividad muerta del capital, sino antagónico e incommensurable a su cálculo instrumental. Como explica Dussel, el trabajo vivo es la *fuerza [Quelle] viva del valor*<sup>109</sup>, por eso es la posibilidad universal de la riqueza, de la riqueza material concreta pero también de un determinado tipo de riqueza de naturaleza abstracta e infinitamente acumulable: representada por el dinero.

---

<sup>108</sup> «Al igual que Husserl, Marx encuentra en el mundo de la vida el fundamento que da sentido a la ciencia, y aquello que ha sido olvidado para ser sustituido por un sujeto pasivo y cosificado, encubierto por un ropaje de ideas que cubre, disfraza e invierte la realidad misma.» (Gomis Rodríguez, 1998: 614).

<sup>109</sup> Dussel relaciona la noción *fuerza viva* con la crítica schellingiana a Hegel con respecto al Ser que inicia y finaliza el proceso (1990: 352-359), para Schelling hay una creación [*Schöpfung*] desde la nada [*aus Nichts geschaffen*]. En Marx es significativa la distinción entre «producción» [*Produktion*] en el sentido poiético del trabajo, es decir, que parte de una materia prima que transforma; y «creación» [*Schöpfung*] que es creación desde la nada, el plusvalor, por lo tanto, no se produce (según la lógica inmanente de la poiética) sino que se crea desde la nada (según una lógica trascendente de creación divina, *creatio ex nihilo*).



Sin el trabajo vivo las determinaciones objetivas (materia prima, instrumento y producto) que constituyen la exterioridad del trabajo quedan inertes, pues sólo el trabajo vivo las vivifica y las dota de sentido al ser el corazón y la sangre, lo fluido, del proceso de trabajo. Es la actividad vital subjetiva, el cuerpo vivo [*Leibkörper*] de la subjetividad trabajadora que como poder ontológico de la poíesis contemporánea dota de ser a los entes que produce, el trabajo vivo es, por lo tanto, la inmanencia de la vida, el elemento común a toda producción que excede al capital y no puede quedar reducido a él (Gullí, 2005: 82)<sup>110</sup>.

Ahora bien, como vimos (*supra* Cap. I, 4.3. *La tesis revolucionaria*) en la modernidad no puede ser pensada la poíesis sin la praxis, esto se debe a que la producción, como poder ontológico de la creación humana, ha sido sometida a unas determinadas relaciones sociales que fetichizan el momento ontológico primordial de la producción invirtiendo la relación de fundamentalidad; con otras palabras, lo objetivado por el trabajo es apropiado por el capital que lo convierte en el momento originario: es aquella relación en la que lo muerto domina a lo vivo. En las condiciones que establece el sistema capitalista el trabajo vivo queda convertido en un ente, y el resultado del trabajo vivo —el trabajo objetivado— que se manifiesta como dinero, máquina, salario, como valor, se convierte en el ser de todo el proceso de valorización. Hasta el momento la orientación metodológica que estamos utilizando en esta parte de la investigación es de carácter abstracto, permítasenos hacer un pequeño paréntesis en el desarrollo metodológico y hacer unas breves aclaraciones y distinciones entre el trabajo vivo, el trabajo

---

<sup>110</sup> El trabajo como actividad subjetiva excede ontológicamente al capital: «[...] el cual económica y filosóficamente constituye una categoría mucho más general, universal y fundamental que el capital. El capital, de hecho, solo pertenece al modo de producción capitalista, pero le pertenece de una manera esencial, como su diferencia o especificidad esencial. El trabajo vivo, por el contrario, pertenece a la producción como tal; es un elemento común de producción. No estoy hablando aquí de trabajo productivo o de valorización, que es la forma en que el trabajo se subsumía bajo el capital, sino del trabajo vivo como —repito— el fuego que da forma a todos los seres que salen de la relación entre los humanos y la naturaleza o humanos y la tecnología» [Trad. M. García Palacios] (Gullí, 2005: 82).

objetivado, el trabajo abstracto y el trabajo productivo, para ello habremos de concretizar nuestro análisis explicando ciertos fenómenos propios del capitalismo.

#### **4.2.1. Trabajo subjetivo y trabajo objetivado**

En primer lugar, el trabajo vivo no es trabajo objetivado<sup>111</sup>, para establecer dicha distinción hemos de considerar que una de las determinaciones esenciales del trabajo es la capacidad de *objetivación* [*Vergegenständlichung*], capacidad propia del ser humano que emana desde su propia subjetividad y conciencia. Desde los ámbitos más simples de la vida social como la construcción de un refugio o un hogar, la fabricación de herramientas, armas o a la creación de obras de arte, la objetivación conforma el *mundo* humano, de tal manera que sin la objetivación el ser humano no podría construir mundo cultural alguno. Baste por el momento señalar que la diferencia esencial entre trabajo vivo y trabajo objetivado reside a nivel ontológico en la distinción formal que se establece entre lo subjetivo y lo objetivo, una distinción que se difumina en la dialéctica propia del trabajo, en la cual al objetivarse la subjetividad por medio de la actividad productiva, tanto el objeto como el sujeto quedan transformados (un nuevo ente aparece al mundo y el productor por lo tanto también queda modificado al establecer nuevas relaciones con los nuevos entes producidos), proceso por el cual la subjetividad se reconoce en la objetividad creada. Sin embargo, el trabajo vivo, en cuanto es pura potencialidad e indeterminación, es el origen ontológico que sólo queda escindido

---

<sup>111</sup> «El fundamental descubrimiento teórico de Marx, mayor aun que aquellos de los que tuvo conciencia (como la distinción entre trabajo abstracto y concreto, o la definición de la categoría plusvalor, que en realidad son deducciones del principio al que estamos haciendo referencia), es la distinción entre “trabajo *vivo*” y “trabajo *objetivado*”. De ella se deducen todas las demás distinciones.» (Dussel, 1990: 374).

cuando aparece el producto: el ente. Se puede afirmar que entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado aparece la escisión originaria u objetivación primera entre el ser y el ente<sup>112</sup>.

Parece adecuado en este momento hacer una breve exposición sobre el valor y la teoría del valor-trabajo que aparecerá en la explicación marxiana sobre la explotación. Desde los inicios del pensamiento económico ha habido una reflexión en torno a la cuestión del valor, testimonio de ello es Aristóteles, quien diferenció entre valor de uso y valor de cambio, teniendo ya en consideración que de alguna u otra manera el valor de cambio derivaba del valor de uso<sup>113</sup>. Alrededor del Siglo XVI con la II Escolástica se desarrolla y perfecciona el «concepto de valor» desde una perspectiva subjetiva o utilitarista del valor de cambio, es decir, no se dará preeminencia al coste producción como «factor de determinación del valor de cambio», sino que se descubre que la *utilidad* «[...] no es una propiedad de los bienes mismos, ni coincide con ninguna de sus cualidades intrínsecas, sino que es reflejo de los usos que los individuos observados se proponen hacer de dichos bienes, y de la importancia que atribuyen a esos usos» (Schumpeter, 2015: 137). Galiani, ya en el siglo XVIII, continuó esta visión subjetiva del valor y se entendió que éste es la «relación de equivalencia subjetiva entre una cantidad de una

---

<sup>112</sup> «Al sujeto de trabajo *indeterminado*, no todavía objetivado en ningún producto (y todavía no subsumido en ningún sistema productivo concreto), lo llama Marx “trabajo vivo” (*lebendige Arbeit*). Es el punto de partida de todo el campo productivo y económico [...] arranque radical y ontológico del *campo productivo* [...] en la economía todas sus determinaciones se originan en el *trabajo vivo en-sí*, no todavía habiendo trabajado, pero que al ponerse en el producto deviene trabajo *objetivado*: es la escisión originaria. Esta escisión (*Entzweiung*: devenir “dos”; uno es el “ser” y otro el “ente”), *Diremtion* (dirá Hegel) u objetivación primera (el “ser” que se pone como “ente”: *ser-ahí* [*Da-sein*]) niega al mero *trabajo vivo* como *trabajo objetivado*.» (Dussel, 2014: 27).

<sup>113</sup> Nos dice Aristóteles en la *Política*: «De cada objeto de propiedad resulta posible un doble uso. Uno y otro son usos del objeto como tal, pero no en un mismo sentido, ya que uno es el propio del objeto, y el otro, no, como, por ejemplo, el uso del zapato como calzado y como objeto de cambio. Es decir, tanto uno como otro son usos del zapato. Porque también el que cambia un zapato suyo al que lo necesita a cambio de dinero o de comida utiliza el zapato en cuanto tal zapato pero no en su uso natural. Ya que se ha hecho para el cambio. Del mismo modo para con los demás objetos de propiedad» (1998: 60).

mercancía y una cantidad de otra» (*ib.*: 350), de este modo, el valor de una mercancía quedaba estipulado en «referencia a una cantidad dada de otra». No obstante, el valor depende, en última instancia, de la *utilidad* y la *escasez* [*utilità e rarità*] de las mercancías. La *utilidad* no es concebida como lo que es susceptible de uso sino como lo que genera placer o bienestar; por otra parte, la *escasez* se comprenderá con la relación que se establece entre la cantidad de una cosa y los posibles usos que puedan darse. Galiani anticipó la teoría de la utilidad marginal, pero también la teoría del valor trabajo cuando abandonó el criterio de escasez por el de *trabajo* [*fatica*] como factor de valor de las mercancías.

La teoría del valor recibe un nuevo impulso con Adam Smith, quien, aunque distingue entre valor de uso y valor de cambio, termina eliminando el primero atendiendo a la paradoja del valor que con anterioridad ya planteará el propio Galiani: cómo es posible que cosas muy útiles (como el aire) no tengan precio o con precios muy bajos, mientras que otras menos necesarias lo tengan alto. Para Smith la teoría del valor tendrá en principio tres significados distintos a lo largo de su obra: a) la teoría del valor-cantidad de trabajo; b) la teoría de la desutilidad del trabajo (esfuerzo y molestia); c) la teoría del coste de producción. De todos modos, Smith considerará el trabajo como un *numéraire* que posibilite la medida universal de las mercancías (*ib.*: 359). Dicho esto, y para lo que a nosotros nos interesa, será David Ricardo el que asuma explícitamente la *teoría del valor-cantidad de trabajo* con el propósito de establecer un «metro» estable con el cual poder medir las variaciones de los precios en las mercancías. Ricardo consideró que la utilidad era condición necesaria para la aparición del valor de cambio, y que éste se podía estimar a partir de la escasez y de la cantidad de trabajo requerida para obtener la mercancía. El teorema central de la teoría ricardiana enuncia que en condiciones de competencia perfecta «[...] los valores de las mercancías serán *proporcionales* a las cantidades de trabajo contenidas en ellas» (*ib.*: 658).

No es nuestra intención precisar con detalle si la teoría de valor-trabajo es una teoría superada o abandonada por ineficaz; si la teoría de la utilidad marginal, en cuanto que considera que la utilidad es la fuente o causa del valor de cambio, explica mejor la relación entre precios y valor en el mercado. Aquí interesa un análisis ontológico, fundamental, del trabajo como

condición de posibilidad de esos valores, y es relevante la crítica que el propio Schumpeter hace a Marx con respecto a Ricardo:

Pero precisamente los historiadores no-marxistas deberían haberse dado cuenta —aunque la mayoría no lo haya hecho— de que hay una diferencia mucho más fundamental entre la teoría del valor-cantidad de trabajo de Marx y la teoría del valor-cantidad de Ricardo. Ricardo, que ha sido el menos metafísico de todos los teóricos, introdujo la teoría del valor-cantidad de trabajo como mera hipótesis para explicar los precios relativos efectivos —o, más precisamente, las normalidades a largo plazo de los precios relativos— que observamos en la vida real. Para Marx, el más metafísico de todos los teóricos, la teoría del valor-cantidad de trabajo no era una mera hipótesis sobre los precios relativos. La cantidad de trabajo contenida en los productos no se limitaba a «regular» su valor. *Era* su valor, la «esencia» o «sustancia» de su valor. Los productos *son* trabajo cristalizado (*ib.*: 662-663).

Aquello que resulta execrable para Schumpeter es nuestro punto de partida: *el trabajo es la sustancia del valor*. Podemos añadir que el trabajo requerido para la creación del valor de cambio es el *trabajo socialmente necesario* (Marx, 2000, t.1, l. 1: 60). Nuestro interés reside no tanto en considerar el valor como hipótesis para los precios sino como objetividad producto del trabajo humano, desde esta perspectiva el valor de cambio resultaría una representación de la actividad humana ejercida sobre las mercancías, una forma de expresión o *forma de aparición* de esa actividad humana. El valor, por lo tanto, es la «[...] objetividad espectral, una simple gelatina de trabajo humano indiferenciado, es decir, del gasto de fuerza de trabajo humana sin tener en cuenta la forma de su gasto [...] como cristalizaciones de esta sustancia social común a ellas son valores, valores de mercancías» (*ib.*: 59). Concluye Marx: «Por lo tanto, un valor de uso o un bien sólo tiene valor porque se ha objetivado o materializado en él trabajo humano abstracto» (*ib.* ídem).

De esta suerte, lo primordial de la cuestión del valor en nuestro análisis es comprender que es una creación objetiva de la actividad vital humana<sup>114</sup>, sobre este asunto nos dirá Carol Gould en *Ontología social de Marx*:

Subjetivamente, la situación del agente es distinta porque su propósito ha sido ahora realizado en un objeto que lo satisface. Objetivamente, la situación es distinta porque el objeto confronta ahora al agente no simplemente como una entidad separada, sino como algo suyo; o sea, el objeto llega a ser, como comúnmente se dice, bueno para algo, y tiene un uso o valor para el sujeto. El sujeto ha creado así este valor en el objeto. Por lo tanto, este proceso de objetivación es aquél que dota de valores al mundo.

No obstante, por motivos que tendremos oportunidad de detallar en la *Segunda parte* de la investigación, el trabajo objetivado se convierte en el opuesto antagónico al trabajo vivo. Nos decía Marx en la cita de los *Grundrisse* (*supra*: 178) que el trabajo vivo era la disociación de toda su objetividad, esto sucede debido a que en las condiciones en las que domina el modo de producción capitalista la subjetividad de la corporalidad viviente queda enfrentada como exterioridad frente al trabajo objetivado, que —en estas condiciones concretas de producción— ahora es el *valor*, el dinero, la máquina, en suma, el capital<sup>115</sup>. Por consiguiente, la primera y original escisión se establece entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado, un *chorismós* que impide la dialéctica de reconocimiento de la subjetividad en el producto como fin de la producción. Lo objetivo ahora se le enfrenta como un poder extraño y dominador, y la

---

<sup>114</sup> «En el concepto de valor [...] lo esencial no es la distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto, sino entre trabajo vivo y objetivado (muerto) [...] “Valor” es entonces vida, pero vida objetivada, no la vida misma como subjetividad, actividad que, sin embargo, se encuentra en la “pobreza absoluta” (*absolute Armut*).» (Dussel, 2014: 107).

<sup>115</sup> «Todo el discurso de Marx puede resumirse en una expresión bien simple: la totalidad de los entes económicos (valor, mercado, dinero, capital, etc.) no son sino diversos modos de trabajo objetivado (o sus relaciones) que como su nombre lo indica sólo es un modo de “externación” del trabajo vivo.» (Dussel, 1994: 216).

subjetividad de la corporalidad viviente se convierte en la miseria absoluta, en el *pauper ante festum* frente al poder cosificador universal que se levanta contra él<sup>116</sup>.

#### 4.2.2. Trabajo concreto y trabajo abstracto

Autores como Moishe Postone han centrado la crítica de Marx en el carácter dual que presenta el trabajo en cuanto que trabajo concreto y trabajo abstracto. Si bien esta interpretación señala la importancia que la categoría de mercancía —y su dualidad en valor de uso y valor de cambio— tiene en la obra de Marx al mostrar tanto un modo de riqueza material históricamente determinado como una forma de relaciones sociales, no creemos, a nuestro juicio, que esta distinción sea la esencial. Marx nos dice en *El capital* que en este punto gira la comprensión de la economía política (2000, l. 1, t. 1: 63), que el trabajo concreto o trabajo útil es el creador de los valores de uso:

---

<sup>116</sup> La objetividad esencial y ontológica queda reducida y convertida, tal y como lo expresa Lukács en *Historia y conciencia de clase*, en una «objetividad fantasmal» (2013: 187). Así, «[...] el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como algo objetivo, independiente de él. Como algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano. Y eso ocurre tanto desde el punto de vista objetivo cuanto desde el subjetivo. Ocurre objetivamente en el sentido de que surge un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado) [...] Y subjetivamente porque, en una economía mercantil completa, la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se convierte en una mercancía [...]» (2013: 191-192). Unas páginas más adelante continúa Lukács: «La objetivación racional encubre ante todo el carácter cósmico inmediato, cualitativo y material de todas las cosas. Como los valores de uso aparecen sin excepción como mercancías, cobran una nueva objetividad, una nueva coseidad que no tuvieron en la época del trueque meramente ocasional, y en esa nueva coseidad se aniquila y desaparece su coseidad originaria y propia» (*ib.*: 199).

En cuanto creador de valores de uso, en cuanto trabajo útil, el trabajo es, por lo tanto, una condición de la existencia del hombre, independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad natural eterna para mediar en el metabolismo [*Stoffwechsel*] entre el hombre y la naturaleza (*ib.*: 65).

Por el contrario, el trabajo abstracto es la actividad que dota de valor de cambio a las mercancías, es un valor social, es el «[...] trabajo humano a secas, gasto de trabajo humano en general [...] Es el gasto simple [de] fuerza de trabajo que todo hombre corriente posee, por término medio y sin ningún desarrollo especial, en su organismo físico. El *trabajo medio simple* [...]» (*ib.*: 67). Como nos dice Postone el *trabajo concreto, útil* «[...] remite a la circunstancia de que la forma de lo que se considera actividad laboriosa constituye la mediación de la interacción entre los seres humanos y la naturaleza en todas las sociedades» (2012: 130), esto es, el trabajo como metabolismo. Por el contrario, «[e]l trabajo abstracto no es sólo el trabajo en general. Más bien, este concepto hace referencia a la idea de que, con el capitalismo, el trabajo cumple una función singular que no es propia de la actividad laboriosa como tal, a saber: la de servir de medio casi objetivo por el cual se adquieren los productos ajenos» (*ib.* ídem).

Ahora bien, tanto el trabajo concreto como el trabajo abstracto no son dos tipos distintos de trabajo, sino dos aspectos de la misma actividad laboral bajo las condiciones específicas y concretas de una sociedad determinada por la mercancía, esto es, bajo las condiciones de producción de un modo peculiar de riqueza: el valor (Postone, 2006: 207). La crítica que subyace al descubrimiento teórico de esta doble dimensión de la actividad laboral es que el trabajo en las sociedades capitalistas se convierte no sólo en una mediación ser humano naturaleza (mediación fetichizada y olvidada) sino en una mediación social históricamente específica<sup>117</sup>, donde «[...] sus objetivaciones (mercancía, capital) sean a la vez productos

---

<sup>117</sup> En el capitalismo el trabajo queda socialmente definido como actividad de mediación social por la cual «[...] las personas no consumen lo que producen, sino que producen e intercambian mercancías con el fin de adquirir otras mercancías» (Postone, 2006: 212). Esto es así porque la producción, el intercambio, la circulación y el consumo giran en torno al valor, y el valor «[...] es la objetivación del trabajo abstracto» (*ib.*: 219), el cual queda



concretos del trabajo y formas objetivadas de la mediación social» (2012: 131). Esta forma de mediaciones sociales creadas por el trabajo genera un modo de *dominación social impersonal y abstracta* (2006: 224).

No obstante, como hemos estado viendo, la escisión originaria es la que se da entre trabajo vivo y trabajo objetivado. El trabajo vivo, la subjetividad productiva, el ser, queda objetivado en el ente. Sin los entes producidos por el ser no cabría posibilidad ninguna de generarse ningún campo económico. Mientras la división trabajo concreto-trabajo abstracto cobra verdadero sentido sólo en el interior del capitalismo, la escisión originaria trabajo vivo-trabajo objetivado es el inicio ontológico del devenir y el desarrollo de todo sistema económico. La división trabajo concreto-trabajo abstracto tiene como presupuesto a la mercancía<sup>118</sup> y su doble carácter (valor de uso y valor de cambio), empero, la mercancía sólo cobra sentido en cuanto que es trabajo objetivado, esto es, producto del trabajo en el mercado con carácter de

---

materializado en la mercancía, que es la objetivación material del carácter dual del trabajo (concreto y abstracto): «el principio estructurante fundamental del capitalismo» (*ib. ídem*).

<sup>118</sup> «La *mercancía* entonces es el producto fabricado como *intercambiable* y puesto en el mercado. En un primer momento, el producto es producido en el hogar (o en el lugar de trabajo) por el trabajador. En un segundo momento, el producto es *puesto en el mercado* (el *lugar* determina el devenir dialéctico de la categoría de producto intercambiable en *mercancía en acto*) y se transforma así de mero producto en *mercancía* a disposición del otro en el mercado o de los otros, para ser intercambiado por otros productos (en el trueque) o por dinero (en la venta), transformado en mercancía que se intercambia por su valor de cambio. El valor de *cambio* es una determinación *cuantitativa* del valor (el valor de *uso es* en cambio una determinación *cualitativa o material*) de la cosa. La cosa real producida es ahora una mercancía o ente económico, será medida formal o económicamente por ése su valor [...] El *valor* en cuanto tal no tiene sólo las determinaciones de *utilidad y productualidad*, sino una tercera. El producto se produce no sólo para ser utilizado (con valor de uso, materialmente), y no sólo es fruto del trabajo humano, a diferencia de los bienes naturales (su *productualidad* como efecto), sino que ahora se produce para ser intercambiado por otros productos en el mercado (es la *intercambibilidad*, denominada por Marx con la palabra *Austauschbarkeit*, formalmente).» (Dussel, 2014: 39).

*intercambiabilidad*<sup>119</sup>, luego el trabajo objetivado es anterior lógicamente y ontológicamente a la mercancía, pues el ámbito de ésta se sitúa en la esfera de la circulación, fuera ya de la oscuridad misteriosa de la producción y sus objetivaciones. De este modo, una mercancía es sólo mercancía si se sitúa en el mercado, pero se sitúe o no en el mercado siempre será trabajo objetivado. Asimismo, el trabajo objetivado no es sólo el producto del trabajo, sino también la herramienta y todo el trabajo pasado o acumulado; esto implica que en el capitalismo el trabajo objetivado es tanto mercancía como máquina o dinero<sup>120</sup>, y éstas son determinaciones del capital en su proceso de valorización. En el sistema de producción capitalista es el trabajo vivo el que es dividido en trabajo concreto y trabajo abstracto a través del mercado y la circulación de mercancías, en opinión de Bruno Gullì: «Con el surgimiento de la economía de mercado, y particularmente con la especificidad del capital, el trabajo vivo se divide en dos aspectos o propiedades diferentes: trabajo útil (u concreto) y trabajo abstracto [...]» [Trad. M. García Palacios] (2005: 72). Por lo tanto, aun cuando la división entre trabajo concreto-trabajo abstracto nos muestra la naturaleza dual del trabajo en el capitalismo, así como la forma de mediación y dominación social a través del trabajo, solo la escisión trabajo vivo-trabajo objetivado (o muerto en la economía capitalista) nos muestra la escisión radical y antagónica entre el reino de lo muerto y el reino de lo vivo, entre el desposeído explotado y poder explotador.

#### 4.2.3. Trabajo vivo y fuerza de trabajo

---

<sup>119</sup> «La *intercambiabilidad* (*Austauschbarkeit*) [...] deviene ahora en la finalidad prioritaria del proceso de producción de la mercancía. En este caso el trabajo es abstracto y el producto es considerado inicialmente como posible mercancía» (*ib.*: 76), es decir, ya no se produce un producto para paliar una necesidad del productor sino para venderse por dinero.

<sup>120</sup> Expresa Marx en los *Grundrisse*: «El dinero es el tiempo de trabajo como objeto universal, o la objetivación del tiempo de trabajo universal, el tiempo de trabajo como *mercancía universal*» (1982, vol. 1: 97).

Continuemos con la labor clarificadora, una vez establecida las diferencias entre el trabajo vivo y el trabajo objetivo, el trabajo abstracto y el trabajo concreto, conviene establecer otra diferencia entre un par de nociones que tienden a identificarse creando confusiones entre diferentes niveles del discurso, a saber, el par *trabajo vivo* y *fuerza de trabajo* [*Arbeitskraft*]. Karl Marx define en *El capital* la noción de fuerza de trabajo (Libro I, tomo I, sección segunda: La transformación del dinero en capital, punto 3: Compra y venta de la fuerza de trabajo). La definición dice así:

Por fuerza de trabajo [*Arbeitskraft*] o capacidad de trabajo [*Arbeitsvermögen*] entendemos el compendio de aptitudes físicas e intelectuales que se dan en la corporeidad [*Leiblichkeit*], en la personalidad viva [*lebendigen Persönlichkeit*] de un ser humano, y que éste pone en movimiento al producir valores de uso de cualquier clase (2000, t.1, l. 1: 225).

Sin embargo, la clave para comprender la diferencia entre el trabajo vivo y la fuerza de trabajo la encontramos un párrafo más arriba del texto citado cuando Marx irónicamente expone lo «afortunado» que ha de ser el poseedor del dinero para encontrar dentro del ámbito de la circulación, i.e. en el mercado, una mercancía «[...] cuyo valor de uso poseyera la propiedad singular de ser fuente de valor, cuyo consumo efectivo fuese, por lo tanto, la objetivación de trabajo, esto es, creación de valor» (*ib. ídem*). Pues bien, en este breve enunciado aparece la diferencia entre el trabajo vivo y la fuerza de trabajo, veámoslo. Por una parte, Marx considera que al usarse esa mercancía se crea valor, es la «fuente del valor». Sin embargo, por otra parte, algo que es fuente o causa de valor no puede ser efecto al mismo tiempo, es decir, la causa o sustancia del valor no puede ser un *valor* (efecto) al mismo tiempo y en relación con lo mismo (*cf.* Dussel, 1990: 374 y ss.). Con otras palabras, la fuente del valor, que es puramente subjetiva, no puede ser una objetivación, es decir, un valor. De esta suerte, en el uso de esta mercancía «peculiar» reside un misterio que no se da en ninguna otra mercancía: la creación de valor desde la nada.

En efecto, la fuerza de trabajo es una mercancía peculiar, pero una mercancía en definitiva, y como tal tiene un valor que es igual al valor del salario, luego puede ser reducido

a una dimensión cuantitativa que lo vuelve equivalente al salario, es decir, a dinero, esto es, a trabajo objetivado. Marx considera que esta mercancía se puede vender bajo dos condiciones: en primer lugar, el propietario de ella ha de ser libre y venderla por un tiempo determinado, pues de no ser así sería un esclavo. Según esta primera condición el trabajador ha de ser propietario, tener como propiedad su propia fuerza de trabajo. En segundo lugar, el propietario de esa mercancía peculiar debe vender sólo esa mercancía y no otras (no puede vender trabajo objetivado como productos o herramientas), es decir, vende su propia corporalidad viviente (objetivada) para que el poseedor del dinero la encuentre en el mercado.

El valor de la fuerza de trabajo está determinado por el tiempo de trabajo necesario para la producción y reproducción de la mercancía humana. Se establecen unas equivalencias entre la *fuerza de trabajo = cantidad determinada de trabajo social medio objetivado*; o también, *fuerza de trabajo = tiempo de trabajo necesario para la producción de los medios de vida*; o *fuerza de trabajo = valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del propietario de esta particular mercancía*. Además, el valor de los medios de subsistencia contiene un elemento histórico y moral que hace que varíe este valor en cada época y en cada región del mundo, por otra parte, no se puede olvidar que en el valor de la fuerza de trabajo también está incluido tanto la necesidad de eternizar a la fuerza de trabajo mediante la subsistencia de los y las hijas de los obreros y obreras (prole), como los gastos de educación necesarios en mantener un nivel de formación adecuada para el desarrollo de la actividad productiva.

Como vemos, pues, la fuerza de trabajo es intercambiable por un valor, por un precio, por un salario, en suma, por dinero (trabajo objetivado). La mercancía «fuerza de trabajo» es, por ende, trabajo objetivado, un producto del trabajo abstracto, como todo valor de cambio implícito en las mercancías. Sin embargo, como toda mercancía tiene un componente concreto, cualitativo, un uso que escapa al cálculo reduccionista de la metafísica de muerte de la economía

política<sup>121</sup>. Nos dice Marx: «La fuerza de trabajo existe únicamente como disposición natural del individuo vivo [...] se realiza únicamente ejercitándose, se actúa tan sólo en el trabajo» (2000, t.1, l. 1: 229).

Esto significa que es el trabajo vivo el componente concreto, cualitativo, inconmensurable e irreductible que hay en la mercancía «fuerza de trabajo». La fuerza de trabajo como tal es la expresión objetivada del trabajo vivo, es un equivalente en el proceso de valorización del capital, es el trabajo vivo cuantificado y reducido a expresión numeraria, es la noción propia que explica el trabajo asalariado, es, en definitiva, una determinación del capital. De nuevo el binomio trabajo vivo-trabajo objetivado subyace a las categorías más superficiales en el análisis, tal y como sucede con el *trabajo concreto-trabajo abstracto*. La *fuerza de trabajo* es una categoría cuya potencia explicativa se ejerce en la esfera de la circulación de las mercancías, donde se intercambia por una determinada cantidad de trabajo objetivado para crear más trabajo objetivado (se cambia fuerza de trabajo por dinero para crear productos). Con la categoría «fuerza de trabajo» podemos comprender *qué equivalente humano* se cambia por dinero (una cantidad de trabajo social medio o el valor de los medios de subsistencia, etc.), sin embargo, en este sentido el análisis continúa en el nivel de la circulación, donde categorías como «dinero», «precio» o «mercado» funcionan como axiomas.

Es en el nivel ontológico de la producción desde donde se puede explicar la creación del valor, no es en el ámbito abierto de la plaza del mercado donde se genera la ganancia, sino de puertas hacia adentro: en las casas, en los talleres clandestinos, en las oficinas, en las industrias. El dinero, el precio y el mercado sólo tienen sentido si partimos del presupuesto y fundamento ontológico de toda economía: el trabajo vivo. Sin trabajo vivo humano que se objetiva en los

---

<sup>121</sup> La economía política sólo puede medir el gasto de una determinada cantidad de músculos, nervios, cerebro, etc. (Cf. Marx, 2000, t.1, l. 1: 229-230). Sólo se puede reponer lo que se puede medir, y eso es lo único que existe para la economía política. El componente vital, cualitativo, la subjetividad consciente del trabajador no puede ser cuantificada ni reificada, simplemente no entra en el cálculo porque no puede ser reducida a un número, no tiene valor porque es la fuente del valor.

valores no habría nada que intercambiar. Es la actividad como tal la que crea el valor, la auténtica creación de valor desde la nada.

Volvamos al carácter esencial del trabajo vivo, es la actividad [*Tätigkeit*] que implica subjetividad, existencia no objetiva, y esta subjetividad viva y corpórea es una determinación esencial de la vida humana en cuanto presupone conciencia y libertad. Así, de este modo sólo la subjetividad corpórea-personal puede ejercer la actividad creadora del valor<sup>122</sup>. Aquí radica la diferencia entre la fuerza de trabajo y el trabajo vivo, la una es igual o se fundamenta al valor inicial adelantado en el salario, la otra es la *fuerza del valor* [*Quelle*]. Una es un equivalente al valor del salario mientras que la otra crea el valor en el tiempo de plustrabajo impagado. El capital no asume el valor que la actividad creadora ha generado. «El trabajo vivo es causa de un efecto superior al trabajo objetivado recibido como salario» (Dussel, 1990: 376), esto es, no hay más capital en el capital variable inicial (salario) que en el generado en el tiempo necesario para reproducir la capacidad o fuerza de trabajo. El trabajo vivo se convierte en la causa creadora de valor más allá del capital, es la *fuerza metafísica* con respecto al capital, el trabajo vivo se transforma, según Dussel, en la *fuerza trascendental* a la totalidad del capital, es el no-capital, el no-ser del capital<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> «Pensamos que ha pasado inadvertida en las lecturas de Marx la diferencia que establece él entre mera “producción” y acto de “creación” —aunque debemos aclarar que hay frecuentes excepciones en su uso; es decir, puede usar “creación” por “producción”, pero nunca producción en lugar de creación. La “producción (*Produktion*)” parte de algo existente, de una actividad productiva que tiene como “fuente” al mismo “trabajo vivo” como exterioridad y no al valor, es decir, no a capital.» (Dussel, 1990: 373). Se puede afirmar que Marx es aristotélico cuando comprende la producción (*poíesis*) desde una materia prima dada, pero schellingiano cuando explica la creación [*Schöpfung*] de valor desde la nada.

<sup>123</sup> «A esto lo hemos llamado “Exterioridad”: lo “anterior” (en la lógica dialéctica del concepto, y en la realidad histórica), lo “exterior” (lo que surge en la circulación todavía no capitalista: desde un punto de vista lógico [circulación del no-capital todavía] e histórico [el mercantilismo precapitalista]), lo trascendental por anterioridad. Porque es “trans-ontológico” (si lo ontológico es el ser del capital como fundamento: el valor que se valoriza),

En resumen, mientras la *fuerza de trabajo* o capacidad de trabajo tiene un valor —representado por un salario (representación del valor socialmente necesario por el tiempo de trabajo requerido para la producción y reproducción de la fuerza de trabajo)— que se puede comprar y vender, consumir y reproducir; el *trabajo vivo* es la subjetividad viva corpórea anterior a cualquier otra determinación (conciencia teleológica, temporalidad, la herramienta o el producto) que opera como causa de todos los efectos manifestados como trabajo objetivado. El poseedor del dinero paga lo que ha quedado objetivado en el valor del salario, sin embargo, se apropia de la fuente creadora de valor que sigue creando más allá del tiempo estipulado, el *plusvalor* ha sido creado por el trabajo vivo, que escapa al cálculo cuantitativo que mide el intercambio por los simples medios de subsistencia.

#### 4.2.4. Trabajo vivo y trabajo productivo

La distinción entre el trabajo vivo y el trabajo productivo asume las anteriores distinciones y resume el proceso mediante el cual el dinero se convierte en capital. Esta distinción plantea la diferencia esencial entre el ámbito ontológico de la creatividad del trabajo como disposición natural de carácter antropológico, y el ámbito de la economía política y su finalidad intrínseca dirigida a la creación de valor y ganancia a través del dispositivo de la explotación de la fuerza de trabajo (la institucionalización del trabajo).

Así pues, se ha de comenzar distinguiendo dos esferas o ámbitos en torno a la noción de producción. Por un lado, se puede comprender la producción como *poíesis*, como actividad creativa que hace aparecer nuevos entes al mundo, que da novedad más allá de la generación por naturaleza, que aporta ser al mundo. La producción en este sentido forma parte integral de la naturaleza humana y el trabajo vivo funciona aquí como un concepto neutral o *elemento*

---

porque está “más-allá”, y “fysis” el ser mismo). El “trabajo vivo” es así la “fuente meta-física” o que guarda exterioridad con respecto al capital como tal (como “totalidad”).» (*ib.*: 371).

*común a toda producción* en la ininterrumpida relación humana con la naturaleza [Stoffwechsel]<sup>124</sup>, la mediación de primer orden inalienable por medio de la cual la vida crea vida.

Sin embargo, por otro lado, la idea de producción que emerge de los presupuestos de la economía política tiene como finalidad esencial la creación de la riqueza nacional, lo cual irá modificando el sentido original de la noción de producción<sup>125</sup> hasta convertirla en la *mera* producción de valor o, como más tarde apuntará Marx, de plusvalor. Fue en los albores de la economía política, con el mercantilismo tardío (último cuarto del siglo XVII a finales del siglo XVIII) cuando aparece una noción objetiva de trabajo en cuanto productora de bienes con carácter útil. Esta característica supondrá el requisito fundamental para crear la riqueza nacional y el tipo de sociedad ideal para crearla: la sociedad ocupada como única forma objetiva de ordenamiento de la sociedad que fomenta la riqueza. De esta suerte, trabajo productivo y sociedad ocupada se convierten en objeto de análisis de la economía política. Así, el trabajo productivo quedará constituido en virtud de lo que se considera *teoría del valor utilidad*<sup>126</sup>,

---

<sup>124</sup> «En otras palabras, el trabajo es un elemento común de toda producción, y tiene la forma de tiempo; el capital es una diferencia esencial, cuya destrucción o fallecimiento implica la liberación del tiempo, el retorno del trabajo a su inmediatez.» [Trad.: M. García Palacios] (Gullì: 62). Unas páginas más adelante Gullì distingue entre el capital como *diferencia específica* de la producción, perteneciente a un modo concreto y específico de producción, y el *trabajo vivo*: «El trabajo vivo, por el contrario, pertenece a la producción como tal; es un elemento común de la producción. No estoy hablando aquí del trabajo productivo o de valorización.» [Trad.: M. García Palacios] (*ib.*: 82).

<sup>125</sup> Véase (Naredo, 2015) en especial los capítulos 9 y 10.

<sup>126</sup> Fernando Díez Rodríguez analiza en su obra *Homo faber: historia intelectual del trabajo, 1675-1945* el trabajo productivo como una de las primeras figuras objetivas del trabajo en la sociedad moderna: «El examen del trabajo productivo requiere para su correcta comprensión algunas precisiones sobre la *teoría del valor utilidad*, la teoría del valor económico ampliamente aceptada por los tratadistas del mercantilismo tardío. El valor económico de los bienes está referido a la capacidad que estos tienen para satisfacer necesidades. El valor descansa, pues, en la utilidad de los bienes y esta no es otra que su misma capacidad para satisfacer necesidades. La idea del valor-



según la cual tienen valor económico aquellos bienes con capacidad de satisfacer necesidades humanas. Por lo tanto, el trabajo productivo será aquella ocupación que crea la riqueza nacional, esto es, todo el conjunto de bienes con capacidad de satisfacer necesidades. En efecto, el trabajo productivo será aquella ocupación que crea la riqueza nacional, esto es, todo el conjunto de bienes con capacidad de satisfacer necesidades. Tenemos, pues, en este primer momento que la definición de trabajo productivo hace referencia a la creación de valores uso<sup>127</sup> como elementos primordiales de la riqueza nacional. No obstante, aunque en las primeras formulaciones de la economía política (en el mercantilismo el objetivo era la acumulación o superávit de bienes económicos y en la fisiocracia lo productivo es lo agrícola) el trabajo productivo estaba aún ligado a un concepto de riqueza material concreta en cuanto que fondo de bienes útiles excedentes y acumulables que es provechoso para la nación. Será con Adam Smith cuando la noción de trabajo productivo tome la forma acorde con el nuevo tipo de riqueza abstracta que se empezaba a acumular: el capital. Para Smith sólo el trabajo crea el excedente económico de una nación, el trabajo es por tanto el único principio de productividad:

Hay un tipo de trabajo que aumenta el valor del objeto al que se incorpora, y hay otro tipo que no tiene ese efecto. En tanto produce valor, el primero puede ser llamado trabajo productivo; y el segundo trabajo improductivo [...] se fija e incorpora en un objeto o mercancía vendible, que perdura por algún tiempo después de finalizado el trabajo. Representa, por así decirlo, una cierta cantidad de trabajo acumulada y almacenada para ser empleada, si es necesario, en otra ocasión (Smith, 2011: 424-425).

---

utilidad determina una concepción general de la riqueza entendida como conjunto de bienes que tienen capacidad para satisfacer nuestras necesidades o, dicho con otras palabras como conjunto de *valores de uso*» (2014: 24).

<sup>127</sup> Usamos la distinción marxiana entre *valor de uso*: «La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso»; y el *valor de cambio* o propiamente *valor*: «El valor de cambio aparece primero como la relación cuantitativa, la proporción en que los valores de uso de un tipo se cambian por los de otro, una relación que varía continuamente con el tiempo y el lugar» (Marx, 2000, t.1, l. 1: 56-57).

Para el pensador escocés hay dos criterios que definen el trabajo productivo (Díez, 2014: 36): a) El criterio de valor (*teoría del valor-trabajo*<sup>128</sup>) y b) La perdurabilidad de los bienes. Así, *trabajo productivo* será aquel tipo de *trabajo que genera mercancías en cuanto que bienes con valor, esto es, trabajo incorporado con cierta perdurabilidad*. Para la riqueza de la nación será esencial este tipo de trabajo, como inesencial será el trabajo improductivo.

Baste por el momento esta aproximación histórica al trabajo productivo, pues con lo expuesto es suficiente para comprender la afirmación que Marx hará tanto en los *Grundrisse*: «*Trabajo productivo* es únicamente aquel que produce *capital*» (1982: 245), o con un poco más de detalle en las *Teorías sobre la plusvalía*:

Trabajo productivo es, simplemente, una expresión abreviada para expresar toda esta relación y el modo como la fuerza de trabajo figura en el proceso de producción capitalista y la distinción entre ésta y *otras* clases de trabajo es importantísima, ya que expresa precisamente la determinabilidad formal del trabajo en que se basa todo el modo capitalista de producción y en que descansa el mismo capital.

Por tanto, *trabajo productivo* —dentro del sistema de la producción capitalista— es aquel que produce *plusvalía* para su *employer* o que convierte las condiciones objetivas de trabajo en capital y a su poseedor en capitalista; por consiguiente, el trabajo que produce su propio producto como capital (1980: 367-368).

En el sistema de producción capitalista el trabajo productivo es la actividad concreta que convierte el dinero en capital, la actividad que puesta en marcha crea el proceso de valorización a través de un proceso de producción concreto y específico en el que se usa la

---

<sup>128</sup> Como nos dice Fernando Díez Rodríguez la teoría del valor-trabajo: «[...] supone descubrir en el trabajo [productivo] la capacidad de generar valor suficiente como para cubrir todos los costes de producción de un bien, incluyendo en ellos el pago de la renta de la propiedad de la tierra si se trata de bienes agropecuarios, y del beneficio del capital utilizado en la producción y la circulación, en el caso de la agricultura, la industria y el comercio» (2014: 36).

fuerza de trabajo previamente comprada —en cuanto que mercancía— por un equivalente en trabajo objetivado, es decir, en dinero o salario. Vemos, entonces, que en la problemática del trabajo productivo aparecen todas las anteriores distinciones. En un primer momento encontramos la escisión originaria entre el trabajo objetivado y el trabajo subjetivo, lo objetivado por el trabajo (materias primas, productos, herramientas, máquinas o ciencia en cuanto que forma del trabajo socialmente desarrollada) se le enfrenta al trabajador y coadyuva en la extracción del excedente no retribuido. El uso del material y los medios de trabajo que hace el trabajador tiene como última finalidad la obtención de plusvalía.

Por consiguiente, el proceso de producción capitalista no es tampoco simplemente la producción de mercancías. Es un proceso que absorbe trabajo no retribuido, [que] convierte el material y los medios de trabajo —los medios de producción— en medio de absorción de trabajo no retribuido (*ib.*: 372).

En segundo lugar, a través del trabajo productivo se muestra que el capital no requiere del trabajo concreto y útil para su valorización, sino que el valor de uso que emplea el capital es el trabajo abstracto:

Lo que infunde su *valor de uso específico* para el capital no es su determinado carácter útil, como lo son las cualidades útiles específicas del producto en que toma cuerpo, sino [que es] su carácter en cuanto elemento creador de valor de cambio, [su carácter de] trabajo abstracto (*ib.*: 371).

Por último, la diferencia entre trabajo vivo y fuerza de trabajo es también esencial para comprender que el trabajo productivo es el resultado de la compra de la fuerza de trabajo y el uso de del trabajo vivo por parte del capital. Por un lado, se compra fuerza de trabajo mediante el cambio de equivalentes (se cambia fuerza de trabajo por salario, es decir, por trabajo objetivado o materializado) y se usa y se subsume al trabajo vivo en el proceso de producción capitalista, lo que supone la transformación directa del trabajo vivo en capital como consecuencia del excedente, de la potencia creativa impagada del trabajo vivo.

Es importante comprender este último punto, pues de él emerge la *teoría del plusvalor*, eje de la crítica del pensamiento de Marx a la noción de plusvalor y, por lo tanto, de explotación<sup>129</sup>. Marx considera que el capital es «[...] una entidad altamente misteriosa» (1980: 364), esto es así porque si partimos de una determinada cantidad de dinero no podemos comprender el incremento de ese dinero inicial sólo a través del proceso de circulación del capital a través de las mercancías en el mercado, ni tampoco a través del proceso de realización del capital, donde el dinero inicial que se transformó en mercancía vuelve ahora a transformarse en dinero, pero ahora en forma de ganancia. En este proceso

El capital se comporta ante la plusvalía como si fuera él su fundamento, como si la hubiera creado [...] la plusvalía ya no *aparece* puesta por su relación simple e inmediata con el trabajo vivo [...] El capital, partiendo de sí mismo como del sujeto activo, del sujeto del proceso [...] se comporta consigo mismo como valor que se aumenta a sí mismo, esto es, se comporta con la plusvalía como puesta y fundada por él; se vincula como fuente de producción consigo mismo en cuanto producto; como valor productivo, consigo mismo en cuanto valor producido (Marx, 1982, Vol. 2: 277-278).

Ahora bien, para desvelar esa falsa apariencia que crea el capital hay que dirigir la mirada al proceso de producción del capital, proceso donde el dinero se convierte en capital a través de la compra-venta de la fuerza de trabajo. Para la conversión del dinero en capital se necesitan determinados elementos, a saber: en primer lugar, se requiere la transformación del trabajo vivo, subjetivo, la pura potencialidad y posibilidad, que quede convertido en capital, en

---

<sup>129</sup> «La ley del valor comienza a configurarse como ley del plusvalor a través de la máxima acentuación del antagonismo de los sujetos. Se define, sin embargo, en términos propios únicamente en el momento en el que el proceso de trabajo es subsumido en el capital. *La teoría del plusvalor es por esta razón, inmediatamente, teoría de la explotación* [...] El poder creativo del trabajo, si se dejase libre, no valdría ciertamente para definir el capital: únicamente la explotación, como proceso político de dominio y constricción, como poder de mando generalizado en la sociedad, determina *conjuntamente valor y plusvalor.*» (Negri, 2001: 90).

trabajo objetivado, materializado, muerto. Es un proceso de transformación de lo vivo a lo muerto, de lo libre a lo subyugado, de lo salvaje a lo domesticado, de la fuente del valor al valor materializado y objetivado. Nos dice Marx: «Para alcanzar el concepto de capital, es necesario partir del valor y no del trabajo [...] Es tan imposible pasar directamente del trabajo al capital, como pasar directamente de las diversas razas humanas al banquero o de la naturaleza a la máquina de vapor» (1982, Vol. 1: 198-199). Es un proceso de subsunción que comienza formalmente con la reducción del trabajo vivo a fuerza de trabajo, un proceso *formal* por el cual «[...] el capital figura como *dinero* y la fuerza de trabajo como *mercancía*» (Marx, 1980: 369).

De esta manera, para que el trabajo vivo quede incorporado al proceso de producción capitalista ha de ser convertido en fuerza de trabajo, en mercancía, en un equivalente que se intercambie por otro equivalente (salario). Esta primera conversión se realiza por medio de la desposesión de los medios y productos del trabajo: «[...] los medios de *producción*, las condiciones materiales de trabajo —el material de trabajo, los medios de trabajo (y los medios de vida)— no aparecen sometidos al trabajador, sino éste sometido a ellos» (*ib.*: 362). Es la *subsunción* del trabajo al capital.

Una vez que el trabajo vivo es convertido en mercancía, en fuerza de trabajo, y es puesto a trabajar junto con los medios al servicio del capital es cuando se produce el proceso real de la producción. En segundo lugar, el trabajo vivo se convierte en entelequia del capital, es decir, «[e]s en el proceso real de la producción donde el trabajo vivo se convierte en capital, ya que, de una parte, reproduce el salario —y, por tanto, el valor del capital variable— y, de otra parte, crea una plusvalía [...]» (*ib.*: 367). En el consumo de la mercancía «fuerza de trabajo» lo que se usa es el trabajo vivo, cuya capacidad de producción (de mercancías) y creación (de valor) es superior a la fuerza de trabajo, lo que supone un excedente impagado, y por lo tanto la creación de plusvalía. Así, hay una metamorfosis del trabajo vivo a la fuerza de trabajo, y de ésta al trabajo productivo. Sólo mediante la reducción de lo vivo a lo muerto, de lo subjetivo a lo objetivo, se puede entender el tránsito del trabajo al capital.

La noción de trabajo productivo está ligada a la nueva noción de producción y productivismo que emerge con el nacimiento de la nueva economía política. La ambigüedad del término «productivo» surgida de la confusión entre la noción de trabajo de la economía

política y el trabajo vivo, queda resuelta si entendemos, como lo hace Bruno Gullì<sup>130</sup>, que el trabajo en su dimensión creativa y vital no es *ni productivo ni improductivo* [*neither-productive-nor-improductive*]. Según Gullì, el trabajo vivo tiene existencia antes de la esfera del cambio, la producción y la circulación, y por eso mismo no pertenece a las categorías del capital. La doble negación *ni productivo ni improductivo* descubre la esencia del trabajo más allá de capital y muestra el antagonismo con éste: la imposible reducción última de lo vivo a lo muerto, de la potencia creativa a las categorías de la productividad<sup>131</sup>. Lo improductivo continúa en la lógica del capital, se concibe en relación con lo productivo, es aquel tipo de trabajo que no produce plusvalía, sin embargo, la *doble negación* (ni/ni) nos sitúa más allá del productivismo, en el ámbito ontológico de la creación libre de una subjetividad no subsumida.

Para Bruno Gullì la diferencia entre el trabajo productivo y el trabajo vivo reside en que *el trabajo productivo es trabajo vivo institucionalizado*. El trabajo productivo necesita cuerpos disciplinados y regulados, es el resultado, el efecto de la institucionalización del trabajo. El capital *obliga* a las nuevas masas de trabajadores al trabajo asalariado, se asiste a un proceso de institucionalización y normalización cuyo ejemplo paradigmático es la fábrica y su ordenación regulada basada en una estricta división del trabajo y en la pérdida del saber obrero por la nueva disciplina productiva.

En conclusión, el trabajo vivo es el núcleo ontológico, la verdadera potencia creadora que parte de la vida misma y expresa la actividad vital humana. Como punto de partida metafísico radical de la actividad laboral tiene dos aspectos en el sistema de producción capitalista: por un aparte, aparece *negativamente* como la pura nada a la que el trabajador es convertido cuando es dissociado de sus determinaciones objetivas esenciales (materia prima, medios de trabajo y producto), *negativamente* es el trabajo convertido en determinación

---

<sup>130</sup> Véase el capítulo 2 «On the Difference between Productive Labor and Living Labor» (2005: 61-106).

<sup>131</sup> «[...] es importante tener en cuenta que la categoría de productividad es en sí misma una categoría del capital.» [Trad.: M. García Palacios] (*ib*: 85).

esencial del capital; por otro lado, *positivamente*, es la actividad vital productiva, la *fuerza viva del valor*. Para comprender estas dos dimensiones hemos tenido a bien establecer unas distinciones que muestran de manera concreta cómo en el sistema de producción capitalista sólo lo vivo es convertido en capital. Para ello primero analizamos la escisión originaria entre trabajo subjetivo y trabajo objetivado, y vimos que el valor es una objetivación inmaterial del trabajo. En segundo término, analizamos la división entre trabajo concreto y trabajo abstracto como forma de producción social en el capitalismo, y cómo el trabajo vivo fundamenta dicha distinción. En tercer lugar, la distinción entre trabajo vivo y fuerza de trabajo nos mostró los diferentes ámbitos y niveles que pueden establecerse en el análisis crítico y filosófico del trabajo, pues por un lado observamos el fundamento ontológico del trabajo y por el otro una categoría de la economía política. Por último, todas las anteriores distinciones nos llevan a la diferencia entre trabajo vivo y trabajo productivo, a la radical diferencia y antagonismo entre la fuente viva del valor y la creación del plusvalor, a la diferencia entre la *poésis* y el productivismo capitalista. Por tanto, sólo mediante la sujeción, la subsunción y la institucionalización del trabajo vivo el capital puede constituirse en fundamento totalitario de la producción.

#### **4.3. LA OBJETIVACIÓN Y EL PRODUCTO**

Las determinaciones esenciales del trabajo nos muestran la dialéctica que subyace en el mismo proceso de trabajo, y las relaciones, interrelaciones y oposiciones que se dan entre estos elementos simples que componen todo trabajo general. Hemos expuesto el trabajo vivo como núcleo ontológico del trabajo, el fundamento absolutamente simple y esencial de toda actividad laboral, que desde la conciencia subjetiva y activa del trabajador inicia el proceso de trabajo. Ahora bien, no puede concebirse el trabajo vivo sin el trabajo objetivado, la pura actividad subjetiva es volcada, materializada en el objeto de trabajo: tanto en la materia de trabajo como en el producto o resultado del trabajo. Por el momento hemos estudiado el trabajo vivo y ahora abordaremos el trabajo objetivado como el opuesto en el que el trabajo vivo se proyecta y se reconoce, no obstante, en cada determinación esencial se encuentra dialécticamente contenidas el resto de las determinaciones. Si en el trabajo vivo predominaba la conciencia activa, entonces

la determinación de la teleología se inicia en ese momento, pero concluye, en cuanto fin propuesto intencionalmente, en el ente producido u objetivado. De igual modo ocurre con la determinación temporal, el aspecto dinámico lo encontramos en el trabajo vivo, mientras el aspecto estático aparece en el ente producido. El proceso de trabajo es un complejo dialéctico entre lo subjetivo y lo objetivo, lo teleológico y lo causal, lo dinámico y lo estático<sup>132</sup>.

La determinación esencial de la objetivación en el trabajo hace referencia al ente producido, al final del proceso productivo, a la consecución material del propósito que intencionalmente ha sido proyectado al inicio. En él se constata tanto la validez de la idea teleológicamente pensada, como la adecuada cadena causal que ha llevado a cabo todo el proceso. El resultado final de la objetivación puede ser tanto el producto, como objeto de necesidad, como el medio o instrumento de trabajo. En este subapartado vamos a analizar el *producto*, y dejaremos para el último subapartado el análisis del medio o instrumento de trabajo.

Karel Kosik consideraba esencial esta determinación del trabajo:

El elemento constitutivo del trabajo es la *objetividad*. La objetividad del trabajo significa, en primer lugar, que el resultado del trabajo es un producto que tiene una *duración* [...] una vez finalizado el proceso de trabajo, el producto de éste queda, en el amplio sentido de la palabra, como su desemboque y su encarnación. Lo que en el proceso de trabajo se manifestaba como progresión *temporal*, en el *producto* se manifiesta como condensación o *eliminación* de la sucesión temporal, como calma y duración (1967: 110).

---

<sup>132</sup> Hemos elegido esos pares dialécticos con fines expositivos, la analítica del trabajo que hemos elegido podría completarse con otros pares dialécticos. Como expone K. Kosik en *Dialéctica de lo concreto*: «Por muy exactos que puedan ser estos análisis, siguen siendo *parciales* y eluden la problemática que sólo se pone de manifiesto al comprobar que, además de los pares dialécticos citados y analizados (causalidad-teleología; animalidad-humanidad), en el proceso del trabajo se pueden descubrir *otros* pares dialécticos, como necesidad y libertad, singular y universal, real e ideal, interior y exterior, sujeto y objeto, teoría y práctica, hombre y naturaleza» (1967: 108).



La ontología moderna del trabajo está estructurada sobre ese armazón, y desde el cual se desarrolla. A través de la mediación que supone el trabajo, el sujeto y el objeto se interrelacionan dialécticamente, modificándose mutuamente y necesiándose mutuamente. A los objetos que no se relacionan con el sujeto no se les puede llamar, propiamente, objetos: sólo la actividad del sujeto los convierte en tales y, por ende, en racionales (Kant). La objetividad es una propiedad de la racionalidad del sujeto. Sin sujetos no hay objetos, a lo sumo “hay”, pero es algo abstracto, informe, incomprensible. Por otro lado, sin objetos tampoco hay sujetos, el sujeto los necesita para sujetarse. La conciencia es a la epistemología lo que el trabajo es a la praxis productiva, sin la conciencia los objetos no son constituidos y sin trabajo la naturaleza no es apropiada. La conciencia no es una abstracción, sino que está corporeizada y forma parte orgánica de la naturaleza. La conciencia intencional genera los fines del trabajo al estar corporeizada, pues es el cuerpo el que sufre, tiene hambre y necesidades, y es la conciencia la que lo traduce en acciones teleológico-intencionales sobre la naturaleza. En el proceso que se pone en marcha a través de esta conciencia corporeizada el ser humano genera productos «vivificados» que entran desde la dimensión natural a la dimensión histórica humana. La realidad intrínseca del sujeto, el sí-mismo, se manifiesta en lo-otro-que-sí-mismo que es el mundo de los objetos, mundo que ha de mantener o transformar para seguir siendo (Marcuse, 1970: 36).

La noción de objetivación presupone la noción de trabajo. Sin objetivación el ser humano no subsistiría al no poder apropiarse de las fuerzas que lo vivifican. Sin la objetivación el proyecto puesto teleológicamente no obtiene cumplimiento, la creación de un mundo material es un proceso ontológico y natural en el que no entra en juego más que el sujeto corpóreo, sensible y real; cuya subjetividad se objetiva en un mundo coproducido junto a otros sujetos relacionados socialmente.

C. Gould nos presenta una definición sintetizada de la objetivación como determinación esencial en el trabajo:

[...] la objetivación es un proceso bilateral, en el que un individuo por medio del trabajo forma objetos a la imagen de sus necesidades y, al hacerlo, se transforma sí mismo (o así misma). Este modelo presupone una distinción entre el agente o sujeto de la actividad y el objeto, pero una distinción en que la actividad misma establezca una interrelación entre dos términos. Así la actividad del sujeto constituye a los objetos como lo que son; o sea, que los objetos no son meramente dados al sujeto o son descubiertos por él, sino más bien resultan objetos por la actividad del sujeto. Por lo tanto, los objetos son constituidos por sujetos, y reciben de ellos su significado. Pero no son constituidos de la nada, o sea, no son meras proyecciones del sujeto. Más bien, el sujeto trabaja en aquello que les es dado, en una forma externa a ello (1983: 76).

Mediante la actividad productiva la energía subjetiva del productor queda coagulada en el ente producido, de esta forma, la vida que fluye a través del cuerpo sensible del trabajador queda objetivada en el producto realizado, de modo que el producto puede ser considerado como parte de la vida del trabajador, una parte vital que aparece fenoménicamente en el mundo como ente.

Es importante distinguir entre la noción de *objetivación* [*Vergegenständlichkeit*] y la noción de *alienación* en sus diferentes acepciones y matices [*Entäusserung*, *Veräusserung* y *Entfremdung*] en el análisis ontológico del trabajo. Hegel identifica objetivación y extrañamiento en su visión del despliegue y desarrollo del espíritu absoluto, en el cual el ser humano, su esencia, es reducida a autoconciencia. El trabajo en Hegel es entendido en cuanto trabajo humano, pero sólo como un momento del espíritu absoluto. En este sentido, el ser humano se convierte en el momento en el cual el espíritu absoluto toma conciencia del proceso indefinido de su autodesarrollo, apareciendo tanto la naturaleza real como el ser humano real como meros predicados del espíritu. Se puede afirmar que la primera filosofía del trabajo aparece con Hegel, que dio al trabajo una dimensión no solamente económica (*cf. supra, Cap. III, 1. Trabajo y filosofía*). Desde las primeras formulaciones del sistema en Jena, para Hegel el trabajo se convierte en un medio que permite el autodesarrollo humano a través del reconocimiento que se establece con los objetos producidos, así como también de las relaciones que se generan con el resto de individuos, abandonando el estado individual atomizado para convertirse en miembro de una comunidad, lo que supone el paso de lo particular a lo universal. El producto es, en Hegel, un *universal* que puede ser intercambiado entre todos los individuos.

Esta función es especialmente importante pues muestra el desarrollo de lo particular a lo universal. Hemos visto que el trabajo es la mediación entre ser humano y naturaleza, es la «actividad universal» [*allgemeine Tätigkeit*] que convierte lo particular en universal al modelar los objetos en objeto de necesidad y deseo, convirtiéndose en parte del sujeto. Los objetos o productos del trabajo también juegan un papel importante en la dialéctica del señorío y la servidumbre, pues el siervo vuelca su vida sobre esos objetos que no poseerá pero que supondrán el reconocimiento de su conciencia por parte del señor. Como expone Marcuse: «[...] Hegel muestra que los objetos del trabajo no son cosas muertas, sino encarnaciones vivas de la esencia del sujeto, de manera que al tratar con esos objetos el hombre está tratando, de hecho, con otros hombres» (1998: 116). En síntesis, para Hegel en el trabajo el ser humano se autoproduce:

a) porque al producir los objetos el sujeto se objetiva en ellos;

b) al hacerse objetivo por medio de su trabajo a la vez proyecta su existencia en un mundo que comparte con otros sujetos y con sus productos;

c) «objetivarse» en el producto también significa *alienarse*, esto es, volverse otro distinto de sí mismo. Esto supone que la propia existencia subjetiva se vuelca en algo distinto y externa a ella misma, convirtiéndose en una *existencia productiva* vinculada a los productos esenciales y vitales;

d) en Hegel la alienación tiene la connotación positiva que encontramos en la propuesta fichteana de un *yo* al que se le opone un *no-yo*, y a través de la cual se despliega la actividad mediante el desarrollo de las propias potencialidades. (Cf. Hopenhayn, 2001: 127).

Sin embargo, como opinaba Carlos Estrada en *Trabajo y alienación*: «Hegel, al tratar el problema del trabajo, no atendió al proceso de la objetivación de lo subjetivo en el esfuerzo del hombre hacia sus exteriorizaciones en el trabajo, en el producto de éste» (2000: 48). Para Marx, por el contrario, la reflexión no comienza con el espíritu sino con el ser humano real y corpóreo que inspira y exhala «todas las fuerzas naturales». El ser natural y corpóreo es un *ser objetivo*, y ésta su *determinación esencial* [*Wesensbestimmung*] (Marx, 2013: 237), con otras palabras, la *objetivación* forma parte esencial del ser humano, en cuanto que el ser humano es

un ser natural dotado de fuerzas naturales y vitales. Es un ser natural activo [*tätiges Naturwesen*] y sus fuerzas aparecen en él como talentos, capacidades e impulsos [*Triebe*], pero también es un ser paciente, condicionado y limitado en el que los objetos de sus impulsos —objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para su vida— se encuentran fuera de él. El ser humano corpóreo tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital [*Lebensäußerung*]<sup>133</sup>, objetos reales sensibles en los que exterioriza su vida. De esta manera, la *objetivación* es la capacidad de un ser natural objetivo que necesita de objetos exteriores para poder ser. Nos dirá el propio Marx:

El hombre como ser objetivo sensible es por eso un ser *paciente*, y por ser un ser que siente su pasión un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto (*ib.*: 239).

La transformación de la realidad en objetos implica una autotransformación del sujeto, pues al conseguir realizar el proyecto puesto teleológicamente reconoce con ello una capacidad propia que antes no tenía. Tanto la aparición del nuevo objeto producido, como el reconocimiento de nuevas capacidades concomitantes con el surgimiento de éste, suponen un cambio y una modificación del sujeto productivo que llega a conocerse y reconocerse a sí mismo en virtud de la objetivación que realiza en la actividad de apropiación y creación de un mundo humano. Las circunstancias son modificadas y a la vez modifican a los sujetos

---

<sup>133</sup> Sobre este aspecto I. Meszaros en *Marx's theory of alienation* comenta: «Marx dibuja la línea conceptual de demarcación entre TRABAJO como "Lebensäußerung" (manifestación de la vida) y como "Lebensentäußerung" (alienación de la vida). TRABAJO es "Lebensentäußerung" cuando "trabajo para vivir, para producir un medio para vivir, pero mi trabajo en sí no es vivir", es decir, mi actividad se ve obligada en mí "por una necesidad externa" en lugar de estar motivado por una necesidad correspondiente a una "necesidad interna"» [Trad.: M. García Palacios] (1975: 91). Por tanto, el trabajo como exteriorización vital es una manifestación de la propia vida humana.

modificantes, «el agente se vuelve diferente por medio de esta objetivación, debido a que las circunstancias de su acción, o sea el mundo en que actúa, han sido transformadas» (Gould, 1983: 77).

Las nuevas potencialidades desarrolladas en la creación de un mundo objetual que amplían la naturaleza o «cuerpo inorgánico del hombre» suponen, a la par, la creación de nuevas necesidades que en el momento inicial no aparecían. La actividad del sujeto que transforma y se autotransforma implica un desarrollo de las necesidades y de nuevas capacidades para satisfacerlas. En opinión de Agnes Heller, hay una correlación entre necesidad y objetivación en cuanto que la necesidad remite al objeto material y éstos crean, a su vez, las necesidades. Así lo expresa en *Teoría de las necesidades en Marx*:

La necesidad humana se realiza, así pues, en el proceso de objetualización, los objetos «dirigen» y «regulan» al hombre en el desarrollo de las necesidades respectivas. Las necesidades son «explicitadas» sobre todo en las objetivaciones y en el mundo objetualizado, y las actividades que se objetualizan crean nuevas necesidades. La misma tendencia objetual de las necesidades indica también al mismo tiempo su *carácter activo* [...] (Éste es el fundamento filosófico, luego tan determinante, de la concepción marxiana de la elevación del trabajo a «necesidad vital») (1986: 45).

Las necesidades no pueden ser definidas en términos únicamente económicos pues se hace una abstracción en la que las necesidades quedan reducidas a necesidades de supervivencia. Las necesidades naturales, en cuanto que necesidades de autoconservación y mantenimiento de la vida humana: comer, vestir, refugio, etc., son también necesidades sociales. Las necesidades naturales quedan como un concepto límite a partir del cual la vida humana ya no es reproducible sin su satisfacción, sin embargo, las *necesidades necesarias* suponen un conjunto de necesidades más amplias, y desde el carácter histórico en el que se generan ya no están orientadas únicamente a la mera supervivencia, sino que suponen que «el elemento cultural, el *moral* y la costumbre son decisivos y cuya satisfacción es parte constitutiva de la vida «normal» de los hombres pertenecientes a una determinada clase de una determinada sociedad» (*ib.*: 33-34). El desarrollo genealógico e histórico del ser humano estriba

en la ampliación de capacidades para satisfacer necesidades que no pueden ser definidas en términos meramente económicos.

En resumen, el producto del trabajo nos muestra la determinación esencial de la objetivación, la exteriorización vital que realiza el ser humano y su posterior reconocimiento, así como la transformación y autotransformación que se da en ese proceso y su relación con las necesidades humanas.

#### **4.4. TELEOLOGÍA**

La noción «teleología» pertenece a la modernidad, fue concretamente Wolff el que acuñó el término para referirse a aquellos modos de explicación que se basaban en causas finales a diferencia de los que se basaban en causas eficientes. No nos interesa señalar aquí las polémicas que se han dado entre estos dos modos diferentes de explicación, sino exponer el carácter teleológico que tiene la actividad productiva humana. Es tan fundamental este carácter, que constituye una determinación esencial del trabajo, de tal manera que no podríamos pensar el trabajo humano sin la teleología.

Ya vimos en el *subapartado 3.2. Teleología del Capítulo I* que la teleología se fundaba en el predominio de la causa final como inicio y conclusión de la producción, y como tal establecía el maridaje entre el aspecto dinámico y estático de la producción. Lo que se inicia en el pensamiento del agente productivo llega a su realización o fin mediante una determinada técnica productiva. En el inicio, entonces, está el pensamiento y en la conclusión está el producto. Hay una diferencia entre el pensar y el producir en la actividad productiva, nos decía Aristóteles: «El primer proceso de las generaciones y movimientos se denomina “pensamiento”, y el segundo “producción”: pensamiento, <el proceso> a partir del principio, de la forma, y producción <el proceso> a partir de la conclusión del pensamiento» (2000, 1032b 15-18: 289).

La conciencia proyecta un fin que el saber técnico trata de realizar en el proceso productivo, la idea formada por la conciencia ha de realizarse, materializarse, mediante las habilidades técnicas propias, lo que se inicia en la mente o conciencia concluye en el producto, es el tránsito de lo ideal a lo existencial. Nicolai Hartmann en *Ontología: V. El pensar teleológico* (1986: 303-309) analizó la distinción aristotélica entre *nóesis* y *poíesis* y planteó que el fin es algo existente. En primer lugar, la *nóesis*, en cuanto que movimiento específico de la conciencia, parte del fin propuesto e idealmente puesto, y rastrea los medios necesarios para efectuar el *eidos* inicial. El fin se encuentra, por lo tanto, en el pensamiento. Este primer movimiento tiene una dirección temporal inversa, va del final al inicio, de lo posterior a lo anterior. Esta inversión del flujo temporal es sólo posible a nivel de la conciencia, que puede imaginar, evaluar, y sopesar los medios necesarios para obtener el fin. Por otra parte, la *poíesis* es el movimiento que ejecuta o pone en obra lo propuesto por la *nóesis* en el mundo exterior siguiendo el curso del flujo natural del tiempo objetivo.

Estos dos movimientos son esenciales en el proceso productivo humano, en cuanto que proceso esencialmente teleológico. Sin conciencia no es posible ni establecer un fin, ni de proyectarlo y valorar los medios necesarios para su efectucción. Nos dice Hartmann que no puede haber procesos teleológicos sin una conciencia previa que retrospectivamente elija los medios, y sin esta elección de los medios no puede darse el orden para la finalización del proceso. Para Hartmann hay tres actos en el proceso teleológico:

1er. *acto*: Proposición del fin en la conciencia saltando el flujo del tiempo o como anticipación de lo venidero;

2º. *acto*: Selección de los medios partiendo del fin propuesto en la conciencia (predeterminación retroactiva);

3er. *acto*: Realización por medio de la serie de los medios seleccionados; proceso real en derechura fuera de la conciencia. (1986: 307).

Estos actos están unidos en la conciencia que aparece dos veces: 1. Cuando se propone el fin; 2. Cuando se realiza. Estos dos momentos son las dos funciones capitales de la conciencia (una es la que quiere y otra la que obra). Esta íntima relación entre la conciencia y la teleología permite afirmar a György Lukács que ésta última es una categoría cualitativamente nueva en la naturaleza (2004: 79), una categoría que surge con el trabajo y coadyuva en el desarrollo del ser social. Tenemos, entonces, que el desarrollo de la conciencia permite establecer actividades de carácter teleológico. La conciencia distingue la actividad productiva humana del resto de actividades productivas no-humanas, más concretamente es la conciencia teleológica la que establece la diferencia específica entre animales no humano y animales humanos, como expuso Marx en *El capital*:

Suponemos el trabajo en una forma en la que pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que se parecen a las del tejedor, y la abeja avergüenza con la construcción de sus celdillas a más de un arquitecto. Pero lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que ha construido la celdilla en su cerebro antes de construirla en cera. Al final del proceso de trabajo se obtiene un resultado que existía ya al comienzo del mismo en la imaginación del obrero en forma ideal (2000, I. I, t. I: 242).

La teleología puede considerarse como la «categoría central del trabajo» (2004: 62) —nos dice Lukács— porque a través de ella se realizan posiciones teleológicas en el interior del ser material, de tal suerte que el trabajo se convierte en la forma originaria [*Urform*] de las posiciones teleológicas del ser social en su vida cotidiana. No en vano, nosotros consideramos a la teleología como una determinación subjetiva del trabajo a partir de la cual lo ideal o racional se materializa o se hace real mediante el proceso de trabajo. Hay que señalar que esta forma de teleología es de carácter finito, es el «punto de vista teleológico-finito» (Hegel) que pertenece a seres humanos finitos con fines finitos que están relacionados con su condición vital y su situación histórica. Los contenidos teléticos, añade Alfred Schmidt en *El concepto de naturaleza en Marx* (2011: 114), están limitados tanto de manera objetiva por los materiales de los que se disponen y las leyes que los rigen; como de manera subjetiva por los impulsos y necesidades que en un momento histórico concreto tienen los seres humanos.



Si la posición del fin ideal es el primer movimiento en la determinación teleológica, la investigación de los medios es el siguiente movimiento para llevar a cabo el fin propuesto. La conciencia opera ahora valorando y buscando la forma adecuada para la realización de la idea, los medios necesarios para la consecución del fin. «La investigación de los medios para la realización del fin puesto debe contener un conocimiento objetivo acerca de la creación de aquellas objetividades y procesos cuya puesta en marcha está en condiciones de realizar el fin puesto» (Lukács, 2004: 70). La investigación de los medios supone un desarrollo del pensamiento científico-técnico al estudiarse los condicionamientos y causas que permiten el surgimiento de una entidad nueva fuera de la generación natural. Schmidt considerará que hay en la teleología un *saber anticipador* que mentalmente anticipa el resultado de la actividad propuesta, un saber general sobre la constitución de los objetos y sobre la conducta práctica que habrá de tener el productor.

Mientras los actos 1 y 2 que proponía Hartmann son *in mente*, el acto 3 (la realización del fin) es un proceso real en un tiempo real mediante un proceso causal. Hemos explicado la teleología como una determinación subjetiva, ahora bien, el proceso teleológico supone la puesta en marcha de un proceso causal que permita la aparición del producto. Cuando la posición del fin y la investigación de los medios concluye, para realizarse plenamente el proceso teleológico —y con él también el proceso de trabajo— se ponen en marcha *series causales*, fenómeno que nosotros consideramos como otra determinación esencial del trabajo y estudiaremos en el siguiente subapartado.

#### 4.5. CAUSALIDAD

La determinación esencial de la causalidad en el trabajo es considerada tanto de manera objetiva como en su forma subjetiva. La forma tradicional de entender la causalidad parte, en términos generales, de la relación que se establece entre dos fenómenos o dos cosas, y a partir de la cual un fenómeno queda supeditado a la aparición de otro, convirtiéndose uno en efecto y el otro en su causa. La causalidad, entendida como determinación ontológica del trabajo, supone una modificación en la concepción tradicional de la causalidad, pues la relación que se establece

entre la causa y el efecto deja de concebirse de manera meramente externa, objetiva, para entenderse de forma interna, subjetiva, es decir, ligada a la actividad humana.

En principio, para comprender esta forma de causalidad interna, hemos de señalar que para Marx la causalidad era concebida teniendo en cuenta dos aspectos: por un lado, hay que atender a las condiciones objetivas en las que los seres humanos desarrollan sus intenciones mediante el trabajo, es decir, tomar en consideración las circunstancias a partir de las cuales llevar a cabo los propósitos teleológicos; por otro lado, las condiciones objetivas que el ser humano se encuentra son producto de su trabajo pasado. Ahora bien, desde estas premisas es posible constituir a la causalidad como determinación esencial del trabajo, lo cual supone una modificación en la concepción tradicional.

En primer lugar, al situarse en el interior de la actividad humana misma, dejando de concebirse como relaciones externas que se dan entre las cosas o fenómenos del mundo, la causalidad y su reflexión —en el contexto del trabajo— no trata sobre la manera en que las cosas o estados de cosas llegan a existir o se suceden unas a otras de una forma independiente a la actividad humana (Gould, 1983: 108). La causalidad queda situada en el ámbito humano, y sus elementos más simples son los agentes productivos relacionados entre sí que modifican una realidad objetiva. La causalidad aparece como efecto de la actividad humana sobre la naturaleza, en efecto, en cuanto que determinación del trabajo supone cambiar el modo como se da la cadena causal, pasar de la *cadena causal natural* a la *cadena causal puesta* por lo propósitos humanos. Es interesante exponer lo que Lukács expresa en su *Ontología del ser social: El trabajo*:

Si se reflexiona, aunque más no sea someramente, sobre el proceso de un trabajo cualquiera —por primitivo que sea este—, es preciso ver que nunca puede tratarse meramente de la realización mecánica de un fin puesto. La cadena causal en la naturaleza se desarrolla «espontáneamente», en conformidad con su propia necesidad natural intrínseca, del tipo «si... entonces». En el trabajo, en cambio, tal como hemos visto, no solo se pone teleológicamente un fin, sino que también la cadena causal que ese fin realiza debe transformarse en una causalidad puesta. Pues tanto el medio de trabajo como el objeto de trabajo son, en sí, cosas naturales sometidas a la causalidad natural, que solo en la posición teleológica, solo a través de

esta, alcanzan, en el proceso de trabajo, la posibilidad de ser puestos en términos propios del ser social, aunque sin dejar de ser objetos naturales (2004: 90).

En segundo lugar, Marx parece superar la disyunción clásica entre explicaciones en términos de causas y explicaciones en términos de razones e intenciones, es decir, la *disyunción entre causas eficientes y causa finales*. Como ya hemos visto, la función de la teleología como determinación del trabajo era establecer propósitos e intenciones humanas que se hacían efectivos en el mundo a través de la elección de la cadena causal adecuada.

La causalidad, entendida como determinación ontológica del trabajo, supone una crítica implícita a dos supuestos tradicionales sobre la causalidad (*ib.*: 111-112). Por una parte, la causalidad deja de ser concebida como una relación externa entre una causa y un efecto; por otra parte, tampoco hay una sustitución de la relación causal en la actividad humana por una relación entre razones, intenciones y acciones.

Concebir la actividad humana como una relación externa supone considerar que la relación causal puede aplicarse a todo ámbito, ya sea natural o social, con la siguiente premisa: la relación se establece entre diferentes entidades independientes (objetos, ideas o impresiones, según sea el enfoque de carácter ontológico o epistemológico), y estas entidades no sufren cambios esenciales al relacionarse causalmente, es decir, las entidades independientes permanecen inalteradas en el proceso causal.

La siguiente crítica atañe a los que consideran que las acciones humanas sólo pueden concebirse en términos de los propósitos e intenciones del agente, distinguiendo claramente entre el ámbito de la acción humana y aquel del que se ocupa la explicación causal. Este enfoque estima sólo las intenciones y la acción humana, sin embargo, no se puede establecer una clara división entre la acción humana y la explicación causal. Desde el punto de vista marxiano se entiende la acción humana como causal ella misma, y, aunque se tiene en consideración el aspecto intencional y teleológico de la conciencia, también se contempla la función de las condiciones objetivas de la acción.

La determinación de la causalidad supone comprender que el trabajo es una actividad de objetivación guiada por fines y propósitos. Además, como nos dice C. Gould:

Si la cuestión de la causa es cómo las cosas llegan a existir y cómo una cosa da lugar a otra, entonces está claro que, para Marx, en el dominio de la realidad social, es el trabajo el que hace que las cosas existan, y las conecta unas con otras. Así, el trabajo no sólo proporciona la base para los conceptos de causa sino, fundamentalmente, constituye el dominio ontológico de la causalidad misma hasta donde está relacionado con los asuntos humanos. De este modo, la reconstrucción de la teoría de la causa de Marx puede proseguir con una interpretación del análisis de Marx del trabajo mismo (*ib.*: 116).

Podemos concluir este subapartado con las tres tesis que propone Gould (*cf. ib.*: 116-122). La primera tesis considera que para Marx el trabajo como causa se puede entender en los cuatro sentidos aristotélicos: como causa final, eficiente, formal y material. Ya hemos visto la importancia que tiene la teleología en cuanto *causa final* en el proceso de trabajo, cómo en el trabajo la finalidad, en cuanto que propósitos del agente, guía la actividad misma. Esta actividad es *causa eficiente* que produce cambios en las cosas, y está íntimamente ligada a la causalidad final, de tal modo que «[l]a actividad del trabajo es, entonces, el modo en que los propósitos se vuelven causalmente eficaces» (*ib.*: 118). Asimismo, el trabajo también es causa formal en cuanto que da forma a los objetos producidos para hacerlos útiles y de acuerdo con la intención humana, estableciéndose también una relación entre la causa final y la formal. Por último, se requiere una materia inmanente a partir de la cual se dé la forma requerida al producto, es la *causa material*. Como expresa Marx tanto en los *Grundrisse* (1982, Vol. 1.: 238-239) como en *El capital*: «Los momentos simples del proceso de trabajo son la actividad adecuada a un fin, o sea, el trabajo mismo, su objeto y sus medios» (2000, l. I, t. I: 242). El objeto de trabajo Marx lo considera la *materia*:

Todas las cosas que el trabajo no hace más que desprender de su nexo directo con la tierra son objetos de trabajo que la naturaleza brinda al hombre. Así ocurre con los peces que se pescan, sacándoles de su elemento, el agua, con la madera talada en las selvas vírgenes, con el mineral que se arranca del filón. Si,

por el contrario, el objeto de trabajo viene ya filtrado, por así decirlo, por un trabajo anterior, lo llamamos materia prima. Es el caso, por ejemplo, del mineral ya extraído que se lleva al lavadero. Toda materia prima es objeto de trabajo, pero no todo objeto de trabajo es materia prima. Esta es objeto de trabajo solamente en tanto haya experimentado ya un cambio mediante el trabajo (*ib.*: 243).

La materia es la presuposición o condición objetiva del proceso productivo, en efecto, la materia puede ser la sustancia natural informe que aún no ha sido mediada por la actividad laboral o la *materia prima* en cuanto que *trabajo objetivado*. La materia prima en Marx, por lo tanto, no es una materia natural sino social. Sea como fuere, la sustancia natural puede convertirse en valores de uso porque la materia informe inicial es comprendida bajo leyes físicas y químicas que el desarrollo de la producción pone de manifiesto a través de la ciencia: conocimiento que permite manipularla en virtud de los fines y propósitos humanos. A través de la mediación teleológica del trabajo la inmediatez natural se convierte en un mundo humano (*cf.* Schmidt, 2011: 71-84).

La segunda tesis que propone Gould es que para Marx hay una relación o mediación entre las cuatro causas aristotélicas, que «[...] puede considerarse como una actividad sintética comparable a la noción de Kant de la causalidad como una síntesis» (Gould, 1983: 120). Para Marx en la actividad laboral están contenidas las cuatro causas del objeto producido, cuatro causas que quedan unificadas. Si entre Marx y Aristóteles la diferencia entre la comprensión de las cuatro causas estriba en la importancia que el pensador alemán da al trabajo, mientras que para Aristóteles el trabajo es causa eficiente, no pudiendo ser causa final, ni formal, ni material. La diferencia entre la concepción kantiana de la causalidad y la noción marxiana que se desprende del análisis del trabajo es que para Kant la causalidad es una categoría epistemológica y para Marx la causalidad es una categoría de la ontología social, que hace referencia las condiciones de toda posible práctica.

La tercera tesis pone de manifiesto la relación que se establece entre la actividad humana en cuanto causa y las condiciones objetivas con las que se encuentra. Por una parte, las circunstancias, en muchos de los casos, son producto del trabajo —trabajo objetivado—, mientras que, por el otro, la causa del trabajo es la subjetividad viviente que a través de la

conciencia propone fines. En esta relación se muestra las interacciones que se establecen entre los agentes humanos y sus circunstancias, y cómo, finalmente, son los propios agentes en su actividad los que se constituyen en la causa de sus circunstancias. Hay que señalar que, aunque dialécticamente las circunstancias afectan y modifican a los agentes, no hay una relación simétrica entre estos dos términos, sino que el agente es el elemento activo preponderante.

En conclusión, la causalidad forma un par dialéctico con la teleología. Mientras la primera tradicionalmente era aplicada al mundo natural y se oponía a la segunda en la medida que sólo podía ser aplicada al mundo humano o social, se muestra que, como determinación esencial del trabajo, la causalidad está íntimamente ligada a la teleología en relación con la causa final que vertebra el proceso productivo mediante la causa eficiente, formal y material. La relación dialéctica entre circunstancias y agente muestra, desde otra perspectiva, la relación entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado, y cómo la conciencia corpórea viva se erige en centro causal del proceso productivo.

#### **4.6. TEMPORALIDAD**

La temporalidad constituye una determinación esencial del trabajo. Hemos de considerar que la temporalidad en el trabajo puede tener un carácter subjetivo o un carácter objetivo, y ambos modos constituyen la determinación temporal. Como vimos (*supra Cap. I: 3. Momentos de la producción: dinámica y estática*) hay dos momentos temporales en la producción: el que corresponde al proceso mismo de trabajo (dinámica); y el que se deriva de la realización o resultado de ese proceso en el producto (estática). En la dinámica productiva el tiempo que predomina es el tiempo subjetivo que se manifiesta en la proposición de un proyecto futuro (teleología) en el presente usando materiales que han recibido una transformación previa de un trabajo pretérito. Por otra parte, en la estática productiva se produce una objetivación de la temporalidad en el producto, el ente producido representa una determinada cantidad de tiempo invertida en su producción. De esta suerte, el tiempo objetivado en el producto podrá expresar su valor cuantitativo.

La introducción de los tres constituyentes que conforman el tiempo (pasado, presente y futuro) en la vida humana tiene su origen en la contención y dominio que se hacen los humanos del deseo y de su satisfacción inmediata. Así, mientras el animal es dominado por el tiempo, en la medida que vive en un presente continuo en su búsqueda de la satisfacción de sus deseos, el ser humano, a través de la contención y el dominio que comporta su hacer laborante, introduce el tiempo en su mundo y vida al posponer la satisfacción inmediata por una actividad que convierte el presente en una función del futuro, sirviéndose, a su vez, de lo dado en el pasado. La introducción de las tres dimensiones temporales conlleva la modificación ontológica del ser humano (Kosik, 1967: 110).

La actividad productiva es un *proceso de cambio* y creación de nuevos objetos a partir de sustancias naturales o de otros objetos ya existentes. Esta actividad entraña una dimensión temporal en la que desde el presente se modifican y transforman sustancias pasadas con vistas a un objetivo intencionalmente puesto que se ha de realizar en el futuro. El trabajo introduce el tiempo en el mundo humano, tal y como lo expresará Marx en los *Grundrisse*:

Puesto que el trabajo vivo modifica el material mediante su realización en éste [...], el material recibirá así una forma determinada, transformación de la sustancia que se somete a la finalidad del trabajo. El trabajo es el fuego vivo, formador; la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el tiempo vivo (1982, Vol 1: 306).

Esta noción temporal que se liga a la praxis productiva supone, según la opinión de Gould (1983: 94), un posible desarrollo materialista de la concepción del idealismo trascendental de Kant. Para el filósofo de Königsberg el tiempo es una forma *a priori* de la percepción que permite y es condición de posibilidad de la experiencia sensible, esto es, el tiempo no es una condición de las cosas mismas sino una condición de la capacidad perceptiva que permite la constitución del objeto de conocimiento y, por extensión, del mundo. La concepción kantiana, que entiende que el tiempo es una consecuencia de la actividad mental, implica que el tiempo no forma parte de la realidad exterior de la conciencia, sino que es la condición para que pueda darse esa realidad externa. Según la concepción de Marx el tiempo

tampoco es una entidad independiente que subsiste en la realidad exterior como condición de las cosas mismas, sino que es introducido en el mundo a través de la actividad práctica del sujeto. En este sentido afirma Gould: «[...] la actividad humana del trabajo es el origen de la conciencia humana del tiempo, como una medida objetiva; y también que esta actividad es la condición para comprender las secuencias y cambios en la naturaleza y en la vida social como temporal» (*ib. ídem*).

En la exposición de la dimensión temporal que implica el trabajo hay que discernir entre los dos ámbitos en los que se puede descomponer el hacer laborante según centremos la atención en: a) el proceso mismo de trabajo (dinámica), o b) el producto o resultado de ese proceso (estática). Hay en estos dos ámbitos un devenir del movimiento a la quietud en el que el tiempo se manifiesta desde lo transitorio a lo estable a través del trabajo. En la objetivación se muestra el tránsito de lo dinámico a lo estático.

Si centramos la atención en el proceso productivo, el trabajo se manifiesta como la creación de nuevos objetos, de nuevos productos que conforman el mundo del ser humano. Este proceso de creación, que caracteriza la actividad propiamente humana, es un proceso de *negación determinada* (*ib.*: 95) según el cual el momento o etapa presente niega al momento anterior aunque conserva en el seno de la nueva forma la antigua, pero de forma más elevada. Las transformaciones del algodón en hilo, del hilo en tela y ésta en tela estampada, etc., mantienen la sustancia del algodón que se conserva en cada una de las formas que adquiere; el trabajo conserva y modifica la sustancia pasada haciéndola cada vez más elevada y elaborada (Marx, 1982, Vol. 1: 306-307). Este proceso, de carácter teleológico, supone que la transformación que el sujeto hace del objeto está determinada por la anticipación del proyecto futuro que intencionalmente guía el proceso. La actividad que se realiza en el presente sobre materiales del pasado (que a su vez han podido pasar por otro proceso de idéntica estructura) con intención de crear un producto en el futuro es la actividad del *trabajo vivo*. La actividad de la corporalidad viviente no es estática sino que crea las dimensiones temporales en su quehacer.

En el proceso laboral se establece una síntesis de los momentos temporales que a modo de estructura abstracta muestra la lógica del proceso temporal, sin embargo, esto se concretiza y materializa con la elaboración del producto del trabajo. En opinión de Gould (1983: 97) la



realidad del tiempo penetra en el mundo concreto de los seres humanos mediante la actividad del trabajo vivo que crea el *ahora*. No se ha de entender el *ahora* como un instante estático y aislado de los otros momentos temporales, sino más bien como una unidad dinámica y correlacionada entre pasado, presente y futuro. En este sentido, la actividad laboral que emana desde el ahora presupone el *cambio* como condición para la existencia del tiempo, y resuelve la aparente paradoja que puede darse al comprender al *tiempo* como aquello que contiene tanto lo que es como lo que no es y, por otro lado, al *presente* como aquello que contiene lo que ya no es y lo que todavía no es. El trabajo, como forma de actividad que hace cambiar las cosas, posibilita la dimensión temporal en el *proceso* (como proyección intencional futura sobre lo ya dado desde el pasado), en la transformación del objeto el sujeto se constituye como temporal, dado que en esa transformación se autotransforma a través del tiempo.

La introducción de la dimensión temporal en el objeto terminado o producto se nos presenta como la objetivación de la temporalidad, en cuyo lugar lo que era dinamismo queda congelado en *duración*. La noción de objetivación se constituye en base de la temporalidad del producto del trabajo, de tal modo que «sin la objetivación no hay temporalización» (Kosik, 1967: 110). El progreso temporal —desarrollado como movimiento unidireccional— que se daba en el *proceso* se convierte en el *producto* en calma y duración; permanencia que se manifiesta como condensación o eliminación de la sucesión temporal (*ib. ídem*). El carácter óntico-ontológico del trabajo, en la dimensión temporal, también presupone la dialéctica del sujeto y el objeto. Así, el proceso ontológico que, como condición de posibilidad, introduce el tiempo a través de la actividad del sujeto como un fluir y devenir desde el pasado al futuro encarnado en el ahora, queda expresado ónticamente en el producto de la actividad de manera estática y permanente. El carácter objetivo de la actividad humana es de naturaleza social, por lo tanto, el flujo temporal del proceso no supone un tiempo subjetivo sino un tiempo objetivo y social que se expresa tanto en la actividad como en el producto terminado. Cada formación social establece un determinado tipo de tiempo objetivo en íntima relación con la peculiaridad de su proceso social de producción. El tiempo se objetiva y expresa la forma objetivada de la actividad del trabajo al convertirse en el marco de referencia exterior desde donde se establecen los procesos productivos sociales. El desarrollo del calendario astronómico (tanto lunar como solar) no responde a un afán de conocimiento desinteresado, sino que el interés por la agricultura u otras

actividades supusieron necesidades que podían ser paliadas a través del cálculo temporal que se introducía con los calendarios. La objetivación del tiempo ha variado junto con los procesos sociales de producción que las generan, de tal modo que se podría afirmar que cada época tiene su tiempo. Sin embargo, si bien el trabajo introduce el tiempo no siempre el trabajo se ha medido en tiempo, y esto último representa el núcleo de la producción social dominada por el capital.

#### 4.7. EL MEDIO DE TRABAJO: LA HERRAMIENTA

La analítica de las determinaciones esenciales del trabajo concluye con la herramienta. Por razones expositivas decidimos acabar con esta determinación, pues desde ella nos adentraremos en la segunda parte de esta investigación, la que concierne a la máquina. Es importante conocer esta determinación en su aspecto abstracto en la medida en que el desarrollo de la maquinaria —y la metamorfosis del trabajo que conlleva— se inicia con la exacerbación de esta determinación. Por ahora sólo nos interesa mostrar que la herramienta es la mediación entre la subjetividad trabajadora y la naturaleza, mediación que puede ser de diversos modos y tipos en relación con el desarrollo social. Si la actividad laboral está dominada por el componente telético que guía todo el proceso, en la determinación de la herramienta se da una inversión de los medios y los fines: hay una supremacía ontológica de los medios sobre los fines. Con esta inversión de los fines a los medios la finalidad quedará ligada a la *praxis poiética*, y el deseo humano entrará a formar parte de la realidad natural y sus leyes mediante la herramienta. Esta es la labor de la *astucia de la razón*, que hará trabajar a las ciegas leyes causales naturales a favor de los fines humanos.

Karl Marx, en *El capital*, define así la *herramienta*:

El medio de trabajo [*Arbeitsmittel*] es la cosa o complejo de cosas que el obrero interpone entre él y el objeto de trabajo, y que le sirven para encauzar su actividad sobre ese objeto. Utiliza las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerlas actuar, conforme al fin perseguido, como instrumentos de poder sobre las cosas. El objeto que el obrero empuña directamente [...] no es el objeto de trabajo sino el instrumento de trabajo [*Arbeitsmittel*] de esta manera, el elemento natural se convierte

en órgano de su actividad, un órgano al que añade sus propios órganos corporales prolongando así, a pesar de la Biblia, su estatura natural (2000, l. I, t. I: 243).

De esta definición marxiana cabe destacar que la *herramienta* o medio de trabajo [*Arbeitsmittel*] es:

- a) La mediación entre el sujeto y el objeto
- b) Posibilita la utilización de las propiedades físicas de las cosas, guiadas por el *telos* inicialmente propuesto. La herramienta es concebida como *instrumento de poder* [*Machtmittel auf andre Dinge*], lo que entronca con la noción hegeliana de *astucia de la razón*, que el propio Marx cita en el texto y que hace referencia al poder de la razón en cuanto que actividad mediadora que utiliza a la propia naturaleza para realizar sus propios fines.
- c) El instrumento de trabajo es aquel objeto que empuña directamente el obrero.
- d) Es un órgano que se añade a sus propios órganos corporales

Tal y como apuntaba Márkus (1974: 11), en el sistema metabólico los seres humanos no obtienen las sustancias naturales de manera inmediata y directa de la naturaleza que los circunda —y que aún no ha sido humanizada— si no es mediante la utilización de sus propios órganos corporales, que realizan la mediación necesaria para la apropiación. Las herramientas, en un principio, se asemejan a los propios órganos corporales, como extensiones artificiales ideadas según la imagen corporal humana. La mano, «herramienta de herramientas» (Hegel), los dientes o los pies parten, rasgan, machacan o golpean los productos del trabajo, sin embargo, el deterioro de estos instrumentos de trabajo, así como su potencia natural limitada, irá paulatinamente siendo sustituida por la prolongación de estos mismos órganos por *medios de trabajo* o herramientas. La piedra, las conchas o los palos se convertirán en extensiones orgánicas del propio trabajador. Semejantes a sus propios órganos serán empleadas, según una versión materialista de la Astucia de la Razón de Hegel (Schmidt, 2011: 117 y 143), para transformar y corporeizar la naturaleza misma mediante la metabolización de la sustancia natural externa, que finalmente se reúne consigo misma en el organismo humano. Como

fragmentos de la naturaleza corporeizados las herramientas amplían el *campo de acción poética*.

Los diversos medios de trabajo pueden catalogarse en tres grupos distintos según la actividad propia que ejercen en el proceso de trabajo. Así, es posible citar un primer grupo de herramientas cuya característica común es la de mantenerse idénticas a sí mismas —salvo el desgaste que sufren con el uso— antes, durante y después de proceso laboral: desde los órganos naturales a las herramientas más comunes como los martillos, los cepillos, lijas, etc. Otro grupo estaría comprendido por aquellos instrumentos que se incorporan materialmente al producto: tornillos, clavos, cualquier dispositivo de regulación o control en las máquinas, etc. Por último, un tercer grupo estaría constituido por aquellos medios de trabajo que son consumidos en el proceso de generación del objeto de trabajo pero que, sin embargo, su sustancia no penetra en dicho producto: cualquier carburante que, como valor de uso, ya ha tenido un proceso de trabajo previo<sup>134</sup>, y sirve para mover el mecanismo de la máquina pero no se incorpora a ella. El desarrollo de los medios de trabajo indicará el momento histórico en el que se halla una determinada formación social, medirá tanto el desarrollo de la fuerza real productiva de la sociedad como las relaciones sociales en las que se trabaja<sup>135</sup>. A modo de criterio de demarcación las herramientas y su uso diferenciarán las formaciones sociales pues «[...] lo que distingue las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino cómo y con qué instrumentos de trabajo se hace» (Marx, 2000, I. I, t. I: 244).

De momento nos interesa aquí la herramienta o medio de trabajo como determinación esencial del trabajo, como aquella parte de la naturaleza que ha sido corporeizada, transformada según los deseos subjetivos. En las anotaciones de Hegel en Jena de 1803/1804 comentó: «En la herramienta es donde perdura el trabajo, ella es lo único que queda del trabajador y lo

---

<sup>134</sup> Estos medios de trabajo Marx los considera *materia auxiliar*, en la medida en que los consume el medio de trabajo (cf. 2000, I. I, t. I: 246).

<sup>135</sup> Sobre el desarrollo de las herramientas y la evolución humana cf. Bellamy (2004) en especial pp. 300-316.

trabajado, y en ella se perenniza la contingencia; se transmite en tradiciones [...]» (2006: 320), aunque años antes, en el *Sistema de civilidad* de 1802/1803 ya había definido la herramienta como la *racionalidad del trabajo*:

Este término medio es la *herramienta* [...] Por una parte es subjetiva, se halla en poder del sujeto que trabaja, quien la determina, prepara y elabora sin restricción; por la otra está orientada objetivamente al objeto del trabajo. Merced a este término medio es como el sujeto supera la inmediatez de la aniquilación [...] en la herramienta el sujeto hace un término medio entre sí y el objeto, y este término medio es la racionalidad real del trabajo [...] es la norma constante del trabajo (*ib.*: 320-321).

En el análisis de la herramienta se invierte la primacía que los fines tienen sobre los medios, si se considera el proceso de trabajo en su individualidad y concreción el fin domina y regula los medios, pero si se considera la continuidad y el desarrollo histórico del proceso de trabajo se produce una inversión de esta relación. El surgimiento de la ciencia, por ejemplo, se haya *in nuce* en la investigación de la naturaleza que se ha de llevar a cabo para la elaboración de los medios adecuados que realicen un trabajo, y esto es a menudo más importante para el ser social que la satisfacción de las necesidades, es decir, que la consecución de los fines particulares. Lukács corrobora lo anterior (2007: 74) trayendo a colación un texto de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel en el que se afirma que «[...] el *medio* es algo *superior* a los fines finitos de la finalidad *extrínseca*; el *arado* es más noble de lo que son directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representan los fines» (1993, II: 461)<sup>136</sup>. Hegel considera que la mayor *duración* de los medios en comparación con los fines inmediatos les da una supremacía ontológica: «el instrumento de trabajo se conserva, mientras los servicios

---

<sup>136</sup> En la 2ª sec. del Libro III de la *Lógica*, Hegel expone la noción de teleología mediante la exposición de tres objetos concretos: un reloj, como símbolo de la necesidad del tiempo para la realización efectiva de las actividades humanas; una casa, que representa la finalidad humana de sus actividades, esto es, la necesidad de construir un mundo habitable; y el arado, que «cava el surco de marxismo» (D`Hondt, 1975: 4).

inmediatos perecen y quedan olvidados» (*ib. ídem*). Si, además, añadimos que un mismo medio puede satisfacer muchos fines se puede afirmar con D'Hondt que «[...] el deseo es singular, pero el medio inventado para satisfacerlo ¡es universal!» (1975: 15). El ser humano sólo puede llevar a cabo aquellos fines cuyos medios de realización domina efectivamente. Aun cuando un sátrapa de la Antigüedad tuviera como finalidad visitar la Luna, ni todo su oro le serviría para llevar a cabo su empresa; su finalidad materialmente sería irrealizable. Sólo con el desarrollo de grandes fuerzas industriales y conocimientos científicos, que han concommitado con ellas, es posible llevar a cabo y hacer efectiva la finalidad inicialmente propuesta. Se podría afirmar que la finalidad sin los medios necesarios en los que se corporeiza es impotente, y que los medios sin la finalidad adecuada están ciegos.

Es mediante el proceso de trabajo donde se produce la inversión de la finalidad y los medios, dado que si se quiere el fin también se habrán de querer los medios, es decir,

El objeto de nuestro deseo no es accesible más que si tenemos un medio de alcanzarlo y este medio se presenta entonces, también, como objeto de nuestro deseo. Así ocurre con el medio de trabajo característico, el útil. Éste, medio al servicio de un deseo, es al mismo tiempo una cosa deseada, un fin (*ib.:* 14).

Hegel invertirá el esquema tradicional de la finalidad propuesto por Kant que operaba a través de pares dualísticos y antitéticos, y que negaba la posibilidad de la finalidad y la libertad humana más allá del ámbito suprasensible de la moralidad. Para Kant era inconcebible que la finalidad humana pudiera permear en la causalidad externa de la naturaleza, donde todos los fenómenos están sometidos a leyes. Los intentos kantianos a la resolución de la antinomia mediante la propuesta de los conceptos de *finalidad externa o relativa* y *finalidad intrínseca o interna* ofrecerán a Hegel la posibilidad de superarlo. Si bien acontecimientos históricos como la Revolución francesa habían mostrado la posibilidad de dicha inversión, —a través del prisma de la dialéctica entre amo (fin) y esclavo (medio) (*cf. ib.:* 13) —, será el concepto de *finalidad interna* el que tome Hegel para producir la inversión y rechazar la teleología natural y el

dualismo filosófico. Para Kant la *finalidad interna* quedaba explicada en el organismo, entendido como lo viviente y organizado, donde hay una unidad de cada elemento en función del todo y en el que «[...] se manifiesta un condicionamiento interno recíproco, en él “todo fin es, recíprocamente, un medio”» (*ib.* 24). Hegel considerará que este concepto no es sólo regulativo sino que expresa la posibilidad de realización de sí del ser humano mediante su actividad práctica. La razón de la finalidad inmanente reside en el propio individuo, que trata de hacerla cumplir en el mundo, por eso, la finalidad permanece interna al mundo, y el mundo no se convierte en un medio para la finalidad externa. Como hemos visto en este capítulo (*supra* 4.4. *Teleología*), en Hegel la *noción de teleología* constará de tres momentos: la posición del fin subjetivo, la investigación de los medios que han de realizar el fin propuesto y el fin realizado. Sólo el medio puede vincular el fin propuesto por la subjetividad con la objetividad. A través del carácter teleológico del trabajo la relación entre el ser-en-sí, entre lo objetivo, y el ser-para-nosotros, que es sólo pensado en la dimensión epistemológica, alcanza su peculiaridad objetiva como producto del trabajo (Lukács, 2004: 41).

La inversión que produce el trabajo entre medio y fines modificará la antigua tradición teleológica que despojaba a la actividad humana de toda libertad, al postular una naturaleza ya configurada en sus fines. Hegel, al igual que el mito de Protágoras, cree que el ser humano tiene que hacer y hacerse a sí mismo mediante el único don concedido por los dioses: la inteligencia aplicada a las necesidades de la vida. La noción de finalidad quedará ligada —en la elaboración moderna efectuada por Hegel— a la *praxis*, esto se debe a que el ser humano no se limitará a la mera contemplación de un mundo separado de él, sino que mediante su actividad guiada mantendrá una relación intrínseca de transformación y autotransformación. El trabajo revitaliza y flexibiliza el antagonismo rígido entre el fin y el medio. En primer lugar, la dialéctica interna del trabajo convierte los medios universales y duraderos, que satisfacen fines efímeros y singulares, en fines deseados al tener la capacidad de poder satisfacer dichos deseos. En segundo lugar, Hegel resolverá la antinomia kantiana entre finalidad y mecanismo —antinomia que se origina al concebir la producción de cosas materiales sólo según leyes mecánicas y, a la vez, la imposibilidad de que esta producción se dé sólo por las solas leyes mecánicas— aludiendo al análisis del trabajo, y mediante el cual se inserta la finalidad en el mecanismo. Es la mediación del útil entre el sujeto de la acción y la realidad exterior la que posibilita la

entrada del deseo en el mundo de las leyes de la naturaleza sin violentarlas. «Gracias a él, el fin que persigo se mantiene en la acción, sin que la legalidad natural ni el mecanismo natural sean suprimidos. Es la astucia, el artificio gracias al cual puedo lograr mi propio fin, alcanzarme a mí mismo, ser el que deseo, al utilizar las leyes de la naturaleza sin destruirlas.» (D'Hondt, 1975: 17). El trabajo no suprime las leyes naturales sino que las utiliza sometándose a ellas. Si con el útil es el hombre el que desarrolla la actividad de su deseo, con la máquina será ella la que actúe, invirtiendo la pasividad original del útil en actividad de la máquina mediante fuerzas naturales. Ahora al mecanismo se le han introducido fines que antes no existían, imponiéndosele, por tanto, una conducta racional. La astucia de la razón hace trabajar para sus fines a las propias fuerzas de la naturaleza que anteriormente eran ciegas; el fin, que es el propio ser humano, pone en marcha al mundo natural a través de la mediación de útiles y máquinas.

El ser humano, considerado como «toolmaking animal» (Marx, 2000: 244), evolucionó y creó su propio nicho ecológico por la necesidad que tiene del instrumento de trabajo y el empleo de éste en la naturaleza circundante. Marx distingue entre la tecnología humana y la tecnología natural, si bien era consciente de que el término griego *órganon* significaba herramienta y cabía entenderlo como los órganos-herramientas crecidos en los animales. Así para Marx la tecnología humana no estaba constituida por órganos adaptados sino por la producción social de herramientas (*cf.* Bellamy, 2004: 306). Y esta producción social de herramientas condujo a la máquina como compuesto de herramientas. Sin embargo, dedicaremos la siguiente parte de la investigación para analizar la máquina: su génesis, su desarrollo y las transformaciones que ha generado en el ser del trabajo.



## **SEGUNDA PARTE: LA MÁQUINA**



## **CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES GENERALES DE LA PRODUCCIÓN Y EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO**

Hemos tratado de exponer de forma abstracta y general lo que es el trabajo, mostrar su esencia y sus determinaciones. El desarrollo expositivo y metodológico nos impele a ir concretando y situando el trabajo en un determinado período sociohistórico, para ello nos vamos a situar en el transcurso del siglo XX, especialmente nuestra descripción y análisis se concretarán en la segunda mitad de ese siglo. Con el objeto de no perdernos en fechas y acontecimientos vamos a exponer una sucinta periodización del desarrollo capitalista (*cf.* Negri, 1999: 89-91) que, a modo de mapa, nos dote de las coordenadas más relevantes en el itinerario del capitalismo hacia su forma postindustrial en creciente desmaterialización.

Un *primer periodo* en el desarrollo capitalista corresponde a la «manufactura» en cuanto que cooperación de distintos oficios y como proceso de acumulación originaria para el establecimiento de las bases del Estado moderno. Asimismo podemos señalar un *segundo periodo* que abarca los cambios y transformaciones ocurridos entre los años 1848 a 1968, y que han sido denominados como «gran industria». La «gran industria», a su vez, puede ser dividida en dos fases, una que abarcaría desde 1848 a 1914 y otra desde 1914 a 1968. En la actualidad hemos de situarnos en un *tercer periodo* del modo de producción capitalista que tras la manufactura y la gran industria puede ser llamado como «capitalismo cognitivo».

Obviando el periodo manufacturero proponemos el siguiente esquema que será desarrollado y detallado a lo largo de esta última parte:

<b>Gran industria</b>			<b>Capitalismo cognitivo</b>
	<b>Primera fase 1848-1914</b>	<b>Segunda fase 1914-1968</b>	<b>Tercera fase 1968-...</b>
<b>Proceso de trabajo</b>	Trabajador apéndice de la máquina. Fuerza de trabajo cualificada.	Taylorismo, trabajadores descualificados, «obrero masa».	Automatización de las fábricas e informatización de la sociedad, toyotismo, «obrero social» cooperación como posición hegemónica, trabajo inmaterial.
<b>Norma de consumo</b>	Producción en masa sin capacidad salarial, ciclo económico irregular.	Fordismo: salario como anticipación para la adquisición de los bienes producidos en masa.	Nuevo tipo de individualismo, consumo productivo, publicidad.
<b>Modelo de regulación</b>	Estado rígido de integración institucional, construcción del capital financiero y consolidación de los monopolios y el desarrollo imperialista.	Política keynesiana, modelo intervencionista: promover la actividad productiva, pleno empleo y garantía de asistencia social.	Mercado mundial, financiarización, desmantelamiento del <i>Welfare State</i> . Endeudamiento privado y <i>workfare</i> .
<b>Composición del proletariado</b>	Formación de partidos obreros, gestión obrera de la producción como proyecto de emancipación.	Germen de nuevas formas de organización basadas en el rechazo al trabajo y la igualdad salarial.	Abstracto, inmaterial, intelectual, polivalente y móvil. Precarización.

Tabla 2. Gran industria y capitalismo cognitivo

## 1. FORDISMO

Como señala David Harvey (1998: 147) la fecha simbólica de inicio del fordismo se podría situar en 1914 con la introducción de la jornada de ocho horas y cinco dólares de jornal para los trabajadores que armaron la línea de montaje en cadena de piezas de automóvil, sin embargo, el fordismo como forma social de producción es mucho más que ese dato salarial. Si bien Henry Ford racionalizó las tecnologías organizativas de la producción, —influenciado por la obra de F. W. Taylor *The principles of scientific management* de 1911 en la que se indicaba cómo aumentar la productividad del trabajo a través de una división del proceso de trabajo en tareas fragmentarias y movimientos parciales calculados minuciosamente por el cronómetro—, lo que supondrá una innovación con respecto a Taylor será vislumbrar la interrelación entre la producción en masa y el consumo masivo. La correlación entre producción y consumo de masas generará «un nuevo sistema de reproducción de la fuerza de trabajo, una nueva política de control y dirección del trabajo, una nueva estética y una nueva psicología; en una palabra: un nuevo tipo de sociedad racionalizada, modernista, populista y democrática» (*ib.*: 147-148).

El fordismo tardó tiempo en convertirse en un régimen de acumulación maduro y extendido en el mundo capitalista más avanzado. En un primer periodo (1914-1945) se pueden citar dos impedimentos que retardaron la implantación de este sistema productivo, a saber, la resistencia de los trabajadores a la disciplina y la rutina de la cadena de montaje y los mecanismos estatales de intervención económica. Durante el periodo de entreguerras los trabajadores oriundos de Estados Unidos, que aún trabajaban en oficios más artesanales, eran reacios al trabajo repetitivo de la cadena de montaje, lo que supuso que la población inmigrante acudiera a las fábricas fordistas. En el caso europeo encontramos la misma resistencia a abandonar las tradiciones artesanales, que sumado a una menor inmigración hizo difícil la implantación de la tecnología de la producción en masa con la línea de montaje antes de la década de los 30. En lo que respecta a la intervención estatal, la crisis generada a partir del 29

puso en jaque la solvencia del capitalismo y del mercado autorregulado, ante el inminente colapso del sistema —por falta de demanda efectiva del producto— se implementaron políticas de intervención estatal que serían más propicias para la implantación del fordismo: «Quedó para Roosevelt y el New Deal la tarea de tratar de salvar el capitalismo haciendo, a través de la intervención del Estado, lo que Ford había tratado de hacer solo» (*ib.*: 149).

El asentamiento del fordismo como régimen de acumulación maduro se establece en un segundo periodo (1945-1973) con la finalización de la Segunda Guerra Mundial y la ordenación internacional tanto de los territorios, los mercados y las finanzas en la llamada *Pax americana*. En este periodo de tiempo se constata un aumento de las tasas de crecimiento económico que supuso un aumento de los niveles de vida en los países de la vanguardia del capitalismo acorde con la correlación entre producción en masa y consumo de masas. Este desarrollo se fundamentará en dos elementos básicos, por un lado, en el desarrollo de industrias de carácter tecnológico surgidas en la década de los 30 que, sin embargo, se rentabilizaron tras la intensificación y el desarrollo bélico: automóviles, construcción de barcos, equipos de transporte, acero, caucho, aparatos eléctricos, etc. Estas industrias que operaron como mecanismos de crecimiento económico pero centralizadas en pocas regiones (Medio Oeste de EE.UU., Ruhr-Renania, West Midlands en Gran Bretaña, Tokio-Yokohama) crearon, a su vez, fuerzas de trabajo privilegiadas aptas para la expansión de la demanda efectiva. Por otro lado, la reconstrucción de los países destrozados por la guerra introdujo la participación de los Estados y el desarrollo de las infraestructuras y los transportes.

Sin embargo, el crecimiento estable que se dio en esos treinta años se constituyó sobre una serie de compromisos entre el Estado, el capital y el trabajo organizado. El Estado acompañó las fuertes inversiones en capital fijo que exigía la producción en masa tratando de dominar los ciclos económicos con una política fiscal y monetaria regulada según el ideario de las políticas keynesianas: inversiones públicas en transportes, servicios públicos, sanidad, búsqueda del pleno empleo, un salario social, educación, vivienda, etc. El capital y las grandes corporaciones buscaron la rentabilidad segura a través de inversiones que aumentaran la productividad por medio del capital fijo, la mejora de la gestión y la estandarización y homogenización de los productos. En la producción en masa será determinante la gestión

científica buscando la uniformidad de las mercancías y la burocracia racionalizada para el mantenimiento de la democracia de masas. En cuanto al trabajo hay que señalar que se produjo la derrota de los movimientos obreros radicales, así como de las formas tradicionales de sindicalismo (sindicatos de oficios) a través de incrementos salariales que supusieron para los sectores beneficiados una elevación de su modo de vida y una forma de adecuación al sistema. Todos estos factores nos hacen pensar con Harvey que el «fordismo de la posguerra puede considerarse menos como un nuevo sistema de producción en masa y más como una forma de vida total» (*ib.*: 159). Hay que señalar que la consolidación de ese modo de producción se produjo con la posición hegemónica de EE. UU. como poder financiero a través de los acuerdos de Bretton Woods de 1944, mediante los cuales se convertía el dólar en la moneda de la reserva mundial, instituyéndose EE. UU. en banquero mundial, lo que unido a su poder militar lo constituyó en superpotencia hegemónica.

Por fordismo se puede entender, entonces, un modo de producción en masa caracterizado por la cadena de montaje y productos homogéneos que se basa en el control de tiempos y movimientos mediante el cronómetro. Su forma de producción en serie supone un tipo de trabajo parcelado y fragmentado en la realización de diferentes funciones, estableciéndose una separación entre la ejecución y la elaboración en el proceso de trabajo. Las unidades fabriles quedan concentradas y verticalizadas, siendo la forma obrera característica el obrero-masa, el trabajador colectivo fabril. Este sistema de producción, articulado sobre el trabajo asalariado, vinculará el binomio desarrollo/crecimiento con el de bienestar/ocupación, estableciéndose esta relación como convención económica y sistema de creencias dominante.

Si la economía capitalista puede ser definida más como una economía monetaria de producción que como una economía de intercambio, lo que supone una supremacía de la producción / acumulación sobre el intercambio / realización, y donde la inversión (acumulación privada de capital) se convierte en motor de la actividad productiva (Fumagalli, 2010: 33), entonces podemos sintetizar el fordismo en tres aspectos determinantes que nos servirán de resumen y de contexto para el nuevo paradigma productivo que surgirá de su crisis:

1) *El proceso de acumulación*<sup>137</sup>: sin entrar en detalles en el tipo de financiación que caracteriza al paradigma fordista y que se muestra en el esquema (financiación / producción-acumulación / realización) (cf. *ib.*: 37-47)<sup>138</sup>, se puede señalar tanto el papel regulador que el Estado tuvo en el proceso de acumulación en torno a la relación conflictiva entre capital y trabajo a través de la distribución de rentas (*Welfare State*), como su papel estabilizador entre banco y empresa (Bretton Woods 1944-1971). Así mismo, el proceso de acumulación se caracterizará por mecanismos disciplinarios directos encaminados a la producción material de mercancías en donde aún es perceptible una separación entre tiempo de trabajo y tiempo de no-trabajo (subsunción formal) (*ib.*: 68).

2) *El proceso productivo y laboral*: la producción fordista se vertebra en los principios tayloristas y la mecanización creciente, donde la fuerza de trabajo queda integrada en un complejo de utensilios y máquinas para la elaboración de bienes materiales y físicamente tangibles. La división técnica del trabajo (A. Smith) expresada en la parcelación y la separación de las tareas entre diseño y ejecución supone la «descualificación» y la no consideración de los conocimientos de los trabajadores para el proceso productivo. El aumento de la productividad del trabajo es proporcional al grado de intensidad y al nivel de explotación corporal puesto al servicio de la máquina. La gran empresa en el paradigma taylorista-fordista se convierte en un

---

<sup>137</sup> «[...] por acumulación se entiende la persecución de un beneficio, que puede asumir dos formas, la monetaria o bien la propiedad de nuevos medios de producción [...] El agente económico encargado de la actividad de acumulación es la empresa privada. La producción es el instrumento (medio) del proceso de acumulación, dirigido a la obtención de un beneficio. Esta actividad (y su posibilidad) [...] está en parte vinculada a los modos de financiación orientados a introducir la liquidez monetaria que permita el encauzamiento de la producción. El proceso de realización, que crece y acompaña al proceso productivo, sanciona su resultado y su posible éxito.» (Fumagalli, 2010: 83).

<sup>138</sup> «En el nuevo contexto taylorista-fordista, la función del sistema bancario alcanza su cénit tanto en la actividad de creación de moneda dirigida a la acumulación como en la actividad de intermediación financiera y de captura de depósitos, necesaria para estabilizar las decisiones de venta y adquisición, así como para monitorizar los flujos comerciales nacionales e internacionales» (*ib.*: 43).



elemento estructural para el desarrollo de la producción en masa, estandarizada y automatizada sustituyendo a la pequeña empresa artesanal y extensiva de la fase anterior. La gran empresa será capaz de influir en los mercados, y convertirá su estatuto de nacional a transnacional.

3) *Realización y consumo*: dado que el sistema capitalista puede entenderse como un sistema de producción de dinero a través de las mercancías, el momento productivo está íntimamente relacionado con la realización. En el ciclo de maduración del capital el momento D-M presupone y conlleva al siguiente M-D'. «En el capitalismo industrial-fordista la producción estaba organizada en tres diferentes niveles consecutivos y complementarios entre sí: proyecto → ejecución (material) → comercialización» (*ib.*: 161). Ante la incertidumbre de la realización monetaria se establecen dispositivos institucionales para mantener la estabilidad del crecimiento de la demanda agregada, además de constituirse «la inducción psicológica al consumo» mediante el deseo de poseer y el convencimiento mediático. En el fordismo será característica la escisión y separación temporal entre el momento de comunicación (publicidad) y el de producción material (ejecución). Aquí surge el marketing, todavía como ciencia separada de la producción, pero ya como «disciplina psico-actitudinal».

A finales de los años 60 el sistema fordista entra en crisis con la rápida caída de la tasa de beneficios<sup>139</sup> debido a un conjunto de causas multifactoriales: «crecimiento de los salarios, aumento de la presión fiscal, fluctuaciones del coste de las materias primas o de los tipos de interés» (López; Rodríguez, 2010: 30). El mecanismo de acumulación fordista entra en crisis, ya sea por un menor ritmo de innovación tecnológica, por un exceso de capacidad industrial o por el ciclo de luchas que desde finales de los 60 y durante los 70 impidieron la depreciación salarial con la que revertir la caída de la tasa de beneficio.

---

<sup>139</sup>«[...] la tasa de beneficio es la variable determinante del crecimiento económico. La tasa de beneficio mide la parte de capital excedente después del pago de salarios, bienes intermedios, materias primas y amortización de capital, en relación con el stock de capital invertido.» (López; Rodríguez, 2010: 34).

## 2. POSFORDISMO

La rigidez, la producción en masa, la descualificación «obrero» o los grandes almacenes llenos de stock del periodo fordista se irán sustituyendo por una nueva manera de producir que supondrá la introducción de la comunicación y el conocimiento como factor productivo determinante. Tanto el nuevo papel hegemónico de las finanzas como el desarrollo científico en el interior de la intelectualidad de masas señalan los nuevos retos y problemas que deberá hacer frente el sistema capitalista en su incesante búsqueda del beneficio y de la acumulación. El patrón fordista de la gran empresa, salarios y retribuciones altas irá paulatinamente dejando paso a un crisol heterogéneo de prestaciones laborales definidas por la subsunción de la integridad de la vida a la lógica del capital.

### 2.1. POSFORDISMO Y TOYOTISMO

Por posfordismo se suele entender (Antunes, 2001: 25-51) aquel proceso productivo que, en torno a la década de los años 60 y 70, se deriva de las experiencias de la «tercera Italia», de Suecia (región de Kalmar) y de Silicon Valley caracterizada por la flexibilización de la producción para adecuarse a la lógica del mercado. En este modelo productivo se buscan modalidades de desconcentración industrial acorde con nuevos patrones de gestión como los círculos de control de calidad (CCC) y de una gestión participativa. Este modo productivo se asocia también a la revolución técnica y organizativa conocida como «toyotismo» (modelo generado por Ohno, ingeniero de Toyota o el Taylor japonés). Este modelo se caracterizaba por cuatro factores esenciales (*ib.*: 35): —1) la forma de producción de la rama textil se exporta a la del automóvil en lo que al trabajador le concierne, es decir, se encargará de manejar varias máquinas a la vez; —2) se intenta aumentar la producción sin aumentar el número de trabajadores; —3) se importan las técnicas de gestión de los supermercados de EE.UU. con la

idea de producir lo necesario (*Kan Ban*)<sup>140</sup>;— 4) hay un interés en expandir el *Kan Ban* a las empresas subcontratadas y a los proveedores.

El modelo toyotista se expandió sobre occidente «a continuación de la crisis de la producción y del consumo de masas que se inició con la recesión de 1974-1975 (primer *shock* petrolífero, origen de las primeras políticas de austeridad) y se prolongó a raíz de los efectos de las políticas neoliberales de la década de 1980» (Marazzi, 2003: 16). Para sintetizar el cambio de modelo productivo vamos a confrontar las principales ideas de cada uno de ellos en la siguiente tabla:

<b>Fordismo / taylorismo</b>	<b>Especialización / posfordismo</b>
Rigidez	Flexibilidad, capacidad de respuesta
Producción en masa	Producción en lotes
Maquinaria específica	Maquinaria flexible
Productos normalizados	Productos diferenciados
Just in case / gran almacenaje	Just in time / almacenaje mínimo
Descualificación	Cualificación
Integración vertical	Descentralización decisiones
Puestos individualizados	Integración tareas / trabajo en equipo
Fábrica total	Fábrica difusa

Tabla 3. Diferencias entre modelos productivos

---

<sup>140</sup> «[...] el *Kan Ban*, es decir, un sistema de tarjetas colocadas en carritos que desempeñan la doble función de módulos de pedido y de notificaciones de entrega. El *Kan Ban* es un mecanismo que coordina las operaciones de las distintas posiciones laborales gracias al flujo de informaciones que se mueven horizontalmente, hacia delante y hacia atrás, sin necesidad de recurrir a una planificación central.» (Marazzi, 2003: 13).

En el posfordismo comparecen ya elementos de ruptura con el modelo industrial material, en él se busca un tipo de producción flexible que se adapte a las exigencias del mercado, para lo cual la producción se ajusta al principio de *just in time* (en tiempo real) con el objetivo de reducir la acumulación de stocks de mercancías (que tienden a devaluarse en los almacenes) y de conseguir una organización más flexible de los trabajadores acorde con los caprichos del mercado. Pero, sin duda, el elemento de ruptura de esta forma productiva se encuentra en el papel central que toma la *comunicación* en el mismo proceso productivo. Como expresa C. Marazzi: «Comunicación y producción se superponen en el nuevo modo de producir, mientras que en el fordismo la comunicación se hallaba yuxtapuesta al proceso productivo» (*ib.*: 12).

La introducción de la comunicación obedece a la necesidad de enfrentarse a un mercado saturado de mercancías que no son absorbidas por un consumo decreciente al caer el poder adquisitivo. La necesidad de aumentar la productividad sin aumentar la cantidad de mercancías (*zero-stock*) obliga a flexibilizar el proceso productivo acorde con los flujos comunicacionales en torno al consumo. La comunicación opera una *inversión* de la relación entre producción y consumo, entre oferta y demanda, y se constituye en función estratégica en la regulación del ciclo productivo. En el ámbito de la distribución comparece la comunicación con la introducción de «códigos de barras» o en el uso de tarjetas de crédito que detallan y recopilan los datos informativos de los consumidores con el objetivo de «personalizar (“singularizar”) el consumo de masas de bienes y servicios» (*ib.*: 13). La inversión de la relación producción / distribución se debe al nuevo papel estratégico de ésta en la producción, en efecto, son las informaciones recopiladas de los consumidores las que determinan la cantidad de la producción. En la fábrica «minimalista» posfordista no cabe lo que sea redundante con respecto a la demanda, y para ello, a diferencia de la cadena de montaje «muda» (*ib.*: 14) que mecánicamente obedecía las directrices de los trabajadores de cuello blanco, se convierte en una cadena de producción hablante y comunicante. Compuesta de máquinas lingüísticas que fluidifican y aceleran la circulación de información, el tipo de trabajador ideal debe tener un alto grado de adaptabilidad a los requerimientos del mercado, debe saber trabajar comunicando un tipo de

lenguaje altamente formalizado y lógico, funcional, ágil, hecho de símbolos, signos y códigos abstractos.

Las consecuencias del posfordismo en la esfera laboral se pueden sintetizar en cuatro fenómenos cuya consecuencia más directa es la *extensión de la jornada laboral social* (Bologna, 2006: 211-212):

1) la creación de una nueva categoría de trabajador que aun teniendo trabajo remunerado no llega a tener una renta suficiente para salir de la pobreza, son los trabajadores conocidos como *working poors* (pobres con trabajo).

2) el agravamiento del fenómeno de *joblessness* (falta de trabajo) que azota en especial a los jóvenes y les impide tener estabilidad en un modo de vida precario.

3) la descentralización productiva de las grandes empresas reduce el porcentaje de *core manpower* (mano de obra esencial) por un número cada vez más creciente de subcontratistas.

4) la miniaturización de la empresa hasta la forma de la empresa individual, coincidente con el trabajo autónomo de segunda generación<sup>141</sup>. Este tipo de trabajadores quedan excluidos del salario y de sistemas de previsión.

Otra consecuencia señalada por Marazzi (2003: 28) del nuevo modo lingüístico–comunicacional de trabajo es de carácter político, pues la dicotomía entre acción instrumental (basada en el cálculo racional de la adecuación del medio al fin) y la acción comunicativa queda disuelta o subsumida en un uso instrumental de la comunicación. Esto supone una crisis de la democracia heredada del fordismo, dado que el empresario se convierte en el político (S.

---

<sup>141</sup> «[...] hay que distinguir inmediatamente el trabajo autónomo de tipo tradicional, típico de la agricultura, del comercio y de las profesiones liberales protegidas por Colegios (abogados, arquitectos, médicos, etc.), del trabajo autónomo de “segunda generación”, cuyos efectos son muy inferiores, pero que está experimentando un rápido crecimiento provocado por el incremento de los “profesionales del trabajo cognitivo” y de los dedicados al servicio a las personas.» (Bologna, 2006: 147).

Berlusconi)<sup>142</sup> disolviéndose la separación de la democracia representativa entre esfera económica y esfera política.

## 2.2. PARADIGMA INFORMACIONAL

De manera esquemática vamos a establecer las líneas generales del nuevo paradigma productivo, tanto en lo que lo define —el proceso de producción de información—, como en su desarrollo desde la década de los setenta.

Se puede considerar que los cambios acontecidos a partir de los años setenta constituyen o suponen un nuevo paradigma tecnológico y productivo que permite el surgimiento de una nueva *estructura social*<sup>143</sup> basada en la generación y procesamiento de la información. La información —los datos que se han organizado y comunicado (Porat)— se convierte en el núcleo de la producción y el desarrollo tecnológico, rejuveneciendo y expandiendo el capitalismo, de esta suerte el capitalismo se convierte en *capitalismo informacional*. Manuel

---

<sup>142</sup> Tal y como aclara M. Lazzarato la televisión de Berlusconi no es la vieja televisión pública sino una máquina comunicativa de agenciamiento posfordista: «La televisión de Berlusconi es un flujo de imágenes y de sonidos directamente conectados con las nuevas redes productivas. Se trata de una *nueva máquina comunicativa, completamente adaptada a la nueva máquina de producción de la sociedad* y a los “mutantes que la producen [...] Es esta nueva máquina, en la que no se pueden ya distinguir los flujos políticos de los productivos y sociales [...]» (2006b: 69).

<sup>143</sup> Para Manuel Castells las sociedades están organizadas en torno a procesos humanos estructurados por relaciones de *producción, experiencia y poder*. La *producción* la entiende como la acción humana sobre la materia o naturaleza para apropiársela y transformarla con el objetivo de obtener un producto. La *experiencia* es la acción de los sujetos humanos sobre sí mismos en relación con sus identidades biológicas y culturales dentro de un contexto social y natural. El *poder* es la relación entre «sujetos humanos que, sobre la base de la producción y la experiencia, impone el deseo de algunos sujetos sobre los otros mediante el uso potencial o real de la violencia, física o simbólica» (2005: 45).

Castells establece una distinción analítica entre las nociones de «sociedad de la información» y «sociedad informacional». Por «sociedad de la información» se entiende una determinada clase de sociedad en la que cabe destacar la información, no obstante, Castells considera que la información —en su sentido más amplio, esto es, en cuanto que comunicación del conocimiento— ha sido fundamental en todas las sociedades. Por el contrario, el término «informacional»: «indica el atributo de una forma específica de organización social en la que la generación, el procesamiento y la transmisión de la información se convierten en fuentes fundamentales de productividad y poder» (Castells, 2005: 51).

Para comprender el término «informacional» se puede establecer una equivalencia con la distinción que se da entre los términos «industria» e «industrial». Una sociedad industrial no es sólo una sociedad en la que hay industria, sino que sociológicamente se entiende por sociedad industrial aquella en la que «las formas sociales y tecnológicas de la organización impregnan todas las esferas de la actividad, comenzando por las dominantes —en el sistema económico y la tecnología militar— y alcanzando los objetos y hábitos de la vida cotidiana» (*ib. ídem*).

Con el objetivo de desentrañar la esencia de la sociedad informacional hemos de entender «la lógica de interconexión de su estructura básica», esto es, el concepto de «sociedad red». Nos dice Castells:

Una red es un conjunto de nodos interconectados. Un nodo es el punto en el que una curva se intersecta a sí misma. Lo que un nodo es concretamente depende del tipo de redes a que nos referimos. Son los mercados de la bolsa y sus centros auxiliares de servicios avanzados en la red de los flujos financieros globales. Son los consejos nacionales de ministros y los comisarios europeos en la red política que gobierna la Unión Europea. Son los campos de coca y amapola, los laboratorios clandestinos, las pistas de aterrizaje secretas, las bandas callejeras y las instituciones financieras de blanqueo de dinero en la red del tráfico de drogas que penetra en economías, sociedades y Estados de todo el mundo. Son los canales de televisión, los estudios de filmación, los entornos de diseño informático, los periodistas de los informativos y los aparatos móviles que generan, transmiten y reciben señales en la red global de los nuevos medios que constituyen la base de la expresión cultural y la opinión pública en la era de la información (*ib.*: 550).

Toda esta nueva organización reticular se articula en torno a las nuevas *tecnologías de la información*, ya sean las tecnologías de la microelectrónica, la informática (máquinas y software), las telecomunicaciones (televisión, radio), la optoelectrónica o la ingeniería genética. La *differentia specifica* de estas tecnologías en el nuevo paradigma es su *capacidad de procesamiento* de la información y la comunicación. Tal y como en el paradigma industrial ocurría con la generación y distribución de energía, hoy es la información y el conocimiento lo que subyace en la producción. La mente humana se convierte en verdadera fuerza productiva creando integraciones crecientes entre lo humano y lo maquínico.

Se considera (*ib.*: 64) que hubo dos fases anteriores en la revolución industrial, a saber, la primera se inicia en el último tercio de siglo XVIII y se articula en torno a las nuevas tecnologías de la máquina de vapor, la hiladora de varios husos, el proceso Cort en metalurgia y, como iremos viendo a lo largo de esta parte de la investigación, la *sustitución de las herramientas por las máquinas*; la segunda fase de la revolución industrial se desarrolla cien años después de la primera en torno al desarrollo de la electricidad, el motor de combustión interna, la química basada en la ciencia, la fundición del acero eficiente y el comienzo de las tecnologías de la información con la extensión del telégrafo y el descubrimiento del teléfono. Estos dos períodos o fases se distinguen por la creciente importancia que tiene el conocimiento científico a partir de 1850 para inducir y guiar el desarrollo tecnológico.

Manuel Castells establece una secuencia histórica de la revolución de la tecnología de la información (*ib.*: 70-94) que nosotros vamos a resumir muy brevemente siguiendo los ejes en la generación/procesamiento/transmisión de la información.

En primer lugar, hay que señalar la *microingeniería* en lo referente a la electrónica y la información. Este campo comienza con la invención del teléfono en 1876 por Bell, la radio por Marconi en 1898 y el tubo de vacío por De Forest en 1906. La Segunda Guerra Mundial marca el inicio de los principales avances tecnológicos en electrónica con el primer ordenador programable y el transistor, «[...] fuente de la microelectrónica, el verdadero núcleo de la revolución de la tecnología de la información del siglo XX» (*ib.*: 71). Sin embargo, hasta la década de los setenta no se difundieron estas tecnologías siguiendo varias etapas de innovación en torno a tres fundamentales campos tecnológicos íntimamente correlacionados, que por sí



mismos constituyen la historia de las tecnologías basadas en la electrónica: microelectrónica, los ordenadores y las telecomunicaciones.

Con respecto a la microelectrónica el transistor fue inventado en 1947 en los laboratorios Bell y permitió procesar los impulsos eléctricos a un ritmo más rápido, lo que suponía la codificación de la lógica y la comunicación con máquinas y entre ellas (procesamiento de semiconductores o chips). El paso decisivo en microelectrónica se da en 1957 con el circuito integrado, abaratando los costes de los semiconductores. Aunque la gran difusión de la microelectrónica en todas las máquinas llegó en 1971 (Ted Hoff) con la invención del microprocesador (ordenador en un chip), lo que permitió disponer de la capacidad de procesar información en todas partes, iniciándose un continuo incremento de la capacidad de integración de un mayor número de circuitos en un único chip que puede establecerse en torno a la combinación de tres parámetros: capacidad de integración (mínima anchura de las líneas del chip); su capacidad de memoria (medida en bits) y la velocidad del microprocesador (medida en megahercios).

En lo que concierne a los ordenadores, su inicio se sitúa la Segunda Guerra Mundial, apareciendo en 1946 el primer ordenador con fines generales, el ENIAC (Electronic Numerical Integrator and Calculator). La primera versión comercial se produjo en 1951, en 1958 se presentó un ordenador *mainframe* (en referencia a las enormes cajas donde se alojaban las unidades centrales de proceso). La microelectrónica produjo una «revolución dentro de la revolución» con el desarrollo del microprocesador, construyéndose un ordenador de pequeña escala en torno a un microprocesador. «Fue la base para el diseño del Apple I y luego del Apple II, el primer microordenador comercializado con éxito» (*ib.*: 74). Steve Wozniak y Steve Jobs fundaron en 1976 Apple Computers, y en 1981 IBM presenta su versión propia de microordenador: el Ordenador Personal (PC), que se convierte en acrónimo de los miniordenadores. La innovación en el *software* permitió el desarrollo de los microordenadores, Bill Gates y Paul Allen adaptaron el BASIC para que funcionara en la máquina Altair en 1976, son los inicios de Microsoft.

Las telecomunicaciones también fueron revolucionadas con la combinación de las tecnologías de «nodo» (comunicadores y selectores de rutas electrónicos) y los nuevos enlaces

(tecnologías de la transmisión). Es importante señalar tanto los avances en optoelectrónica (fibras ópticas y transmisión por laser) como «las diferentes formas de utilización del espectro de radio (transmisión tradicional, transmisión directa por satélite, microondas, telefonía celular digital), así como el cable coaxial y la fibra óptica» (*ib.*: 76).

La confluencia de todas estas tecnologías electrónicas en el campo de la comunicación interactiva condujo a la creación de internet, el medio tecnológico más revolucionario de este nuevo paradigma. Su creación y desarrollo desde los años 70 estuvo ligado a la unión de proyectos de estrategia militar, cooperación de investigaciones científicas, el espíritu empresarial tecnológico y la innovación contracultural. Desde su origen en la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzada (ARPA: Advanced Research Projects Agency) con el objetivo de crear un sistema de comunicaciones invulnerable a un ataque nuclear, su génesis se sitúa en la creación de una tecnología de la comunicación mediante la conmutación de paquetes e independiente de una red de mandos y control, «[...] de modo que las unidades del mensaje encontraban su propia ruta a través de la red, reensamblándose con un significado coherente en cualquiera de sus puntos» (*ib.*: 77). El desarrollo de internet y las telecomunicaciones genera otro cambio tecnológico a finales de los años noventa: desde los microordenadores y los superordenadores descentralizados e independientes «[...] a un sistema informático ubicuo a través de dispositivos interconectados de procesamiento de información en múltiples formatos» (*ib.*: 84). Aparecen los servidores (tanto de bases de datos como de aplicaciones) que permiten conectar, mediante protocolos comunes, a los usuarios a la red, desplazándose, por tanto, la potencia informática a la propia red.

Este brevísimo resumen del paradigma informacional no hace justicia a todos los inventos y desarrollos que se han dado y se están dando en este momento. No podemos más que citar la importancia que está adquiriendo la biotecnología desde la revolución en microbiología con el descubrimiento científico de la estructura básica de la vida en 1953 por Francis Crick y James Watson: la doble hélice del ADN. Así como el procedimiento de clonación de genes en 1973 por S. Cohen y H. Boyer.

Lo que es evidente son las sinergias que se establecen entre tecnologías claves bajo este paradigma:

Así, el microprocesador hizo posible el microordenador, los avances en las telecomunicaciones [...] permitieron a los microordenadores funcionar en red, con lo que se aumentó su potencia y flexibilidad. Las aplicaciones de estas tecnologías a la fabricación electrónica acrecentaron el potencial de nuevas tecnologías de diseño y fabricación en la producción de semiconductores. El nuevo *software* se vio estimulado por el rápido crecimiento del mercado de microordenadores, que a su vez se expandió por las nuevas aplicaciones, y de las mentes de los diseñadores de *software* surgieron en profusión tecnologías fáciles para el usuario. La conexión de ordenadores en redes se extendió mediante *software* que hizo posible una *www* orientada al usuario, y así sucesivamente (*ib.*: 92).

Hemos expuesto sucintamente las líneas generales de evolución tecnológica de este nuevo paradigma fundamentado en la información y su procesamiento, veamos ahora qué consecuencias tiene en su aplicación a la economía y la producción.

### **2.3. LA HEGEMONÍA FINANCIERA**

No es nuestro interés detallar un aspecto del sistema capitalista que nos excede y del cual no tenemos suficientes competencias para exponer con la debida profundidad, pero debemos incluirlo en nuestro análisis pues, aparte de haberse convertido en la base fundamental de la acumulación de capital, a día de hoy hay que señalar que «[l]as transformaciones del mundo del trabajo están extremadamente entrelazadas con el proceso de financiarización» (Fumagalli, 2010: 70). Nuestro objetivo en este apartado consistirá en tratar de definir brevemente el término «financiarización» y su relación con el giro lingüístico que en el anterior apartado hemos mencionado con respecto al nuevo modelo de proceso productivo.

Si anteriormente tratamos de definir al capitalismo como un sistema de producción donde la inversión es motor de la actividad productiva, ahora hemos de añadir que la inversión está íntimamente ligada a la financiación. Si en el paradigma taylorista-fordista los mercados de crédito funcionaban como instrumentos de financiación de la inversión, y el Estado ejercía un papel regulador y estabilizador entre los bancos y las empresas, será a partir de la década de

los años 70 cuando la economía capitalista entra en un proceso de *financiarización* creciente. Este proceso de «acumulación de capital sin mediación de la producción de mercancías, reflejaría simplemente este creciente desafío a la realización de valor en términos capitalistas» (López; Rodríguez, 2010: 28). El proceso de financiarización de la economía mundial estuvo impulsado por la creciente dificultad de realización en las inversiones industriales —«saturadas por un exceso de capacidad industrial»—, esto supuso la creación de los primeros mercados extraterritoriales (*city* de Londres) donde colocar los beneficios de las multinacionales estadounidenses.

Para estas corporaciones resultaba más rentable la negociación financiera en operaciones de préstamo y cambio de divisas que la reinversión en sus filiales europeas —sometidas a una creciente presión salarial— o en su propio país de origen —en el que reinaban unas oportunidades de realización menguante debido a la creciente pérdida de competitividad de su economía (*ib.*: 48).

Dos causas propiciaron la financiarización (Fumagalli, 2010: 48-55), una de naturaleza exógena (e indirecta) que estaría relacionada con el derrumbe del sistema de Bretton Woods. Lo que suponía que, al abandonarse la convertibilidad dólar-oro en 1971, se introducía un nuevo tipo de cambio monetario más flexible que permitía la obtención de «rendimientos financieros a través de la especulación con divisas» y «un mecanismo de disciplinamiento de las políticas económicas de medio mundo» (López; Rodríguez, 2010: 49). Esto significaba colocar a EE. UU. como guardián de dichas políticas a través del dólar como moneda divisa de referencia. Sin embargo, el «golpe monetarista» definitivo se produjo en verano de 1979 cuando P. Volcker fue nombrado presidente de la Reserva Federal e instauró unas políticas neoliberales con el objetivo de reducir la inflación a través de la restricción del crédito (subida de los tipos de interés del 11% al 20%) y acabar con el endeudamiento público. Estas políticas redujeron los salarios a costa de crear una tasa general de desempleo y una recesión sólo esquivada mediante el keynesianismo militar de R. Reagan.

En un abrir y cerrar de ojos, la subida de los tipos de interés, rápidamente imitada por los países europeos, puso en manos del sector financiero una potente arma para invertir la menguante trayectoria de la rentabilidad de los títulos de deuda. Quedó así abierto el camino para obtener unas tasas de beneficio, más que golosas, ya no a través del saturado sector industrial, sino de la explotación del masivo endeudamiento de casi todos los agentes económicos (*ib.*: 40).

Por causa endógena (o directa) se entiende la invención de los productos derivados, los cuales son generados sobre la base de otros productos financieros preexistentes y se caracterizan por no tener un valor en-sí, «sino un valor que deriva de productos subyacentes como puedan ser los títulos accionariales normales, las obligaciones, las divisas, las deudas y los créditos, las materias primas como el petróleo, el trigo, la carne de bovino, etc.» (Marazzi, cit. en Fumagalli, 2010: 55). Fondos de pensiones y fondos de inversión están en el origen de los productos derivados que han supuesto la expropiación de las rentas del trabajo y del ahorro en dirección a la especulación bursátil, en este sentido, la «financiarización, más o menos coaccionada, de la renta de trabajo, no inmediatamente percibida y no inmediatamente consumida, es la forma actual más sofisticada del biopoder económico» (*ib.*: 58). El desmantelamiento del *welfare* supone que las rentas de protección social sean ahora asumidas por los individuos, lo que conlleva a una disparidad creciente en la distribución de las rentas.

Por lo que respecta al giro lingüístico observado en la fusión de comunicación y producción, en el mundo de las finanzas se observa una dependencia de los mercados financieros de la opinión pública. La comunicación establecida entre los operadores y los inversores sobre lo que consideran una buena opción para invertir es más relevante que el valor *de facto* del título, esto es, el valor económico subyacente al título no es relevante para convertirlo en una buena inversión. Los valores de los títulos que cotizan en bolsa no se refieren a una realidad exterior óptima o negativa sino a las apreciaciones de la opinión pública. Son autorreferenciales, sólo hacen referencia a sí mismos en tanto que valores generados por las creencias y las opiniones colectivas. Sin embargo, estos valores creados por enunciados

performativos (J. Austin)<sup>144</sup> no son producto de la opinión pública, que la opinión pública mueve los mercados financieros no es más que una «convención del individualismo propietario» (*ib.*: 69) alimentada por los medios de comunicación, y que afirma que el mercado es un lugar neutral, libre y objetivo de decisiones y que el individuo es un agente libre de enriquecerse. La convención financiera se entiende como un «mecanismo de creación de expectativas gracias al papel performativo del lenguaje, que sirve de base para el funcionamiento de los mercados financieros, y sin el cual éstos no podrían existir» (*ib.*: 278). Los títulos financieros se desrealizan y toman una forma fantasmagórica en virtud de imaginarios creados por una coyuntura económica cuya dimensión temporal (cortoplacismo) es tan especulativa que no puede ser asimilada por la gran mayoría de los ciudadanos, y sin embargo éstos quedan sujetos a sus irracionales vaivenes.

En resumen, la *financiarización* es el proceso de transformación de la mayor parte del beneficio empresarial en renta financiera e inmobiliaria a través de la *acumulación por desposesión* (Harvey), esto es, la maximización del beneficio se consigue a través de métodos directos y brutales: «la expropiación de bienes comunes —como los ecológicos o los servicios públicos—, los procesos de privatización del conocimiento —prerrequisito para el desarrollo del capitalismo cognitivo— o la reconducción de la propiedad pública hacia el proceso de acumulación de capital» (López; Rodríguez, 2010: 80).

---

<sup>144</sup>«La convención que opera en los mercados financieros, es el fruto de una serie de enunciados performativos, es decir, enunciados que no describen un estado de cosas sino que más bien producen inmediatamente hechos reales» como ejemplo podemos citar la moneda que tras su desenganche del patrón oro se convierte en una «moneda-signo» así pues, cuando «el Tesoro de EE.UU. escribe en un billete de 20 dólares “este billete es moneda de curso legal para todas las deudas públicas y privadas”, no está solamente describiendo un hecho, en realidad está creándolo» (Fumagalli, 2010: 66-67).

## CAPÍTULO V: FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA

### 1. CONCEPCIONES DE LA TECNOLOGÍA

En esta investigación consideramos que hay un estrecho maridaje entre el desarrollo tecnológico iniciado en la modernidad y el desarrollo concomitante del capitalismo. Pero antes de empezar a desentrañar esta íntima relación vamos a exponer algunas de las opiniones más importantes que hay respecto a la reflexión sobre la tecnología.

Para comenzar estimamos pertinente la afirmación que hace Langdon Winner en *La ballena y el reactor*:

En esta época avanzada en el desarrollo de nuestra civilización industrial-tecnológica, la observación más exacta que podría hacerse con respecto a la filosofía de la tecnología es que en realidad no existe ninguna.

La tarea fundamental de la filosofía de la tecnología consiste en examinar de forma crítica la naturaleza y el significado de las ayudas artificiales para la actividad humana. Éste es el terreno adecuado de investigación, aquel que se aparta, digamos, de la filosofía científica (2008: 36).

Dicho esto, intentaremos mostrar algunas concepciones sobre la tecnología con el objetivo de dilucidar cuál es el sentido y la esencia de la máquina en el contexto de la ontología del trabajo.

En primer lugar, sería conveniente establecer una distinción conceptual entre los términos «técnica» y «tecnología», que en castellano se usan como sinónimos y pueden resultar ambiguos. Se considera que el término «técnica» hace referencia a las técnicas artesanales precientíficas, mientras que «tecnología» queda reservada para las técnicas industriales vinculadas al conocimiento científico (Quintanilla, 2005: 45). Estos dos términos incluyen tanto

a los artefactos como al proceso o al sistema de acciones que los producen, situándose la diferencia en la sistematización del conocimiento con el que se lleva a cabo (tecnología) o en la ausencia de él (técnica). Desde esta perspectiva, el concepto de «técnica» es más amplio que el de «tecnología», e incluye las actividades productivas, artesanales, industriales, artísticas o intelectuales.

Quintanilla (*ib.*: 46 y ss.) establece, además, una distinción entre la *técnica* propiamente dicha (procesos y acciones que intervienen en ella) y las *realizaciones o aplicaciones concretas de la técnica* («sistema de acciones intencionalmente orientado a la transformación de objetos concretos para conseguir de forma eficiente un resultado valioso»). De este modo, no cualquier tipo de acción humana intencional es una acción técnica, aunque utilice instrumentos o herramientas, pues las técnicas son consideradas como *sistemas de acciones*, no como acciones aisladas. Asimismo, al ser considerada como sistema de acciones intencionalmente orientados se excluye a los animales. Por último está orientada a la transformación de objetos concretos.

Hoy se consideran anacrónicas las concepciones de la tecnología llamadas *artefactuales* o *intelectualistas* (González García, López Cerezo, Luján López, 2004) pues sostienen concepciones erróneas sobre la evolución tecnológica y sustentan un modelo tecnocrático de ordenamiento político. Según estos autores la concepción *intelectualista* de la tecnología es la que considera a la tecnología como ciencia aplicada:

Desde esta perspectiva, la tecnología es un conocimiento práctico que (al menos desde finales del siglo XIX) se deriva directamente de la ciencia, del conocimiento teórico. La historia que la respalda es bien conocida. Las teorías se consideran fundamentalmente conjuntos de enunciados que tratan de explicar, mediante argumentos causales, el mundo natural. Son objetivas, racionales y libres de cualquier valor externo a la propia ciencia, es decir, neutrales. El desarrollo del conocimiento científico se concibe como un proceso progresivo y acumulativo, articulado a través de teorías cada vez más amplias y precisas que van subsumiendo y sustituyendo a la ciencia del pasado. Las teorías pueden, en algunos casos, aplicarse, obteniendo así tecnologías, pero la ciencia pura no tiene nada que ver, en principio con la tecnología. Las teorías científicas son previas a cualquier tecnología, de manera que no existe tecnología sin teoría, pero pueden existir teorías sin contar con tecnologías (*ib.*: 2).



Esta concepción *intelectualista* sostiene la *neutralidad de la técnica* en virtud de su definición como ciencia aplicada, de esta suerte, si la ciencia pura es considerada neutral debido a sus criterios de racionalidad y objetividad su aplicación en forma de técnica también debería de serlo. No obstante, es dudoso que la propia ciencia pura sea neutral, que no esté atravesada por intereses políticos, económicos y sociales. Más, si cabe, desde la Revolución Industrial, donde el maridaje de ciencia y técnica ha sido institucionalizado a través de la empresa y el Estado.

Por otra parte, la concepción *artefactual* o *instrumentalista* de la tecnología considera que la tecnología es un compendio de herramientas o artefacto simples o compuestos (máquinas) ideadas por el ser humano para diferentes actividades. Esta concepción también considera que la técnica es una actividad *neutral* desde sus inicios, que tanto el hacha de sílex como el avión a reacción tienen una valoración neutral, es decir, que depende del uso que se haga en cada caso: el hacha puede ser empleada para cazar o para matar, al igual que el avión puede ser empleado para viajar o bombardear. Esta neutralidad, sin embargo, vela los intereses e intenciones que se ocultan tras el desarrollo de determinadas tecnologías y el ocultamiento o el olvido de otras. Aunque sea una visión muy arraigada en la vida cotidiana, la neutralidad de la técnica en cuanto que concepción artefactual esconde una carga ideológica importante, impidiendo comprender el fundamento último de la aparición de un artefacto y el ocultamiento de otro.

En la actualidad se considera que estas dos concepciones de la tecnología no la definen de manera completa pues la conciben de forma sustancial, esto es, o bien la tecnología es el resultado de la ciencia o la tecnología es el resultado de la actividad técnica (el artefacto). Esta es una definición restringida de la tecnología: solo considera el aspecto técnico, ya sea el conocimiento, la destreza técnica, las herramientas y máquinas o recursos.

Por el contrario, se puede concebir una definición general de la tecnología en la medida que, además de los anteriores aspectos, incorpora aquellos de orden organizativo (que incluye el modo de actividad económica e industrial, así como a los usuarios y consumidores) además de los aspectos culturales (como valores y códigos éticos). De esta suerte, en virtud de estos aspectos se considera que la tecnología ha de ser definida en función de las formas de

organización social en la que surge (cómo y por qué se producen los artefactos técnicos y qué gestión se hace de los recursos), en consecuencia, en vez de primar la lógica interna de los artefactos en sí (como factor primario), se priman los aspectos organizativos y culturales. Teniendo en cuenta estas peculiaridades de la naturaleza de la técnica se utiliza el término «sociosistema», en analogía al concepto «ecosistema», al considerar que las tecnologías «[...] en tanto que formas de organización social que involucran característicamente el uso de artefactos o ciertos modos de gestión de recursos, se integran en sociosistemas más amplios en los que establecen vínculos de interdependencia funcional con otras tecnologías y diversas clases de parámetros socioeconómicos y culturales» (*ib.*: 10).

Para Miguel A. Quintanilla (1999) la filosofía de la tecnología, en cuanto que disciplina académica, es bastante reciente y está relacionada con el desarrollo que la tecnología moderna ha tenido en la producción de bienes materiales en el capitalismo desde el siglo XIX. Se considera que hay tres tradiciones en la filosofía de la tecnología: una *analítica* dedicada a la filosofía de la ciencia y los problemas filosóficos de la tecnología que comienza en la década de los años sesenta; otra *continental*, de inspiración existencial, antropológica y fenomenológica en torno a la figura de Heidegger o la escuela de Fráncfort; y, por último, una relacionada con los *estudios sociales de la ciencia y la tecnología* que se desarrolló en los años ochenta de manera multidisciplinar desde la historia y la sociología hasta la economía industrial, la política o la ética de la ciencia.

Sin embargo, Quintanilla (*ib.*: 6) establece una clasificación de los enfoques de la filosofía de la tecnología en virtud del campo de estudio y las cuestiones de las que se ocupa, a saber, cuestiones ontológicas, epistemológicas y axiológicas.

Las *cuestiones ontológicas* se articulan en relación con la delimitación del concepto mismo de sistema técnico y sus conceptos relacionados (objeto técnico o artefacto, realización técnica, instrumento, herramienta, máquina). Este campo de estudio se ocupa de nociones como la de agente, acción, acción intencional, plan de acción, sistema, acontecimiento, causa, efecto, resultado, proceso, consecuencia de una acción, objetivo de una acción.

Las *cuestiones epistemológicas* atañen al análisis del conocimiento técnico y los procesos de invención tecnológica, se ocupa, por lo tanto, de la teoría del conocimiento técnico, del concepto de habilidad, el *know how*, el concepto de invención e innovación, diseño, etc. Las nociones básicas de este campo están relacionadas con la filosofía de la ciencia: ciencia básica, ciencia aplicada, investigación, desarrollo, etc.

Las *cuestiones axiológicas* se centran en la evaluación y control de las tecnologías, en las consecuencias del desarrollo tecnológico. Las cuestiones fundamentales pivotan en torno a la eficacia, eficiencia y fiabilidad, riesgo, seguridad, impacto ambiental o social de las tecnologías. Las nociones básicas son las de regla técnica, valor, control, criterio de valoración, valor económico o tecnológico.

En virtud de los objetivos de esta investigación las cuestiones que aquí se plantean en torno a la tecnología estarán articuladas en el campo ontológico, es decir, nos interesa fundamentalmente —sin menoscabo de las otras cuestiones— lo que concierne a determinar quiénes son los agentes de la acción técnica, qué tipo de acción se establece, el proceso que la lleva a cabo y el objeto que resulta de esa acción mediante ese determinado proceso. De esta suerte, se investigará las diferencias entre los posibles objetos técnicos que se obtienen mediante el proceso, centrando nuestra atención en la metamorfosis del instrumento a la máquina, clave para comprender la subsunción real del trabajo en el capital.

## **2. LA REFLEXIÓN SOBRE LA TECNOLOGÍA**

Antes de adentrarnos en la cuestión ontológica de la tecnología vamos a exponer sucintamente la opinión de alguno de los filósofos que han permitido generar este campo de estudio.

## 2.1. ORTEGA Y GASSET: LA TÉCNICA EN LA ÉPOCA FORDISTA

Cuando Ortega se dispone a hacer una aproximación a la cuestión de la técnica en el curso de 1933 de la Universidad de Verano de Santander, titulado «Meditación de la técnica», es evidente que no conocía el texto de Antonio Gramsci «Americanismo y fordismo» de 1934, que es oficialmente el texto con el que se comienza a nombrar a la producción en masa como «fordismo» (cf. Gramsci, 2000). Resulta bastante forzado considerar que Ortega era un pensador de la técnica en el fordismo, no obstante, sus reflexiones bien pueden ser utilizadas para comprender el lugar que la técnica comienza a ocupar en la actividad cotidiana. Aun cuando la técnica ha estado presente en las sociedades humanas desde sus albores, hay un nuevo modo de técnica que es la que preocupa a Ortega, y es consecuencia, a nuestro entender, del desarrollo histórico del capitalismo a partir de las primeras décadas del siglo XX. En este punto no interesa señalar las reflexiones orteguianas respecto a la técnica contemporánea, y especialmente su intuición sobre el papel que tiene la transformación del instrumento en máquina, que es el tema del siguiente capítulo.

Una de las conocidas tesis de Ortega: «yo soy yo y mis circunstancias», puede ser aplicada a su propio pensar sobre la técnica, y esto significa tener en consideración el modo social vigente que se estaba desarrollando en el momento en el que reflexiona sobre la técnica. Ortega describió aquella circunstancia en su obra de 1929 *La rebelión de las masas*, caracterizándola como «sociedad masificada». En esta obra se define a la masa como la conversión de lo cuantitativo en cualitativo:

Entonces hallamos la idea de masa social. La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas sólo ni principalmente «las masas obreras». Masa es «el hombre medio». De este modo se convierte lo que era meramente cantidad —la muchedumbre— en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico (2002: 50).

La esencia de la masa, por tanto, es la falta de cualificación, y eso en nuestro campo de estudio nos lleva de lleno al corazón del fordismo con sus nuevas normas de producción y consumo articuladas en torno tanto a la estandarización y «[...] uniformización de los modos operatorios, las herramientas, los materiales y las figuras elementales» (Coriat, 2001: 47), así como a la normalización y la calidad de lo producido. No obstante, el rasgo definitorio es la pérdida *cualitativa* del «saber obrero» en detrimento de la nueva organización científica del trabajo<sup>145</sup>, situación que permite que obreros *descualificados* —cuantitativamente empleados al servicio de las máquinas en cadenas de montajes—, sustituyan a los oficiales concedores del oficio, obstáculo humano en la subsunción al capital de toda destreza productiva. De esta suerte, el aristocratismo orteguiano puede representarse en el oficial que posee la destreza del saber de su oficio, esa minoría, que se enfrentaba al capital como poder vivo y sindicado, y que es eliminada con la nueva producción en masa.

Ortega no pasaba por alto que una de las causas de la sociedad y el ser humano masificado era la técnica, en cuanto que unión de la experimentación científica y el industrialismo:

La técnica contemporánea nace de la copulación entre el capitalismo y la ciencia experimental. No toda técnica es científica. El que fabricó las hachas de sílex, en el período chelense, carecía de ciencia, y, sin embargo, creó una técnica. La China llegó a un alto grado de tecnicismo sin sospechar lo más mínimo la

---

<sup>145</sup> Para Ortega: «La técnica es consustancialmente ciencia, y la ciencia no existe si no interesa en su pureza y por ella misma, y no puede interesar si las gentes no continúan entusiasmadas con los principios generales de la cultura» (2002: 124). ¿Hasta qué punto la técnica puede servirse de la ciencia para incrementar y valorizar el capital sin subsumir a la propia ciencia en su lógica?, el propio Ortega se pregunta: «¿Se cree en serio que mientras haya *dollars* habrá ciencia?» (*ib.*: 125). Sin embargo, más adelante asume que no toda técnica es científica (*ib.*: 150), y que el prototipo de hombre-masa es el propio «hombre de ciencia actual», el especialista al servicio de la burguesía.

existencia de la física. Sólo la técnica moderna de Europa tiene una raíz científica, y de esa raíz le viene su carácter específico, la posibilidad de un ilimitado progreso. (2002: 150).

Así las cosas, se establece una diferencia entre la técnica como característica epocal —con el maridaje de la ciencia y la industria— y la técnica como dimensión antropológica (Esquirol, 2011, 21). Este último sentido es al que alude Ortega cuando define a la técnica, en el ensayo *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, como «[...] la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades» (2014: 65). Ahora bien, para comprender esta definición es conveniente tener en cuenta lo expuesto en el primer capítulo de esta investigación en torno a la filosofía de la producción y a la noción de *poiesis*, pues nuestro autor parte de estas consideraciones cuando considera que el ser humano, a diferencia del animal no humano «[...] dispara un nuevo tipo de hacer que consiste en producir lo que no estaba ahí en la naturaleza sea que en absoluto no esté, sea que no está cuando hace falta» (*ib.*: 62). Además, cabe señalar la identificación que establece entre la naturaleza y las circunstancias, o lo que es lo mismo, con el mundo: «Naturaleza no significa aquí sino lo que rodea al hombre, la circunstancia» (*ib.* ídem), sin embargo, este mundo es creado por el ser humano mediante la técnica en virtud de su *constitución extrañísima*: «mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas —con la naturaleza o circunstancia—, el hombre no coincide con ésta sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia». Por consiguiente, dado que las circunstancias le son extrañas ha de adecuarlas a su ser mediante la ejecución de actos técnicos, cuyo conjunto son la *técnica*<sup>146</sup>; pudiéndose afirmar, entonces, que «[l]a técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto» (*ib.*: 67).

---

<sup>146</sup> Se pueden definir los actos técnicos como aquellos que «[...] modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay —sea que no lo hay aquí y ahora cuando se necesita, sea que en absoluto no lo hay» (Ortega, 2014: 65).

Por otra parte, hay que añadir que la técnica se caracteriza por producir lo *superfluo*, y lo superfluo para Ortega está relacionado con las propias necesidades humanas. Lo que en apariencia puede resultar contradictorio —relacionar la necesidad con lo superfluo— tiene sentido cuando se comprende la necesidad humana<sup>147</sup> más allá de la supervivencia o el *mero estar*, y se relaciona con el *bienestar*, de tal suerte que, si «[...] el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario» (*ib.*: 71), esto es debido a que ser humano, técnica y bienestar son sinónimos. No obstante, si bien Ortega considera que el ser de lo humano consiste en lo que aún no es, en tener que producir las circunstancias que se adecuen a su carácter ontológico, por otra parte, confunde dos ámbitos que desde la Antigüedad han estado separados: la *poiesis* y la *praxis* [*Πραξις καί ποιήσις ἕτερον*]. En este sentido afirma:

El hombre, quiera o no, tiene que hacer a sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo inoportuna. Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico. Para el hombre, vivir es, desde luego, y antes que otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él, él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, es producción. Con esto quiero decir que la vida no es fundamentalmente como tantos siglos han creído; contemplación, pensamiento, teoría. No; es producción, fabricación y sólo porque éstas exigen; por lo tanto, después, y no antes, es pensamiento, teoría ciencia. Vivir..., es decir, hallar los medios para realizar el programa que se es. El mundo, la circunstancia, se presenta desde luego como primera materia y como posible máquina (*ib.*: 90).

Es interesante detenernos un momento en este párrafo de la *Meditación de la técnica*, pues nos aparece un Ortega convertido en ontólogo de la producción<sup>148</sup> cuando afirma: vivir,

---

<sup>147</sup> «Los libros sobre técnica que he leído —todos indignos, por cierto, de su enorme tema— comienzan por no hacerse cargo de que el concepto de «necesidad humana» es el más importante para aclarar lo que es la técnica.» (*ib.*: 70).

<sup>148</sup> Cf.: *supra*: Cap. I. 4.2. *La tesis revolucionaria*.

y el propio *ser humano es producción*. ¡Cuán parecidas son estas afirmaciones con las que encontramos en Marx y Engels en *La ideología alemana*!: «Lo que *son* coincide, por consiguiente, con su *producción* [...] Lo que los individuos *son* depende, por lo tanto, de las condiciones materiales de su *producción*» [Cursiva mía] (2000: 37). Un ser humano que se exterioriza en virtud de un determinado modo de actividad vital, y que queda constituido por un determinado modo de producción. Ahora bien, en Ortega la unión de *praxis* y *poíesis* no tiene ningún carácter revolucionario como en Marx, no hay identificación, sólo una confusión conceptual al considerar que el ser humano se autofabrica. Aunque se modifiquen las circunstancias y dialécticamente esto suponga una modificación del propio ser del ser humano, la actividad práxica no procede como la actividad poiética, no hay un proceso temporal que culmine en un producto terminado —en este caso el propio ser humano—, como sí ocurre con la *poíesis*, cuyo proceso concluye en el producto. En la *praxis*, por el contrario, la acción coincide con el propio fin, como ocurre en la acción ética y política, no siendo una acción temporal. De ahí que resulte desafortunado considerar que el ser humano se autofabrica, pues los principios de la fabricación no son válidos para la actividad que uno dirige sobre sí mismo.

Podemos señalar que hay un optimismo orteguiano sobre la técnica cuando entiende que la misión de la técnica es dar franquía al ser humano para poder vacar de sí mismo, en poder liberar sus energías para dedicarse a sí mismo. Concibe la técnica como el intento de combinación metafísica de dos entes heterogéneos: el ser humano y el mundo. Mas la técnica no es lo primero, sino que se inscribe en un «programa vital pretécnico», esto es, se pone al servicio de la imaginación humana aportando procedimientos simples y seguros. No obstante, precisamente la enfermedad de nuestro tiempo —denuncia Ortega— es: «[...] la falta de imaginación para inventar el argumento de su propia vida» (2014: 94). En definitiva, la técnica como dimensión antropológica es un movimiento *a quo*, dirigido a la propia naturaleza, circunstancia o mundo; y *ad quem*, que es el programa vital del ser humano. En la opinión de Esquirol, para Ortega no hay una autonomía de la capacidad técnica, ésta se encuentra al servicio de un ser que parte de un extrañamiento inicial y que a través de la imaginación y su proyecto establece un mundo «cultural» que surge de la propia vida. Porque la «razón vital» estructura y articula la concepción orteguiana de la técnica: «Vivir es el punto de partida. Vivir



es hallarse en un mundo y decidir lo que queremos ser. Vivir que, significativamente, no es sólo vivir sino también darse cuenta, ser consciente de ello» (Esquirol, 2011: 31).

Esta relación entre el ser humano y su mundo mediante la técnica la periodiza Ortega en una taxonomía de tres estadios, a saber, 1º La técnica del azar; 2º La técnica del artesano; 3º La técnica del técnico.

Por *técnica del azar* entiende aquel estadio más simple de la técnica donde el ser humano desconoce aún su potencial y capacidad transformadora: «[...] ignora su propia técnica como tal técnica» (Ortega, 2014: 116). Este estadio se caracteriza por un repertorio de actos técnicos escaso que son difícilmente diferenciables de los propios actos naturales, de modo que se desconoce el «carácter esencial» de la técnica en cuanto que capacidad de cambio y progreso ilimitados. Asimismo, estos actos técnicos pueden ser ejercitados por todos los miembros de la comunidad, además, no hay conciencia del acto de invención. Este período técnico —considera Ortega— se corresponde con «[...] el hombre pre y protohistórico y del actual salvaje», un hombre primitivo y «casi todo él puro animal» (*ib.*: 116-117). Disentimos de esta afirmación y secundamos lo propuesto por Javier San Martín basado en los desarrollos de la antropología:

En la antropología cultural se pueden leer ricas páginas sobre la inmensa competencia cognitiva de esas personas, tanto en lo que concierne al conocimiento de su entorno como en el desempeño de las tareas técnicas que suelen desarrollar, por ejemplo, en el manejo de las cerbatanas y venenos, en la fabricación de arcos y canoas, o en las técnicas de organización grupal, por ejemplo, en los complejos sistemas de parentesco, que son técnicas sociales. En todo caso su técnica está muy alejada de lo que Ortega llamaba técnica del azar [...] Las mal llamadas sociedades primitivas no tienen en absoluto una técnica del azar. El error de Ortega proviene de una noción de los pueblos primitivos no ajustada a la realidad antropológica descubierta por la antropología cultural ya en el siglo XIX pero sobre todo en el XX (2012: 13-14).

San Martín considera que se puede mantener la periodización orteguiana si estimamos que la técnica del azar se corresponde con los verdaderos primitivos, es decir, los prehumanos (*australopithecus*, *habilis*, etc.). De tal suerte que la afirmación «la técnica hizo al hombre» deberá ser evaluada si entendemos que una forma de técnica (del azar) formó parte de la

actividad prehumana durante al menos un millón de años. La conclusión a la que llega San Martín es que: «[...] no es la técnica la que hace al ser humano, sino la *creación de un plan que se puede ajustar con los datos de la percepción* para producir la técnica, que en ese momento ya no es técnica del azar, sino planificada» (*ib.*: 16).

El segundo estadio es considerado como la *técnica del artesano*, que es la que se dio en la antigua Grecia, Roma y la Edad Media. No obstante, aquí también tenemos en consideración la opinión de San Martín que entiende que esta forma de técnica se extendió mucho más allá: desde que la agricultura y la ganadería permitieron guardar y distribuir alimentos —hace unos 7000 años—, los Estados seleccionaron artesanos especializados en manejar o producir determinados bienes. Caso paradigmático son los escribas con el desarrollo de la escritura: «Son artesanos que aplican y mejoran elementos técnicos y que suelen ser detentadores en exclusiva del saber para implementar esas técnicas» (*ib.*: 13). Para Ortega, los caracteres esenciales de este estadio están en la consideración de que la técnica no sea concebida como «una función genérica e ilimitada», aun cuando hay un elenco de actividades técnicas diferentes y especializadas, todavía se considera una capacidad natural, fija y limitada. Cabe señalar en este punto, la no disyunción entre la técnica y el artesano que la realiza y lleva a término, hecho que Ortega refiere aludiendo a que el artesano inventa *instrumentos* y no *máquinas*:

Esta distinción es esencial. La primera máquina propiamente tal [...] es el telar de Robert en 1825. Es la primera máquina, porque es el primer instrumento que actúa por sí mismo y por sí mismo produce el objeto. Por eso de llamó *self-actor*, y de aquí *selfatinas*. La técnica deja de ser lo que hasta entonces había sido, manipulación, maniobra, y se convierte *sensu stricto* en fabricación. En la artesanía el utensilio o trebejo es sólo suplemento del hombre. Éste, por tanto el hombre con sus actos «naturales», sigue siendo el actor principal. En la máquina, en cambio, pasa el instrumento a primer plano y no es él quien ayuda y suplementa la máquina (2014: 123).

Este texto sigue la senda que nos proponemos recorrer en esta segunda parte de la investigación y que iremos recorriendo convenientemente.

Concluyamos la taxonomía con la *técnica del técnico*. El proceso que lleva al pleno desarrollo de la técnica como fenómeno moderno y autónomo es tanto el *tránsito del mero instrumento a la máquina* (aparato que actúa por sí solo)<sup>149</sup>, como la escisión entre el obrero y el técnico con la consecuente irrupción del ingeniero, que se convierte «[...] en la expresión pura, viviente, de la técnica como tal» (*ib.*: 128). Dicho desde la terminología marxiana: el ingeniero es el trabajo vivo de la técnica puesto al servicio del capital. Estas nuevas circunstancias generan un fenómeno nuevo de la técnica: el *tecnicismo moderno*. En cuanto que unión esencial con la ciencia y su método de análisis y descomposición, la técnica moderna crea un mundo artificial con pretensiones de infinitud —más allá de las limitaciones del artesano— una segunda naturaleza técnica ha sido creada por el científico-ingeniero.

En conclusión, la reflexión orteguiana sobre la técnica es fruto de las propias circunstancias que rodeaban al autor: sociedad de masas y unión entre la experimentación científica y el industrialismo. Debido a esto, hemos querido situar su reflexión en el interior del fordismo, pues lo que él llama *técnica epocal* —la técnica del técnico— es precisamente el desarrollo de esa fuerza concreta de producción y consumo de masas, de normalización y estandarización, de tecnicismo, etc. Por otra parte, Ortega considera que hay una forma técnica que pertenece al ser humano como característica antropológica y que expresa su *constitución extrañísima*, que consiste en la adaptación de las circunstancias —esto es, el medio— al sujeto en virtud de un programa vital previo. Por último, tras exponer la taxonomía sobre los tres estadios de la técnica planteó como causa fundamental hacia el devenir al tercer estadio la *transición del instrumento a la máquina*. No obstante, aunque Ortega reconoce la importancia de esta metamorfosis como premisa de la técnica epocal, no da debida cuenta de las causas que

---

<sup>149</sup> El tránsito del instrumento a la máquina explica la técnica moderna: «La máquina deja en último término al hombre, al artesano. No es ya el utensilio que auxilia al hombre, sino al revés: el hombre queda reducido a auxiliar de la máquina. Una fábrica es hoy un artefacto independiente al que ayudan en algunos momentos unos pocos hombres, cuyo papel resulta modestísimo» (*ib.*: 128). Pero, a nuestro entender, Ortega no da debida cuenta del porqué de ese tránsito.

provocaron dicha transformación. A lo largo de esta segunda parte será nuestro objetivo, baste por el momento señalar la importancia que ha tenido en la reflexión orteguiana.

## **2.2. HEIDEGGER: LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA**

Martin Heidegger establecerá una doble dimensión en el análisis y crítica de la técnica moderna (*cf.* Parente, 2010: 157 y ss.), por una parte, pondrá de manifiesto la esencia de la técnica [*Ge-stelle*] como un peculiar modo de desocultamiento en el que la naturaleza y lo humano aparecerán como un conjunto de recursos para ser almacenados gestionados y optimizados; y, por otro lado, se puede entrever un análisis de los objetos empíricos, instrumentos, herramientas y máquinas que constituyen y transforman el mundo según la esencia de la técnica. A la primera dimensión la llamaremos *ontológica* y a la segunda *óptica*. La primera esta relacionada con el ser de la técnica moderna, con su esencia, mientras la segunda se ocupa de los entes que resultan de una determinada forma técnica. De esta suerte, Heidegger centrará su preocupación en la problemática ontológica, siendo subsidiarios los problemas ópticos referente a los distintos artefactos. En nuestro caso, la exposición que vamos a hacer de Heidegger también respetará esta doble dimensión, pues es nuestro interés conocer tanto la transformación de los propios artefactos en el desarrollo del capitalismo, como exponer la deriva productiva que ha permitido dicha transformación, y que —según el pensador alemán— se inicia con el propio desarrollo de la metafísica en Platón. Veámoslo con algo de detalle.

### **2.2.1. La dimensión ontológica de la técnica: la inversión de la Poiesis**

Para abordar la dimensión ontológica de la técnica —esto es, su esencia— hemos de situarla en el contexto de la crítica a la metafísica en cuanto que olvido del ser, cuyas consecuencias, a grandes rasgos, se muestran como la paulatina identificación del ser con la objetividad y presencia de los entes, con el desplazamiento y transformación de la categoría de sustancia [*ὄποκειμενον*] —en cuanto que fundamento— por la idea moderna de sujeto —que ahora se erige en fundamento e instancia representativa, objetivadora y sede de la voluntad,

capaz de construir el mundo como imagen<sup>150</sup>. Lo real aparecerá como objeto<sup>151</sup> para un sujeto, como objetividad que se representa, que se hace patente a la conciencia subjetiva y transforma la verdad en certeza, al ser lo cierto el ser del objeto que se muestra al sujeto. Heidegger afirmará sobre la técnica:

Aquí este nombre abraza todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente: la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política que se hace y los ideales como algo que se ha construido encima. La palabra «técnica» no designa entonces las zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas. Ésta tiene ciertamente una posición de poder privilegiada que hay que determinar de un modo más preciso y que se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea.

El nombre «la técnica» está entendido aquí de un modo tan esencial, que en su significado coincide con el rótulo: la Metafísica consumada. (2001c: 58).

Desde la metafísica platónica se ha intentado dar razón de todo ente, y esta exigencia en Platón se expresaba en los tres pasos de la dialéctica en el ascenso de lo incondicionado, a saber:

<sup>150</sup> «Pero el término ‘imagen del mundo’ quiere decir mucho más que esto. Con esa palabra nos referimos al propio mundo, a él, lo ente en su totalidad, tal como nos resulta vinculante y nos impone su medida [...] Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre así en esa posición [...] El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas.» (Heidegger, 1998: 73 y 77).

<sup>151</sup> «La palabra *Gegenstand* (objeto) surge por primera vez en el siglo XVIII, concretamente como traducción alemana del *objectum* latino. Que las palabras “objeto” y “objetualidad” adquieran para Goethe un peso especial tiene razones más profundas. Pero ni el pensar medieval ni el griego representan lo presente como objeto. Llamaremos ahora al modo de presencia *de lo presente* que aparece en la época moderna como objeto la *obstancia*.» (Heidegger, 2001a: 37).

1º) en mostrar que la «idea» es la «*aeterna veritas*», lo que la cosa es de suyo; 2º) en la exposición de un orden lógico/ontológico de las ideas; y 3º) en considerar que hay un ente supremo, primordial, que es la razón suprema del conjunto de todos los entes. Estas exigencias concluyen en una onto-teología, que se exacerbará con el cristianismo. Cabe señalar que será la síntesis leibniziana del platonismo con el cristianismo —en torno al principio de *razón suficiente* [*rationem reddere*]— la que culmine el período de incubación de la metafísica. Sobre este aspecto afirma Pedro Cerezo Galán:

Dar razón es encontrar la regla de la producción ontológica que lleva a cabo el sujeto absoluto. El conocer originario es también un producir o poner la cosa *ex integra causa*, desde el todo de su determinación en el todo del universo, como plexo de lo componible. De ahí la afirmación leibniziana «*cum Deus calculat, fit mundus*». Como puede advertirse. La técnica del demiurgo platónico ha encontrado, al fin, su más cabal realización en la logística. En este *clímax* de la autoconciencia metafísica, la Onto-teo-logía se muestra en verdad como una Ontotecnología (1997: 68).

Hay, por lo tanto, una transición, un proceso desde la onto-teología a onto-tecnología articulada en la metafísica y en la técnica en cuanto que modo peculiar de desvelar el ser. Técnica y metafísica se copertenecen, de tal modo que se puede afirmar que hay tanto una esencia metafísica de la técnica, como una esencia técnica de la metafísica (*ib.*: 66).

Dicho esto, no resulta extraño que Heidegger afirme en «La pregunta por la técnica»: «La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica» (2001c: 9), esto es, la esencia de la técnica no queda reducida a los instrumentos y las máquinas (a los entes producidos por la actividad técnica), sino a su dimensión ontológica. Para centrarnos en su esencia primero hemos de descartar su posible carácter neutral<sup>152</sup>. Es común considerar que la técnica es un medio para

---

<sup>152</sup> Félix Duque en *El mundo por dentro: Ontotecnología de la vida cotidiana* (1995: 36-37) considera que la gran aportación de Heidegger a la polémica de la técnica puede quedar resumida en tres puntos: a) la técnica no tiene

lograr determinados fines, medio que pertenece al hacer humano. De esta suerte, la técnica en sí misma es un *instrumentum* (conjunto de dispositivos, herramientas, máquinas, aparatos, etc.) al servicio de una finalidad humana. No obstante, Heidegger considera que esta definición instrumental aun cuando es correcta no muestra la esencia de la técnica. Si bien lo instrumental nos remite al medio en cuanto que «[...] es aquello por lo que algo es efectuado, y de este modo alcanzado» (*ib.*: 10), también puede considerarse como «causa» no sólo el medio por el cual algo es efectuado sino también el fin según el cual se determina el modo de los medios. En este sentido puede afirmar: «Donde se persiguen fines, se emplean medios, donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa, la causalidad» (*ib.*: 11). En un breve análisis de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final) Heidegger desvela lo que es la técnica representada como medio, para ello considera que la causa final es la que determina toda causalidad —más allá de la causa eficiente— al ser aquello que es «responsable» de reunir y ligar materia y forma. Con otras palabras, la finalidad de escribir caracteres bellos y armónicos en la caligrafía china es «responsable» de que el pincel tenga un determinado tamaño, que los pelos sean de un material específico, etc. El *τέλος* —por tanto— es responsable de aquello de lo que la materia y la forma son corresponsables. Ahora bien, estas cuatro causas son modos de hacer algo aparecer, dicho de otra forma, la técnica es un modo de traer-ahí-delante, un modo de desvelar y revelar. En este punto se puede afirmar que si bien la esencia de la técnica no es nada técnico es debido a que tiene una dimensión ontológica —aleológica— de desvelamiento del ser.

Para Heidegger la esencia de la técnica está en relación con el sentido originario del término *ποίησις*, en cuanto que acción causal que trae desde lo no-presente a lo presente, iluminando lo que verdaderamente es, mostrando su aspecto propio (*eidos*). Nos dice Cerezo Galán: «Heidegger lleva, pues, a cabo una interpretación aleológica de la *poiesis*: producir el ser (*ousía*) es tanto como abrirlo o posibilitarlo en su verdad (*alētheia*)» (1997: 62). De este

---

un carácter neutral, en cuanto se considere como un medio respecto de determinados fines; b) la técnica no es un producto humano; y c) la técnica abre una región en la que se decide la salida de lo oculto del ente: la verdad.

modo, la esencia de la técnica se establece en torno a la *poíesis* en cuanto momento fundante, no obstante, —y esto es decisivo— lo que es verdaderamente fundante es la *φύσις*, en la medida que incumbe al ámbito ontológico omniabarcante del advenir a la presencia:

Todo está en que pensemos el traer-ahí-delante en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un traer-ahí-delante, *ποίησις*, no es sólo el fabricar artesanal, no es sólo el traer-a-parecer, el traer-a-imagen artístico-poético. También la *φύσις*, el emerger-desde-sí, es un traer-ahí-delante, es *ποίησις*. La *φύσις* es incluso *ποίησις* en el más alto sentido (Heidegger, 2001c: 13).

Así pues, la técnica, en cuanto que *téchne*<sup>153</sup>, pertenece a la *poíesis*, y ésta es un modo mimético de pro-ducir el desocultamiento del ser del ente según lo hace la *physis*. «La técnica es un modo del hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir de lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la *ἀλήθεια*, la verdad» (*ib.*: 15). Por esta razón, en el sentido originario de la técnica hay una «circularidad trascendental» con la *physis* en virtud de su íntima vinculación con la *poíesis* (Cerezo Galán: 63).

---

<sup>153</sup> Nos explica Heidegger sobre el término «técnica»: «La palabra procede de la lengua griega. *Τεχνικόν* quiere decir algo que es de tal modo que pertenece a la *τέχνη*. En vistas al significado de esta palabra tenemos que prestar atención a dos cosas. En primer lugar *τέχνη* no sólo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual sino también para el arte, en el sentido elevado, y para las bellas artes. La *τέχνη* pertenece al traer-ahí-delante, a la *ποίησις*; es algo poético» (2001: 14). En «Construir, habitar, pensar» continúa con el tema: «Pro-ducir (*hervorbringen*) se dice en griego *τίκτω*. A la raíz *tec* de este verbo pertenece la palabra *τέχνη*, técnica. Esto para los griegos no significa ni arte ni oficio manual sino: dejar que algo, como esto o aquello, de este modo o de este otro, aparezca en lo presente» (2001b: 118)



Ahora bien, se preguntará Heidegger: «¿Qué es la técnica moderna? También es un hacer salir de lo oculto» (2001c: 15). En la técnica moderna hay un modo de desvelamiento, tal y como ocurre en la técnica anterior. Si bien Heidegger reconoce que la diferencia entre una y otra técnica descansa en el uso de las ciencias exactas modernas, de tal forma que puede establecerse una relación recíproca entre técnica y física experimental y su uso de aparatos; hay que destacar que la diferencia esencial entre técnica moderna y la artesanal no reside en el uso de las ciencias exactas, sino en la forma de desocultar con la cual procede la técnica moderna:

Con todo, el hacer salir de lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega en un traer -ahí-delante en el sentido de la ποιησις. El hacer salir de lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal puede ser extraída y almacenada (*ib. ídem*).

Como expone Cerezo Galán (1997: 63 y ss.), en la técnica moderna hay una inversión de las perspectivas respecto a la técnica del artesano, un cambio cualitativo en la función del producir, que ahora no imita los procesos de la *physis*, sino que los construye y crea en sus propios elementos y procesos constitutivos. La naturaleza es obligada a comparecer y comportarse (*experimentum*) de acuerdo con los designios del sujeto técnico, el cual él también es producido. Emplazar, provocar y promover a la naturaleza: así desoculta la técnica moderna, que transforma, almacena, distribuye y conmuta la energía:

El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación. Éste acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir de lo oculto (2001c: 17).

A esto que es solicitado Heidegger lo llama «existencias» o «recursos» [*Bestand*]<sup>154</sup> —que son algo más que las meras reservas— y son obligadas a comparecer según un plan en cuanto que pro-ductos de la causalidad eficiente que las violenta a aparecer según un marco de rendimiento. La inversión por la que la *physis* se supedita a la *téchne* supone que la naturaleza queda a disposición de la *téchne*, esto es, la función ontológica y aletológica de la *téchne* ahora desvela al ente como susceptible de cálculo y manipulación, convirtiéndose el resultado de la actividad productiva en una *mera existencia*. En palabras de Cerezo Galán:

En esta provocación pro-ductiva, lo real comparece como estado de dis-puesto (*Bestand*) o disponible, mera existencia efectiva, en tanto que producto de efectuación. La exhaustiva explotación de la realidad por obra de la técnica conduce así a la desintegración del objeto (*Gegenstand*) en cuanto tal en lo carente de consistencia (*Gegenstanlose*) o constitución, porque sólo cuenta como real lo efectivo o efectuable, lo ya dispuesto o siempre disponible, en la red de los sistemas operatorios. En cuanto pro-ducto (*Herstand*) de tal producir, el ob-jeto (*Gegenstand*) acaba perdiendo su propia consistencia para devenir, en última instancia, al término del proceso, lo meramente dis-puesto (*Bestand*) y a dis-posición. El propio sujeto demandante no escapa a la provocación (1997: 64-65).

Este modo de desocultamiento que surge de la relación ontológica entre «demandante/dispuesto» [*Besteller/Bestand*] es la verdadera esencia de la técnica moderna, a la que Heidegger llama *Ge-stell*<sup>155</sup>:

---

<sup>154</sup> «El desocultar técnico, que hace las exigencias indicadas a lo que hay, devela todo como constante (*Bestand*), y sólo como eso. La palabra ‘constante’ es preciso entenderla en el sentido de ‘objetos de encargo, ‘existencias’ (como cuando en el ámbito comercial se dice ‘tenemos existencias’ o, ‘las existencias se han agotado’); o, también, en el sentido de stocks, reservas, fondos, subsistencias.» (Acevedo, 1999: 65).

<sup>155</sup> *Ge-stell*, según la propuesta de Félix Duque, se traduce por «estructura de emplazamiento», pero también encontramos la traducción de Pedro Cerezo Galán como «dis-positivo» o la de Jorge Acevedo como «disposición» o «imposición», o en su sentido etimológico como «compuesto que compone» según Borges Duarte.

*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como varillaje, transmisión y chasis, y que forman parte de lo que se llama montaje (2001: 20).

Como nos expone Irene Borges Duarte en su artículo «La tesis heideggeriana acerca de la técnica», la *gestell* es una palabra de uso común en la lengua alemana y significa «aquel soporte, armazón o marco, producto del ingenio, que sirve de base para la colocación, ordenación o exposición de algo, en orden a los diversos fines» (1993: 131). *Gestell* ha de ser entendida como una estructura funcional para poner en orden diversos elementos, consiguiendo su unión y acoplamiento. Con este término se ha de tener en cuenta que *Gestell* es siempre un *lugar* [*Stelle*] donde algo es *puesto* [*gestellt*], un encuentro de materiales sobre un armazón que los sostiene<sup>156</sup>. Este modo peculiar de desocultar que permite hacer aparecer los entes como «existencias» o «recursos» [*Bestand*] los *provoca*, los exige con cierta fuerza o los impone a aparecer desde un trasfondo de poder. En definitiva, la técnica moderna obliga a la naturaleza a salir a la presencia con la finalidad de liberar energías para su acumulación o distribución, mostrándose las «existencias» como stock de mercancías que se almacenan. Una consecuencia directa de este proceso es que el objeto deja de ser lo que se presenta ahí-delante, para ser lo

---

<sup>156</sup> «Gestell significa, por tanto y en un primer análisis, un *com-puesto* que *compone* (que sirve para poner en un conjunto unitario y cohesionado una multiplicidad. Es, por una parte, un *producto* —adecuado al servicio requerido desde el ser-en-el-mundo—, mas, por otra parte, *produce* a su vez una configuración, imagen del orden o racionalidad humanas, que da imagen a las cosas dispuestas al servicio de esa racionalidad y sus razones.» (Borges Duarte, 1993: 131-132).

que se almacena, es un mundo sin objeto<sup>157</sup>: «Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto» (Heidegger, 2001: 17).

En la opinión de Esquirol (2011: 56) hay un tránsito en el seno mismo de la esencia de la técnica. En un primer momento hay una hegemonía y dominio de la objetividad en virtud de su opuesto correlativo: el sujeto. Metafísica del sujeto y dominio de la objetividad configuran el modo en el que la realidad se presenta. Por un lado, el sujeto aparece como la condición de posibilidad del mundo de los objetos, fundando la certeza de los objetos que se re-presenta. No obstante, por otro lado, la configuración y constitución del mundo como objeto establece el *reino del objetivismo*, lo que entraña un segundo momento en la esencia de la técnica, pues, finalmente, lo que sucede es una disolución de los objetos en meras *existencias de reservas*. En otros términos, los objetos dejan de ser *representados* para ser *provocados* a liberar energías. De suerte que el tránsito consiste en el paso de los objetos y su representación por parte del sujeto a las existencias y su provocación. El mundo se convierte en un depósito de existencias susceptibles de ser consumidas y explotadas<sup>158</sup>

### 2.2.2. La dimensión óptica de la técnica: herramientas y máquinas

Una vez expuesta la dimensión ontológica de la técnica —*Ge-stell*— podemos desarrollar brevemente la dimensión óptica de la misma: ¿cuál es el estatuto ontológico de entes como el utensilio, la herramienta o la máquina? La primera aproximación que hace Heidegger

---

<sup>157</sup> Como expone Franck Fischbach en *Sans objet: Capitalisme, subjectivité, aliénation* (2012), la alienación se produce no cuando se pierde la subjetividad, sino cuando se pierde la objetividad, esto es, el mundo objetivo que produce el ser humano.

<sup>158</sup> «*Explotar* procede precisamente de *explicitar*; la similitud con explosión ha facilitado el que se use a menudo en este sentido. Pero el más propio es el sacar provecho de algo o de alguien sacando lo de dentro hacia fuera y apropiándose de ello.» (Esquirol, 2011: 56).

a la dimensión óptica de la técnica la encontramos en *Ser y tiempo*, en esta obra no se establece una «[...] reflexión sistemática sobre la tecnología o las entidades artificiales» (Parente, 2008: 142), no obstante, la analítica existencial nos permite una comprensión de la relación del *Dasein* con el instrumento. En el párrafo 15 Heidegger señala que el *Dasein* se encuentra inmerso en un complejo remisional de útiles [*Zeuge*], de «cosas» en el sentido griego de *πραγματα*, de «[...] aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación» (Heidegger, 2009: 90). Este ente que comparece en la ocupación puede ser un útil para trabajar, esto es, una herramienta, o un útil para viajar, un vehículo, etc. Estos útiles no «son» en sí mismos, sino que *remiten* a un «algo para...», son un algo hacia algo. El conjunto de útiles da ser a un útil en concreto, si tomamos como ejemplo las tijeras de podar bonsáis vemos que adquieren su sentido en relación y en remisión a la práctica del arte del bonsái y a otros entes materiales relacionados con ella, otros útiles como la regadera, el abono, las macetas, el alambre, etc. El trato con el útil no puede entenderse según el modo epistemológico en el que un sujeto se «representa» un objeto; el útil se conoce en el manejo y el empleo de éste. La «cosa-tijeras de podar bonsáis» no se conoce de modo teórico, sino en el *estar a la mano* [*Zuhandenheit*] que el útil tiene y que se descubre usándolo del modo correcto. Su estar a la mano es un «ser-en-sí» en cuanto manejable y apto para la tarea concreta: «*El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente como es “en sí”*» (*ib.*: 93).

Ahora bien, esta ocupación y manipulación de los útiles a la mano tiene como medio de conocimiento predominante la *circunspección* [*Umsicht*], que es un modo de visión que mira alrededor de forma abarcante, y que además implica un cierto cuidado en el trato de las cosas-útiles. No obstante, la totalidad remisional dentro de la cual comparecen los útiles es la «obra que se quiere producir», es el horizonte que muestra el *para-qué*, de tal forma que el modo de ser de cada útil se ajusta a este para-qué. En nuestro ejemplo, las tijeras de podar bonsáis adquieren sentido en el contexto del cuidado y el arte de los pequeños árboles, de donde toma su ser junto a las tijeras de pinzado y a las tijeras cóncavas en la tarea de dar una determinada forma. Asimismo, el empleo de algo para algo remite a unos determinados «materiales» con los que se elabora el útil, que, a su vez, remiten a profesiones diferentes. Dice Heidegger: «Según esto, en el mundo circundante se da acceso a entes que, no teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya siempre están a la mano» (*ib.*: 92). En nuestro caso, las tijeras de podar, el

rastrillo, el abono remiten por sí mismos al acero, al hierro, a la madera, a la materia orgánica en descomposición, etc. Concluye Heidegger: «Por medio del uso, en el útil está descubierta también la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales» (*ib. idem*).

Además, Heidegger establece que en la «obra producida» no sólo se remite al *para-qué* de su empleo y al *de-qué* de su composición, sino que «en condiciones artesanales simples» también se remite al portador y al usuario. En definitiva, en la obra comparecen no sólo entes a la mano, sino el mundo y la naturaleza circundante:

Un andén techado tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones del alumbrado público, la oscuridad, es decir, la particular mudanza de la presencia y ausencia de la claridad del día, la «posición del sol». En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema sideral. Cuando miramos el reloj, hacemos tácitamente uso de la «posición del sol» por la que se hace la medición astronómica oficial del tiempo. En el uso de ese útil tan inmediata e inadvertidamente a la mano que es el reloj se encuentra también a la mano la naturaleza del mundo circundante (*ib.:* 93).

Esta exposición de la relación instrumental con el mundo que aparece en *Ser y tiempo* en el contexto de la analítica existencial —y que nos has mostrado un modo originario de acceder al mundo desde la circunspección— la continúa Heidegger en el curso de Friburgo de 1929/1930 titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Concretamente en los párrafos 51 al 55 se intentará establecer una distinción entre lo orgánico y lo artificial dentro de la discusión y problemática del *estatuto ontológico del artefacto* (*cf. Parente, 2008*).

De un modo muy sintético podemos decir que, si bien Heidegger trata en estos párrafos de exponer la tesis según la cual el ser humano es «configurador de mundo» [*weltbildend*] en contraposición al animal, que es «pobre de mundo» [*Weltarmut*]; encontramos un intento por determinar hasta qué punto es válida la analogía entre órganos y útiles que se ha empleado en la biología. De esta distinción nos interesa la propuesta que Heidegger hace con relación al estatuto ontológico de diferentes entes artificiales. El pensador alemán se pregunta:

¿Pero en qué se diferencia entonces el organismo de una máquina? Y a su vez, ¿en qué se diferencia la máquina de una herramienta, si es que no toda herramienta es una máquina? Y además, ¿es todo utensilio una herramienta? ¿Qué diferencia a un trozo cualquiera de materia del material de una cosa que tiene carácter de utensilio? Ya en el intento de un esclarecimiento de la esencia del organismo topamos con toda una serie de diversos tipos de entes: la mera cosa material, el utensilio, la herramienta, el aparato, el instrumento, la máquina, el órgano, el organismo, la animalidad, ¿En qué se diferencian entre sí? (2007: 264).

Siguiendo la lógica de *Ser y tiempo* Heidegger considerará al útil [*Zeug*] en el sentido griego de *prágmata*, esto es, como el ente de uso que concierne a la praxis. Esto supone que el útil es una noción más general que la de herramienta y máquina, y por lo tanto las incluye a las dos. El útil, aun cuando es sin mundo, pertenece al mundo como resultado de la actividad humana, como *producto* humano, y forma parte de la *configuración de mundo*. La distinción entre lo orgánico y lo artificial lleva a Heidegger a exponer la esencia del utensilio y la máquina<sup>159</sup>, como él mismo dice:

El martillo es una herramienta, es decir, es un utensilio general, algo de cuya esencia forma parte servir para algo. Según su carácter propio de ser, es «algo para...», aquí concretamente para producir algo, y de modo correspondiente para reproducir, para restablecer, para mejorar, pero también para destrozarse obras en el sentido de la materia trabajada artesanalmente. Pero no todo utensilio es una herramienta en el sentido estricto y propio. Por ejemplo, la pluma es un utensilio de escritura, el trineo es un vehículo, pero no una máquina. No todo utensilio es una herramienta, ni menos aún toda herramienta y todo utensilio es

---

<sup>159</sup> «Aun cuando el organismo no pueda concebirse como herramienta ni tampoco como máquina, sin embargo, la *caracterización de la esencia del utensilio y de la máquina* ofrece una posibilidad para un realce más nítido del organismo frente a estos otros tipos de ente.» (Heidegger, 2007: 265).

una máquina [...] Hablando en general, eso significa que toda máquina es un utensilio, pero no al revés, no todo utensilio es una máquina.

Aun cuando toda máquina es un utensilio, eso tampoco significa que toda máquina sea una herramienta. Así pues, ni la máquina es idéntica a la herramienta ni la herramienta al utensilio. Por eso, es imposible de entrada tomar la máquina como un complejo de herramientas o como una herramienta complicada (*ib.*: 265).

Así pues, en el intento de establecer una distinción entre el utensilio, la herramienta y la máquina encontramos que el utensilio es la noción más general, mas, no debemos olvidar que Heidegger niega que la máquina sea un complejo de herramientas<sup>160</sup>. Por el contrario, considera que la *esencia* de la máquina consiste no en la complejidad de la estructura —muchos instrumentos reunidos— sino en «[...] el curso autónomo de la estructura ajustada a movimientos determinados» (*ib.*: 266), esto es, en el carácter autónomo del instrumento<sup>161</sup>. La máquina por tanto es un utensilio que «sirve para...», un producto humano elaborado según un plan determinado por su utilidad y movida por una fuerza mecánica no humana ni animal.

Dejemos de momento esta definición y establezcamos brevemente unas distinciones entre el órgano y el artefacto (*cf.* Parente, 2008: 82-87) que pueden ser relevantes para la comprensión de la herramienta y la máquina. Órgano y artefacto comparten y tienen en común el *para-qué* [*Umzu*] o referencia teleológica, de tal manera que la utilidad de cada cual los dota

---

<sup>160</sup> Esto último lo debemos retener para un momento posterior de la investigación, cuando veamos la definición de Marx (*infra*:4.3.1. *Definición de máquina*: 324)

<sup>161</sup> Heidegger está usando la definición hegeliana de máquina que él mismo presenta en la «Pregunta por la técnica»: «Aquí sería el lugar de dilucidar la definición que da Hegel de la máquina como instrumento autónomo. Desde el punto de vista de la herramienta del oficio artesanal, su definición es correcta. Sólo que así la máquina no está pensada precisamente desde la esencia de la técnica a la que ella pertenece. Desde el punto de vista de las existencias, la máquina carece absolutamente de autonomía, porque su puesto lo tiene sólo y exclusivamente desde el solicitar de lo susceptible de ser solicitado» (2001c: 17).



de un ser específico (el ojo sirve *para* ver y la pluma sirve *para* escribir)<sup>162</sup>. No obstante, en esta propiedad común también encontramos la diferencia específica en cuanto que el órgano sólo puede ser considerado como un instrumento in-corporado, en-carnado en quien lo emplea. El uso y la manipulación del útil —de la herramienta— puede también hacernos considerar que hay una in-corporación del útil en el usuario. El clásico empleo del martillo en su hacer cotidiano por parte del carpintero puede llevarlo a ser-uno-con-él —según vimos en el contexto de la *circumspección* [*Umsicht*]— mediante un acoplamiento mecánico eficiente no-teorético. Sin embargo, la incorporación del órgano y del útil no puede ser analogable, dado que, si bien ambas comparten un *para-qué*, el órgano lo tiene determinado en virtud del organismo que lo desarrolla, supeditación que no sucede entre la herramienta y el usuario, que, más bien, se ciñe a procesos históricos y culturales.

De este modo, encontramos que el artefacto se ciñe a «[...] una peculiar lógica de producción que implica una cierta determinación de su modo de ser» (*ib.*: 83). A esta característica del artefacto Heidegger la llamó *disposición* [*Fertigkeit*]:

El utensilio ofrece la posibilidad del servir para..., que se fundamenta en una terminación. La pluma, e igualmente todo utensilio, si es, es esencialmente algo dispuesto, y eso significa dispuesto para escribir. Al utensilio le pertenece la disposición en este sentido específico y definido. La pluma como instrumento está dispuesta para escribir, pero no tiene ninguna capacidad de escribir. *Qua* pluma no es *capaz* de escribir. Se trata de distinguir entre la *disposición* como un *determinado modo del poder* que nosotros atribuimos al utensilio y la capacidad (2007: 271-272).

---

<sup>162</sup> «El servir para... no es ni en el utensilio ni en el órgano meramente un rasgo presente por el que reconozcamos como órgano o como utensilio, ni una propiedad posterior o secundaria que aquéllos tengan también entre otras, sino que el organismo, tanto como el utensilio, tiene y encuentra su *esencia* en la *utilidad*» (Heidegger, 2007: 271).

Órgano y artefacto se diferencian por la *capacidad* [*Fähigkeit*] del primero y la *disposición* del segundo: «Los órganos tienen capacidades, pero justamente *como órganos*, es decir, como *pertenecientes al organismo*. La herramienta, por el contrario, excluye esencialmente una pertenencia a algo otro, en el sentido de que obtuviera el carácter de ser capaz merced a tal pertenencia» (*ib.*: 272)<sup>163</sup>.

Otra diferencia esencial reside en el carácter intencional que posee el útil desde el inicio de su producción, de la cual carece el órgano:

[...] el carácter del «para», que observamos también en todo utensilio, herramienta, y en toda máquina, es fundamentalmente diferente en el caso del órgano y en el caso del utensilio. El ojo no es útil para ver, tal como la pluma es útil para escribir, sino que el órgano queda al servicio de la capacidad que lo configura. Lo dispuesto terminado es en cuanto tal *útil para...* el órgano que surge en y desde la capacidad *sirve para...* *Utilidad y servicialidad* no son lo mismo (*ib.*: 277).

Una vez expuestas las diferencias entre el útil y el órgano, podemos concluir con la distinción que se puede establecer entre *instrumento*, *máquina* y *ordenador*. Nos dice Félix Duque que un instrumento no es un mero instrumento, en el sentido de que un instrumento «deja ver» el mundo circundante configurándolo y canalizándolo, modificando hábitos sociales,

---

<sup>163</sup> Respecto a la diferencia entre *capacidad* y *disposición* es interesante la apreciación de Félix Duque en su ensayo *Filosofía de la técnica de la naturaleza*: «El medio de constitución es el *instrumento de trabajo*. La filosofía de Jena hegeliana podría dar valiosas profundizaciones al respecto. Baste recordar, ahora, la tesis sostenida en el *System der Sittlichkeit*, según la cual la subjetividad del trabajo se alza a *universalidad* mediante el instrumento, desde el momento en que éste asegura la repetibilidad indefinida de las acciones que modifican el entorno y, de consuno, el organismo humano actuante. Ahora bien: el instrumento, como tal, es una *abstracción*. Lo concreto, aquello que lo anima y hace útil, es la *capacidad* (que presupone tanto el lenguaje como una compleja organización social) de construcción de útiles y de *reproducción de los saberes*. [...] Tal capacidad, *matriz* tanto de las fuerzas productivas como de las relaciones de producción, es la *técnica*» (1986: 26).

creencias y actitudes, más aún, influyendo sobre los propios órganos sensoriales de los usuarios de los instrumentos. De esta suerte, «[e]l instrumento no es algo externo al hombre o al mundo, sino la frontera móvil de ambos: la relación que a ambos da sentido, de consuno» (1995: 39). Ahora bien, siguiendo la distinción de Karl Leidlmair entre ordenador y máquina<sup>164</sup> se puede afirmar que una «[...] máquina es la corporeización de un *algoritmo* (es decir: de una prescripción detallada del proceder a seguir para la resolución de problemas), de modo que su “soporte material” viene a ser indiferente» (*ib. ídem*). Mientras que, por otro lado, el *ordenador* es susceptible de operar a través de símbolos en un ilimitado número de máquinas. Así pues, en cuanto que en la máquina se pueden integrar aquellas habilidades y disposiciones de las antiguas herramientas e instrumentos —siendo polivalente *ad extra*, como la máquina de vapor y sus diferentes usos—, sin embargo, obedece a un único algoritmo. Por el contrario, en el ordenador se integran diferentes máquinas —algoritmos diferentes, esto es, máquinas simbólicas—. De tal modo que, así como la máquina *configura* regiones de mundo (coincidiendo su aparición de manera concomitante a la ciencia moderna y al establecimiento de la subjetividad como unidad trascendental de representaciones), el ordenador hace surgir un mundo sin referencia a ningún Sujeto hacedor o constructor,

[...] en cuanto *Gefüge* o ensamblaje de redes que remiten unas a otras, traduciéndose entre sí, a la vez que igualmente por vez primera surge la posibilidad de que el ser humano se entienda como *Dasein*, como ser-en-el-mundo: no como «cosa» dentro del mundo, sino como *declinación* de los casos del Mundo (*ib.:* 40).

---

<sup>164</sup> «Toda máquina no elaboradora de información tiene una finalidad de aplicación determinada y exactamente prevista... una máquina que trabaja con símbolos <el ordenador> está por lo pronto, al contrario, ‘abierta’ a toda posible aplicación. No es idéntica al *Hardware* sobre el que “viaja”.» (Leidlmair, *Künstliche Intelligenz und Heidegger*, 1991: 132. Citado en Duque, 1995: 39).

Con esta reflexión concluimos las cuestiones preliminares sobre la técnica. Cabe señalar que del pensamiento heideggeriano sobre la técnica nos ha interesado tanto su exposición de la dimensión ontológica de la técnica moderna —sintetizada en la noción de *Ge-stelle*—, como el desarrollo de la dimensión óptica —estructurada en definiciones y diferencias entre los instrumentos, máquinas, órganos, útiles, etc. De esto último nos pareció muy relevante la distinción que establece Duque entre instrumento, máquina y ordenador, pues nos brinda una intuición para exponer nuestra hipótesis: el *metabolismo maquínico* como noción ontológica del trabajo. Como intentaremos demostrar en la tercera parte de esta investigación, el devenir de la noción ontológica de trabajo implica la superación de la categoría de sujeto para definirlo esencialmente. Pero antes de abordar esa cuestión hemos de profundizar en el devenir del instrumento a la máquina merced al desarrollo del capitalismo, lo que supondrá la subsunción real del trabajo vivo en el interior del trabajo muerto.

## CAPÍTULO VI: DEL INSTRUMENTO A LA MÁQUINA: SUBSUNCIÓN Y DEVENIR

### 1. TECNOLOGÍA EN GENERAL, TECNOLOGÍA COMO INSTRUMENTO Y TECNOLOGÍA COMO CAPITAL

Hasta el momento, en esta segunda parte, hemos estado exponiendo las diferentes concepciones de la tecnología, así como la opinión al respecto de Ortega y Heidegger, destacados uno por iniciar la reflexión filosófica y otro por mostrar la unidad entre técnica y metafísica moderna. Pues bien, teniendo en cuenta el método utilizado en esta investigación, esta primera aproximación a la tecnología ha sido de carácter abstracto, esto es, hemos considerado la tecnología de modo general tratando de exponer su esencia, ya sea como creadora de circunstancias, como pensaba Ortega, o como *Ge-stelle* según Heidegger.

Ahora bien, según el método dialéctico, este primer momento es el momento inicial, simple, abstracto, general, indeterminado de la tecnología en cuanto que tecnología. No obstante, en el método dialéctico no se desciende desde lo abstracto a lo concreto explicado, a la realidad —como en el método deductivo—, sino que ascendemos a un nivel más concreto, pero aún dentro del ámbito teórico. En nuestro caso la tecnología en este segundo momento ya no es considerada en sí —en cuanto que tecnología—, sino como parte de un todo que ahora la dota de un sentido concreto: la tecnología como parte en una totalidad constituida como proceso de trabajo. Este segundo momento estudia la tecnología como medio [*Mittel*] de trabajo entre el sujeto o agente productor y el objeto o materia prima. Cuando el proceso productivo es considerado como un todo —como *metabolismo* entre ser humano y naturaleza— en él la tecnología aparece como un medio útil para ese metabolismo. En la Primera parte hemos

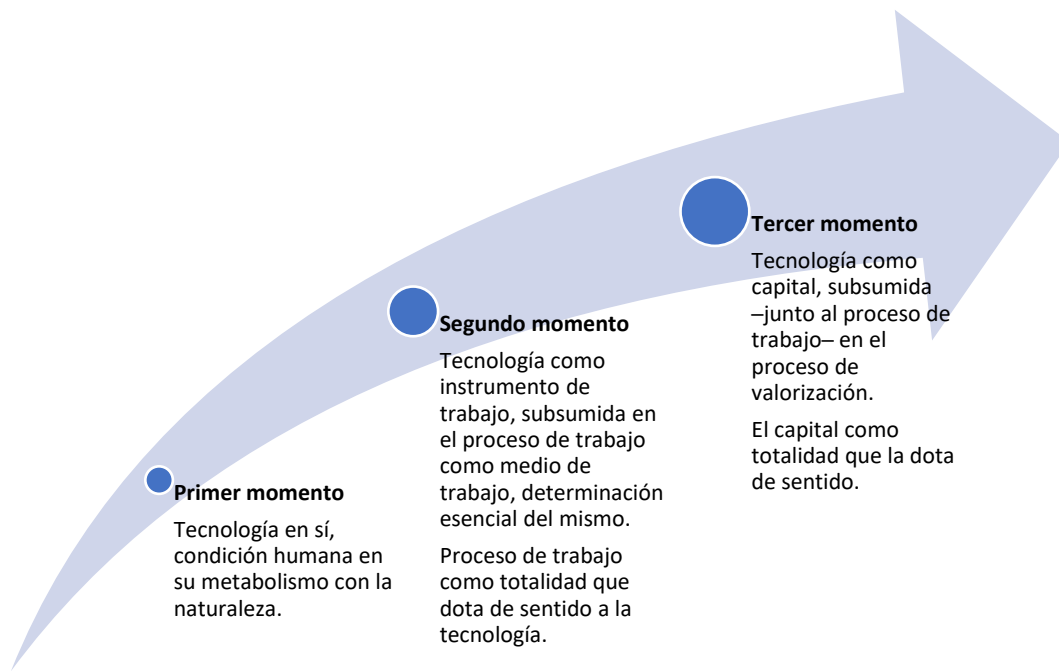
estudiado el trabajo en su forma ontológica, como proceso general de trabajo, como metabolismo, y en esta dimensión es donde la tecnología ha sido estudiada como determinación esencial del trabajo, como instrumento. La tecnología en este nivel deja de ser un fin en sí misma y aparece como un medio-para, ontológicamente subsumida en la totalidad del proceso de trabajo.

Dicho esto, deberemos exponer un tercer momento más concreto, menos abstracto —histórica y socialmente existente— que a modo de totalidad subsume al proceso de trabajo en su interior, y, *a fortiori*, a la tecnología también: el capital.

Comprender este tercer momento es determinante para dilucidar la metamorfosis sufrida por el instrumento hasta su devenir en máquina<sup>165</sup>, y la consecuencia de ello: el devenir de la misma noción ontológica de trabajo. La subsunción de la tecnología en el proceso de valorización transformará a la tecnología en una determinación esencial del capital. En este tercer momento se produce un cambio de naturaleza en la tecnología y la capacidad técnica en virtud de las exigencias de valorización del capital, que —convertido en totalidad del proceso de producción, distribución, intercambio y consumo— ahora aparece como fundamento y ser de sus manifestaciones y apariciones: como dinero, como máquina, como crédito, como mercancía, etc. Para exponer el tercer momento habremos de situarnos en el interior de la teoría del valor-trabajo de Marx, no obstante, antes de ello detallaremos el ascenso metódico de lo abstracto a lo concreto de la tecnología en el sistema capitalista.

---

<sup>165</sup> Como esta es una investigación en filosofía nuestro marco de estudio está situado, en la medida de lo posible, en lo general. Aunque concreticemos el proceso de trabajo y su instrumento en el interior del sistema capitalista esto siempre seguirá siendo abstracto con respecto al uso concreto que un determinado usuario hace de la tecnología en su trabajo concreto. Asimismo, el capitalismo tiene diferentes contextos sociopolíticos e históricos que determinan el uso de la tecnología de una manera particular, de esta suerte, no es el mismo uso el que se hace en Zambia que en Japón, uno como capital subdesarrollado y dependiente y el otro como capital con una alta composición orgánica. Sin embargo, lo explicado en esta parte debe servirnos como mapa para entender la función de la tecnología convertida en capital.



*Tabla 4. Momentos dialécticos de la tecnología*

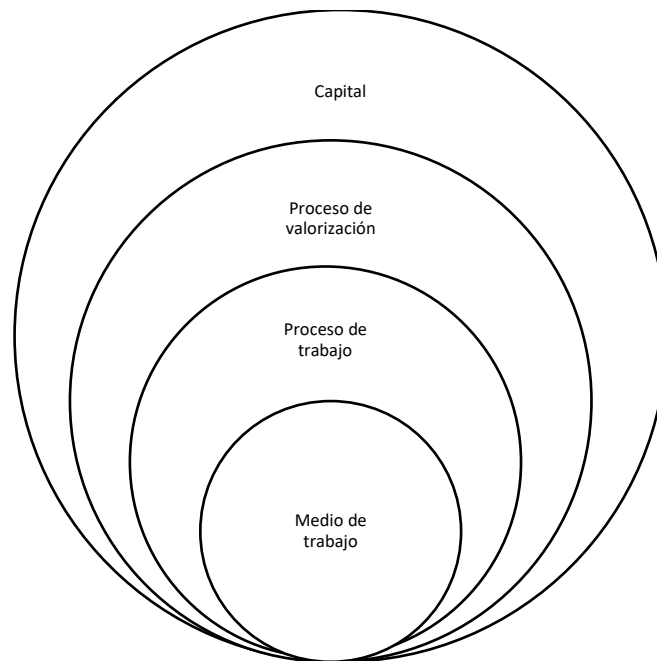


Tabla 5. Proceso de subsunción y totalidad

Así, en principio, el *primer momento* metódico toma a la tecnología en sí, de forma general y abstracta, considerada como un todo sin tener en consideración el período histórico en el que se encuentre. De esta suerte, cuando se concibe la tecnología en este nivel se muestra su esencia abstracta, esto es, como parte del proceso vital entre seres humanos y naturaleza. En referencia a esto último es muy interesante una cita de Marx en *El capital*:

Una historia crítica de la tecnología demostraría en qué escasa medida ningún invento del siglo XVIII se debe a un solo individuo. Hasta ahora no existe tal obra. Darwin ha dirigido su interés hacia la historia de la tecnología natural, es decir, hacia la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción de la vida de las plantas y de los animales. ¿Es que no merece la misma atención la historia de la creación de los órganos productivos del hombre social, la base material de cada organización



especial de la sociedad? [...] *La tecnología descubre el comportamiento activo del hombre para con la naturaleza, el proceso directo de producción de vida, y, por tanto, también de sus relaciones sociales de vida y de las representaciones espirituales que brotan de ellas* [cursiva mía] (2000, l. I, t. II: 81)

Es conveniente señalar que si bien este momento es considerado de modo abstracto no quiere decir que sea la consideración definitiva de la tecnología. No se busca una definición transhistórica de la tecnología, sino que es un primer momento metódico que más tarde se irá concretando y situando en su realidad histórica. Este momento nos muestra y desvela que la tecnología se halla en relación dialéctica con la naturaleza, con el proceso de producción de vida, con las relaciones sociales y las concepciones mentales. Esta relación de la tecnología con otros factores no implica un determinismo tecnológico. En este sentido es relevante la opinión que David Harvey tiene del fragmento citado:

[...] en esa nota al pie no dice [Marx] que la tecnología «cause» o «determine», sino que «desvela», «descubre» o «revela» [*enthüllt*] la relación con la naturaleza. Evidentemente, dedica mucha atención al estudio de las tecnologías (incluidas las formas organizativas), pero eso no supone que las considere agentes conductores o determinantes de la evolución humana. Lo que dice (y mucha gente estará en desacuerdo conmigo sobre esto) es que las tecnologías y las formas organizativas *interiorizan* cierta relación con la naturaleza, así como con las concepciones mentales y las relaciones sociales, la vida cotidiana y los procesos de trabajo. En virtud de esa interiorización, el estudio de las tecnologías y formas organizativas puede «revelar» o «descubrir» mucho sobre todos los demás elementos. Recíprocamente, todos los demás elementos interiorizan algo de la tecnología. Un detallado estudio de la vida cotidiana bajo el capitalismo, por ejemplo, «revela» mucho sobre nuestra relación con la naturaleza, las tecnologías, las relaciones sociales, las concepciones mentales y los procesos de trabajo en la producción (2014: 191).

Así pues, en este primer nivel no caben consideraciones económicas ni políticas de la tecnología, solo su forma general en la evolución general humana tomada como un todo.

El *segundo momento* explicativo de la tecnología en nuestra investigación es la consideración de ésta como instrumento de trabajo<sup>166</sup>, de forma que la tecnología ya no es considerada como un todo sino como parte de un todo: en este caso el proceso de trabajo. Seguramente estemos siendo redundantes respecto al método, pero es vital comprender los diferentes momentos para poder comprender la posterior metamorfosis del medio de trabajo. En este segundo momento la tecnología es considerada como «parte» de un «todo» (el proceso de trabajo) que la constituye y determina. Si bien, como estamos viendo, el instrumento también modificará dialécticamente al proceso en su conjunto. En este momento consideramos la acción productiva o poética propiamente dicha, actividad en la cual la tecnología es una determinación esencial (cf. *Supra: Cap. III. 4.7. El medio de trabajo: la herramienta*) que Marx definió en *El capital* haciendo suyo lo propuesto por Hegel:

El medio de trabajo es la cosa o complejo de cosas que el obrero interpone entre él y el objeto de trabajo, y que le sirve para encauzar su actividad sobre este objeto. Utiliza las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerlas actuar, conforme al fin perseguido, como instrumentos de poder sobre otras cosas. El objeto que el obrero empuña directamente —si prescindimos de los alimentos ya listos, de las frutas, por ejemplo, en cuyo caso los instrumentos de trabajo son sus propios órganos corporales— no es el objeto de trabajo sino el instrumento de trabajo. De esta manera, el elemento natural se convierte en

---

<sup>166</sup> Como estamos exponiendo, este momento es más concreto que el anterior pero más abstracto que el siguiente. El ascenso dialéctico se inicia con la tecnología en general para pasar al instrumento en el proceso de trabajo, y concluir con la función que desempeña la tecnología en el proceso de valorización capitalista. El último momento del método dialéctico consiste en un descenso a lo concreto, a lo real, que ahora puede ser explicado en virtud del recorrido metódico. En nuestro caso, este último momento no será expuesto ni desarrollado pues nos mantenemos en el nivel ontológico —esencial— de la producción y la tecnología. Sin embargo, para que sirva de ejemplo, podríamos decir que el último momento del método nos permitiría explicar la función real de un instrumento determinado en un trabajo concreto, por ejemplo, el uso de la PDA (*Personal Digital Assistant*) en el trabajo desempeñado por un cartero: esta computadora de bolsillo ha sustituido al cuaderno de firmas, y, bajo el pretexto de facilitar el desempeño, se oculta una mayor capacidad de control de la empresa sobre el empleado a través de geolocalizadores, llamada telefónica, etc.

órgano de su actividad, u órgano al que añade sus propios órganos corporales, prolongando así, a pesar de la Biblia, su estatura natural. Igual que la tierra es su despensa primitiva, también es su primitivo arsenal de instrumentos de trabajo (2000, I. I, t. I.: 243).

No obstante, la tecnología abarcará tanto el ente técnico como la destreza del trabajador o los aspectos organizacionales del trabajo. Esto, considera Harvey, es lo que entendió Marx por tecnología o fuerzas productivas: una combinación de formas organizativas (software) y máquinas y herramientas (hardware) (2014: 171). En breve estudiaremos estas formas organizativas, atendamos antes a dos aspectos diferentes que E. Dussel (2014: 369-374) estima fundamentales para comprender en profundidad estas cuestiones<sup>167</sup>.

Por una parte, podemos llamar *intención pragmática* a la primera posición del ser humano como sujeto de necesidad —anterior incluso a la posición teórica—, en la que la carencia aparece como una negatividad inicial (en forma de hambre, frío o calor, intemperie) que empuja tendencialmente a la subjetividad hacia el objeto satisfactor exterior. Hay, por ende, una apertura inicial al mundo desde una subjetividad menesterosa y carente: una *pragmasis* (*ib.*: 369). Asimismo, esta *pragmasis* se convierte en *intención pragmática* cuando constituye intencionalmente a los objetos de necesidad en alimentos, ropa, cobijo, etc. Por último, al objeto constituido desde la intención pragmática en cuanto objeto de consumo que niega una necesidad se le puede llamar *pragmata*, que es aquello donde reside la utilidad de lo útil, lo útil en cuanto útil. De esta suerte, la utilidad es la objetividad que una cosa tiene en cuanto que satisfactor de una necesidad en relación con una subjetividad que goza y disfruta. Sobre esto último añade Dussel: «La subjetividad no es primera y esencialmente *ego cogito* (pensamiento), sino *ego desiro* (amo, deseo, gozo) [...] La utilidad de la cosa tiene relación con la negación de la

---

<sup>167</sup> Dussel establece esta distinción en virtud de la diferencia que propusiera E. Husserl entre la posición constituyente del sujeto (noesis) y el aspecto constituido en el objeto (noema).

negación, a la negación de la necesidad por el consumo, negación, aniquilación, incorporación de la utilidad al objeto» (*ib.*: 370).

Así las cosas, la negación que implica la necesidad es negada por el satisfactor, que a su vez es negado en detrimento de la subjetividad necesitada: el consumo supone la desaparición del satisfactor que queda subsumido como alimento, goce, abrigo, etc. En esta concepción material de la realidad humana cabe comprender al ser humano como carnalidad, corporalidad viviente, sufriente y necesitante. A este proceso lo llama Dussel *círculo pragmático*: inicialmente se presenta una necesidad para la cual se busca un objeto satisfactor o útil que es asimilado en el consumo o satisfacción subjetivo. Un proceso desde la miseria y la carencia hacia el goce.

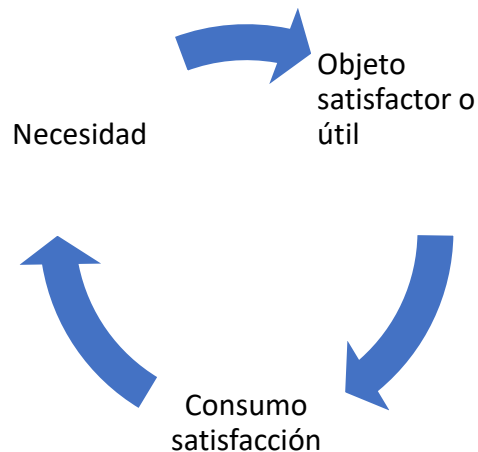


Tabla 6. *Círculo pragmático*

Cabe destacar que desde esta intención pragmática emerge el valor de uso como fundamento de la utilidad de la cosa (J. Locke):

El valor de uso (*worth*) es el que directamente se dirige a la subjetividad necesitante como utilidad, como el «contenido material (*stofflichen Inhalt*)» de la necesidad [...] el valor de uso vale en el acto concreto de estar revitalizando a la vida, en la *actualitas* de la reproducción de la subjetividad; es el momento en el que «la cosa se subjetiva (*subjektiviert sich die Sache*)» (*ib.*: 371).

Por otra parte, se puede considerar a la *intención productiva o poiética* como aquella que —ante la falta de objeto de necesidad o satisfactor— hace traer al mundo un producto de manera artificial a través de una suerte de técnica. Esta intención puede ser considerada propiamente de carácter humano, pues los otros animales son capaces o tienen una determinada intención pragmática, pero, por el contrario, son incapaces de producir un ente nuevo de acuerdo con un determinado fin. Desde este modo de intención la cosa u objeto no es ya un satisfactor o útil sino un objeto producible. El carácter de lo producible (o productualidad) es lo que los griegos llamaron *poiemata*, es decir, lo que define a un objeto en cuanto resultado de la actividad productiva humana. En relación con esto expone Dussel:

La productualidad, o el hecho de que un objeto sea hecho, diferencia claramente la intención productiva o poiética de la pragmática [...]

Es decir, el trabajo no funda el ser de todos los entes (tal es el caso de una cosa natural., como el Sol o la Tierra, que el hombre no ha producido), sino sólo de los artificiales, los producidos [...] lo que permite que un objeto inexistente de una necesidad no-cumplida llegue a existir es el proceso de trabajo (*ib.*: 373).

No vamos a desarrollar aquí el proceso de trabajo, sólo repetir que la tecnología en cuanto medio de trabajo es una determinación esencial del mismo<sup>168</sup>. Cabe señalar la relación

---

<sup>168</sup> En la primera parte de esta investigación hemos realizado una analítica ontológica del proceso de trabajo, sólo como recordatorio y para facilitar el desarrollo de las explicaciones que estamos dando exponemos unas breves

que existe entre el medio de trabajo y la temporalidad. Si el proceso de trabajo es movimiento y actividad, el producto es lo temporalmente estático, no obstante, el medio de trabajo no se consume inmediatamente al utilizarse, sino que perdura en el tiempo. Además, en el medio de trabajo se acumula la pericia de los productores y de los usuarios, tiene una historia en cuanto que trabajo pasado objetivado.

Por último, debemos detallar qué es la *tecnología como capital*. No cabe duda de que esta cuestión fue la que más sistemáticamente trató Marx a lo largo de sus obras maduras. Si tenemos en consideración tanto el *círculo pragmático* (necesidad-satisfactor-consumo), como el *círculo poiético* (proceso de trabajo-producto-uso), en el modo de producción capitalista ambos son subsumidos, incorporados, en el círculo de valorización del capital:

$$D - M < \frac{T}{Mp} \dots P \dots M' (M + m) - D' (D + d)$$

El dinero inicial (D) se invierte en unas determinadas mercancías (M): la fuerza de trabajo (T) y los medios de producción (Mp). De lo que resulta un producto (P) como resultado del proceso de trabajo —representado por los puntos suspensivos del esquema—. Ese producto (P) se convierte en una mercancía cuando se coloca en el mercado, pero en esa mercancía hay un plus que no se encuentra en las mercancías iniciales (M' (M + m)), que al realizarse o convertirse en dinero con su venta aparece como ganancia (D' (D + d)). Marx añade:

El capital se presenta como un valor que recorre una serie de transformaciones coherentes y condicionadas unas por otras, una serie de metamorfosis, que constituyen otras tantas fases o estadios de un proceso

---

aportaciones de Marx en *El capital*: «Los momentos simples del proceso de trabajo son la actividad adecuada a un fin, o sea el trabajo mismo, su objeto y sus medios» (2000, I. I, t. I: 242).

global. Dos de estas fases pertenecen a la esfera de la circulación, una a la esfera de la producción. En cada una de estas fases se encuentra el valor del capital en forma distinta, que corresponde a una función diferente, especial. Dentro de este movimiento no sólo se conserva el valor anticipado, sino que crece, aumenta su magnitud. Finalmente, en el estadio final, regresa a la misma forma en que apareció al comienzo de todo el proceso. Por tanto, este proceso global es un proceso cíclico (2000, l. II, t. I: 62).

Traemos a colación esta fórmula del ciclo del capital y sus metamorfosis para que tengamos en consideración cuál es la función esencial de la tecnología en el modo de producción capitalista: es una de sus determinaciones esenciales. *La tecnología como capital* nos muestra la forma de aparición de la tecnología como capital, su metamorfosis en capital, veámoslo con más detalle en el apartado siguiente.

## 2. PLUSVALOR RELATIVO Y CAPITAL CONSTANTE

Hemos expuesto el triple sentido de la tecnología: en sí, como instrumento y como capital. Sin embargo, hay que profundizar y explicar con más rigor cómo la tecnología se convierte en capital. Para ello necesitaremos exponer brevemente la teoría del valor-trabajo, pues sólo desde sus presupuestos cabe una explicación satisfactoria del porqué de dichas metamorfosis.

Joseph A. Schumpeter nos dice: «Entendemos por teorías del valor los intentos de indicar los factores que explican el que una cosa tenga valor de cambio, o bien —aunque esto no sea exactamente lo mismo— los factores que “regulan” o “rigen” el valor» (2015: 656). Pese a que la teoría del valor-trabajo puede ser atribuida a David Ricardo tiene una larga tradición que puede incluso llegar al mismo Aristóteles (*cf. ib.:* 94), y que tuvo sus desarrollos en la escolástica. No obstante, Schumpeter considera que la teoría del valor-trabajo es aquella en la que se postula «[...] la tesis según la cual el gasto de trabajo *explica* o causa el valor» (*ib.:* 137), y este desarrollo de la teoría del valor corresponde a D. Ricardo. Éste conocía las tres teorías diferentes del valor que podían extraerse de *La riqueza de las naciones* de A. Smith (2011), a

saber, la teoría del valor-cantidad de trabajo; la teoría basada en la desutilidad del trabajo y la teoría del coste (Schumpeter, 2015: 357-360).

Ricardo asumió la teoría del valor-cantidad de trabajo (contenida en una mercancía) con la intención de encontrar una medida estable a las variaciones que se producían en el valor de cambio de las mercancías. Su búsqueda se centró en una mercancía que tuviera la misma cantidad de trabajo y permitiera medir las variaciones como metro estable. En su obra *Principios de economía política y tributación* de 1817 aborda en el inicio —como Marx en *El capital*— la cuestión de la utilidad como condición necesaria para la aparición del valor de cambio (1993: 84 y ss.). Las mercancías útiles obtendrían un valor de cambio en virtud de su escasez o de la cantidad de trabajo requerida para conseguirlas. Como expone Schumpeter el teorema central de la teoría ricardiana del valor es: «[...] en condiciones de competición perfecta (que Ricardo no precisa) los valores de cambio de las mercancías serán *proporcionales* a las cantidades de trabajo contenidas en ellas» (2015: 658). En síntesis: el trabajo aplicado o contenido en una mercancía es realmente el fundamento del valor de cambio de todas las mercancías. Asimismo, Ricardo anticipó una cuestión que posteriormente desarrollaría Marx, a saber, la cantidad de trabajo que «rige» y «regula» los valores ha de ser de una cualidad media, esto es, que cualquier peón la realice en cualquier lugar y en cualquier tiempo de acuerdo con un nivel dominante de racionalidad técnica. Con otras palabras, el valor de las mercancías lo determina el *trabajo socialmente necesario* (Marx).

Una vez introducida la teoría del valor-trabajo, exponamos la propuesta de Marx. En el análisis que Marx realiza del modo de producción capitalista en la sección I del libro I de *El capital* (2000: 55-131), se define la riqueza de las sociedades modernas como un *montón o un cúmulo de mercancías*. El análisis inicial, empero, comenzará con la mercancía individual en cuanto que forma elemental que expresa un carácter dual entre el *valor de uso* y el *valor de cambio* —o *valor* propiamente dicho—. La mercancía es a la vez una simple cosa, entendida como valor de uso y una cosa con precio. Como simple cosa, como valor de uso, consiste en su cualidad o conjunto de propiedades naturales que se manifiestan en su utilidad. El valor de uso de la mercancía es su «corteza natural», su cuerpo, y constituye la riqueza material o el «contenido material de la riqueza». Por otra parte, el valor de cambio expresa una dimensión



cuantitativa inmediata que se puede y se debe medir, sin embargo, el valor de cambio se muestra en principio como contradictorio (*contradictio in adjecto*, según Marx) pues en la misma mercancía pueden aparecer diversos valores de cambio: «el valor de cambio aparece primero como la relación cuantitativa, la proporción en que los valores de uso de un tipo se cambian por los de otro» (*ib.*: 56-57). Cuando se dice que una unidad de la mercancía X equivale a una cantidad *a* de la mercancía Y, o a una cantidad *b* de la mercancía Z, etc., se pone de manifiesto que estos diversos valores de cambio son «formas» de algún tipo de contenido diferenciable, que representa algo común, igual, entre las diferentes mercancías. Esta magnitud equivalente entre mercancías no es una propiedad corpórea o una determinación sensible de la mercancía, pues lo que propiamente distingue a las mercancías es un valor de uso, cualitativamente diferente. La *propiedad común a todas las mercancías*, que surge de la abstracción de todas sus peculiaridades cuantitativas y que las hace intercambiables entre sí, proviene de la *facultad del trabajo*.

El trabajo que es común a todas las mercancías es un trabajo abstracto, indiferenciado, que las dota de un valor, de una sustancia de carácter social que no es natural sino abstracta. La mercancía, en cuanto que forma general del producto en el capitalismo, obtiene el valor de cambio mediante una sustancia homogénea y abstracta de índole cuantitativa que proporciona una *magnitud de valor* que permita el intercambio. Magnitud que se establece a partir de una cantidad de trabajo determinada por la medición del tiempo de trabajo. Ahora bien, el tiempo (cuantitativo: segundos, minutos, horas, días, etc.) no establece la medida de cualquier tipo de trabajo, heterogéneo, sino que mide el trabajo «de la misma fuerza de trabajo», esto es, hace una media de cada fuerza de trabajo individual, y en función de la fuerza productiva general establece como patrón de medida «el tiempo de trabajo socialmente necesario». Esto supone que cada mercancía, considerada individualmente, se comporta en relación con el valor como un «ejemplar medio de su clase», del mismo modo se considera el trabajo abstracto objetivado como valor en ella. Esta «media», expresada en el «tiempo de trabajo socialmente necesario», puede variar con el desarrollo productivo, lo que significa que la *magnitud de valor* de una mercancía queda reducida con un aumento en la productividad empleada en su producción. Como lo expone Marx:

Toda la fuerza de trabajo de la sociedad que se representa en los valores del mundo de las mercancías rige aquí como una sola y misma fuerza de trabajo humana, aunque conste de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de estas fuerzas de trabajo individuales es una fuerza de trabajo humana idéntica a las demás, en cuanto posee el carácter de una fuerza de trabajo social media, y actúa como tal, esto es, en cuanto en la producción de una mercancía no necesita más que el tiempo de trabajo necesario por término medio, o socialmente necesario (*ib.*: 60).

Por ejemplo, en un taller de carpintería que no dispusiera de maquinaria (cuadradora, canteadora-repasadora, engalletadora, etc.) un carpintero medio, con los útiles-herramientas básicos de la profesión puede producir una mesa estándar en X horas. Por otro lado, una fábrica altamente tecnificada, mecanizada e informatizada al servicio de una gran empresa transnacional puede producir una mesa estándar en  $x/4$  horas. Sin embargo, quizá socialmente la media de producción se sitúe entre las X horas y  $x/4$  horas, es decir, que el tiempo de trabajo socialmente necesario esté en  $x/2$  horas, dado que cualquier taller dispone de maquinaria suficiente para realizar esa tarea en menos tiempo que en el primer caso. El valor del trabajo ínsito en la mercancía mesa del primer carpintero quedaría devaluado en la mitad, pues, aunque él tarde X horas en terminarla el desarrollo productivo se encuentra en  $x/2$  horas<sup>169</sup>, quedando su mesa socialmente devaluada.

---

<sup>169</sup> El desarrollo productivo en la búsqueda de la producción de valor tendería a igualar el proceso productivo con la gran empresa transnacional, haciendo que los que no la puedan igualar desaparezcan ante su falta de competitividad. Paulatinamente se produce un incremento de la composición orgánica del capital y un descenso de la tasa de ganancia. Esto se debe al aumento de la producción de riqueza material y a la devaluación continua del valor que puede extraerse del trabajo humano abstracto. Aquí señala Marx una contradicción del capitalismo pues: «el incremento de la productividad no produce [...] una elevación del valor por unidad de tiempo. Por esta razón, todos los medios de incrementar la productividad, como la ciencia y la tecnología aplicadas *no* aumentan la

La dualidad que aparece en la mercancía es de vital importancia para la comprensión del modo de producción capitalista, y fue planteada por algunos economistas clásicos: Smith y Ricardo. La originalidad de Marx consistió en poner de manifiesto la dualidad contenida en el *trabajo* representado en la mercancía: base constitutiva de la economía moderna. El trabajo que crea la mercancía es un trabajo útil, una actividad productiva determinada por la división social del trabajo; un trabajo específico y peculiar acorde con el momento histórico en el que se realiza, y que muestra el cómo y el qué del trabajo. Es lo que junto a la tierra crea la riqueza que contiene todo lo producido (Marx remite a la ecuación de Petty). El otro tipo de trabajo muestra el cuánto, la cantidad, y es considerado como gasto de fuerza humana, gasto productivo de cerebro, músculo, mano, etc. Haciendo abstracción del trabajo específico de cada oficio se establece como un trabajo simple que puede realizar cualquier hombre común y corriente.

Marx comenzó analizando la mercancía y no la propia funcionalidad del trabajo, quería iniciar el análisis en las objetivaciones que produce el trabajo en el sistema social capitalista, lo que le permitiría explicar también a partir de ellas la cuestión del valor y del plusvalor. El trabajo útil y concreto que produce valores de uso genera la riqueza material como resultado del metabolismo con la naturaleza. Riqueza material que está ligada a la cantidad y la calidad de lo que se produce, al desarrollo de la productividad del trabajo concreto en el que participan tanto la organización de la producción, como el desarrollo científico y las habilidades de la población. Por otra parte, hay que señalar que los productos de este trabajo concreto no suelen ser consumidos por quienes los producen, lo específico del capitalismo será la posición del trabajo como *mediación social*: «en una sociedad determinada por la mercancía, las objetivaciones del trabajo propio son medios por los que se adquieren los bienes que otros producen, se trabaja con el fin de adquirir otros productos» (Postone, 2006: 213). El trabajo como actividad de mediación social significa que cualquier tipo de trabajo que se realice y cualquier tipo de producto que se obtenga mediante el trabajo se convierten en equivalentes, en

---

cantidad de valor producido por unidad de tiempo, sino que incrementan considerablemente la cantidad de riqueza material producida» (Postone, 2006: 270).

intercambiables por otros productos. Se producen unas interdependencias en las que el trabajo se convierte en medio necesario para poder adquirir los productos de los demás.

Es interesante señalar que el valor tiene naturaleza «inmaterial pero objetiva» (Harvey, 2014: 40), y al tratarse de una relación social sólo puede representarse. En el sistema monetario la forma-dinero se convierte en su medio de expresión tangible, mas, el fundamento del valor sigue siendo el tiempo de trabajo socialmente necesario. Tenemos, por tanto, que el valor se presenta de modo objetivo pero con naturaleza inmaterial, no obstante, el valor es tiempo de trabajo socialmente necesario, esto es, trabajo objetivado. En el valor se coagula la actividad, más aún, se coagula la vida del productor. El trabajo vivo es el momento dinámico, procesual, de la producción, y queda objetivado en el producto:

La fuerza de trabajo humana en estado fluido o el trabajo humano [el trabajo vivo] crea valor, pero no es el valor. Se convierte en valor en estado coagulado, en forma objetiva. Para expresar el valor de la tela como cristalización de trabajo humano, hay que expresarlo como una «objetividad» que, como cosa, sea diferente de la tela y, al mismo tiempo, sea común a otra mercancía (Marx, 2000, I. I, t. I: 76).

Así pues, aun cuando en principio el valor se manifiesta con apariencia inmaterial, aunque objetiva (como puede ocurrir con la gravedad, que no es una cosa sino una relación entre cosas de carácter inmaterial pero objetiva<sup>170</sup>); su naturaleza esencial es ser una coagulación de la actividad y la subjetividad social humana, ser un momento estático de un proceso dinámico. Resumiendo, de momento hemos visto que en la teoría del valor-trabajo el fundamento del valor de las mercancías —los valores de uso situados en el mercado y convertidos, por tanto, en valores de cambio— reside en un *quantum* de tiempo de trabajo

---

<sup>170</sup> «[...] porque en las relaciones de cambio, casuales y siempre oscilantes, de sus productos se impone a la fuerza, como ley natural reguladora, el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, algo así como se impone la ley de la gravedad cuando se derrumba una casa.» (Marx, 2000, I. I, t. I: 106-107).

socialmente necesario, que en último término es una coagulación de la actividad, subjetividad y vida del productor<sup>171</sup>.

Ahora bien, el eje que estructura la investigación marxiana es el descubrimiento a partir del año 1857 de la categoría de plusvalor. Dicha categoría emerge de la distinción que se establecerá dentro del proceso real de producción capitalista entre *proceso de trabajo* y *proceso de valorización*. Dos ámbitos que en el modo de producción capitalista aparecen como indisolubles —como el carácter dual de la mercancía en valor de uso y valor de cambio—<sup>172</sup>. Hay un carácter dual en el proceso de producción capitalista:

Y para nuestro capitalista se trata de dos cosas. Primero, quiere producir un valor de uso que tenga un valor de cambio, un artículo destinado a la venta, una mercancía. Y, segundo, quiere producir una mercancía cuyo valor sea superior a la suma de los valores de las mercancías cuyo valor sea superior a la suma de valores invertidas en su producción, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo para los que adelantó su buen dinero en el mercado. No quiere producir un valor de uso, sino una mercancía, no sólo valor de uso, sino valor, y no sólo valor, sino también plusvalía (*ib.*: 252-253).

Si presuponemos que el objetivo y la finalidad de cualquier capitalista es transformar o convertir un dinero inicial en capital ( $D - D'$ ; donde  $D' > D$ ; esto es  $D'$  implica una ganancia, un aumento o creación del valor, un *plusvalor*). El análisis de ese proceso de valorización nos muestra que el incremento o la creación del valor no se efectúa en la esfera de la circulación (es

---

<sup>171</sup> «Sabemos que el valor de toda mercancía viene determinado por la cantidad de trabajo materializado en su valor de uso, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción.» (*ib.*: 253).

<sup>172</sup> «En realidad, como se trata de la producción de mercancías, sólo hemos estudiado hasta aquí, como es evidente, un aspecto del proceso. Igual que la mercancía misma es la unidad del valor de uso y del valor, así también tiene que ser su proceso de producción la unidad entre proceso de trabajo y proceso de formación de valor. Consideremos ahora también el proceso de producción como un proceso de formación de valor.» (*ib.* ídem).

decir, en el mercado), sino en la esfera de la producción (cuando la fuerza de trabajo en conjunción con los medios de producción origina un producto). Sólo una mercancía —la *fuerza de trabajo*, en cuanto que *expresión objetivada en salario* del trabajo vivo— crea plusvalor: que es trabajo impagado, plustiempo de trabajo o plustrabajo [*surplus labour*]<sup>173</sup>. De esta suerte, la economía política clásica se estructura sobre una categoría que permanece oculta en la esfera de la producción, oculta a sus presupuestos iniciales.

Si podemos llamar *plusvalor*:

[...] a la cantidad de valor que, en el *plus-tiempo* de trabajo (que es el que supera el límite del *tiempo necesario* para reproducir el valor del salario) por la actividad del *plustrabajo*, el trabajador *crea de la nada* en el capital (*plus-valor*) más-valor del pagado en el salario. *Creación de la nada* del capital porque el capital recién originado (en su primera rotación: Capital I, lo llama Marx en los *Grundrisse*) no ha pagado por medio del salario ese *plus-trabajo*, que es actividad creadora procedente de la misma *subjetividad* del trabajador (como *trabajo vivo*). Es decir, el poseedor del dinero paga la *fuerza de trabajo* (igual al salario), pero además *usa* parte de la actividad del sujeto humano o del trabajo vivo mismo, que no recibe pago alguno por ese plus-trabajo ejercido en un plus-tiempo (más allá del *tiempo necesario* para reproducir el valor del salario, como ya lo hemos expresado). En el *plus-tiempo* se pone trabajo *impago* (*unbezahlt*) (Dussel, 2014: 75).

---

<sup>173</sup> Marx divide la jornada ordinaria de trabajo en *tiempo de trabajo necesario*: «Necesario para el obrero, puesto que es independiente de la forma social de su trabajo. Necesario para el capital y su mando, puesto que la continua existencia del obrero constituye su base» (*ib.*: 291). Y *tiempo de trabajo adicional*: «El segundo período del proceso de trabajo, en el que el obrero rebasa los límites del trabajo necesario, le cuesta, por cierto, trabajo, gasto de fuerza de trabajo, pero no crea ningún valor para él. Crea plusvalía, que sonrío al capitalista con todo el atractivo de una creación salida de la nada» (*ib.* ídem).

Entonces, se puede afirmar que el sistema de producción capitalista es injusto y no equitativo en el reparto del excedente, pues el plusvalor generado es apropiado subrepticamente por el capital.

Una vez expuesta la categoría de plusvalor podemos explicar la fórmula de la circulación del capital que ha de llevarnos a la comprensión de la noción de plusvalor relativo y, por ende, a la función de la tecnología como capital.

De igual manera que mostramos y describimos en la analítica ontológica del trabajo diferentes determinaciones esenciales que lo constituían, podemos exponer otras determinaciones esenciales que componen el capital y su circulación<sup>174</sup>:

$$D - M < \frac{T}{M_p} \dots P \dots M' (M + m) - D' (D + d)$$

De manera muy resumida podemos decir que un capitalista cualquiera suele iniciar el ciclo de valorización con un cierto dinero (D) con el que adquiere unas determinadas mercancías en el mercado con las que iniciar el proceso productivo: medios de producción (Mp) y fuerza de trabajo (T). Estas mercancías, en conjunto y según un determinado nivel técnico y organizativo, producen un nuevo producto (P), que es la objetivación del proceso de trabajo. El producto (P) es llevado al mercado y aparece como mercancía (M')<sup>175</sup>, la cual, al venderse, se transforma de nuevo en dinero más la ganancia (D') o expresión monetaria de plusvalor.

---

<sup>174</sup> «El capital, entonces, como totalidad abstracta y fundamental, tiene una esencia constituida por múltiples determinaciones (cada determinación tiene un contenido semántico o *concepto* y se transforma en una *categoría* interpretativa o hermenéutica).» (Dussel, 2014: 79).

<sup>175</sup> M' (M + m) y D' (D + d) significa que en M' hay más valor contenido que en M inicial, por consiguiente, en D' hay un plusvalor que se traduce en ganancia. Así lo expone Marx: «Mas por lo que se refiere a la diferencia de D' con respecto a D, esta diferencia (d) no es más que la forma dineraria de m, el incremento de M; D' sólo es = D + d porque M' era el incremento de M; D' sólo es = D + d porque M' era = M + m» (2000, I, II, t. I: 59).

Como vemos, el ciclo del valor supone unas continuas metamorfosis y cambios sustanciales desde el dinero inicial (D) al dinero con ganancia (D'). Marx consideraba que había tres estadios o fases en ese ciclo de valorización:

-En una primera fase el capitalista aparece en el mercado de mercancías y de trabajo (donde está la fuerza de trabajo como mercancía) y compra tanto los medios de producción (Mp) como la fuerza de trabajo (T). «Su dinero se convierte en mercancía o recorre el acto de circulación D-M» (Marx, 2000, l. II, t. I: 31).

-En una segunda fase se efectúa el consumo productivo de las mercancías adquiridas. Ahora el capitalista se convierte en un productor de mercancías. «El resultado es: mercancía de valor superior al de sus elementos de producción» (*ib. ídem*). Expresado como M' (M + m).

-En la tercera y última fase el capitalista vuelve al mercado como vendedor y la mercancía se transforma en dinero, de nuevo vuelve a la circulación (M - D').

La fórmula resumida de la circulación del capital queda expresada así:

D - M ... P ... M' - D'

Marx añade: «[...] los puntos indican que se ha interrumpido el proceso de circulación y M' y D' designan M y D incrementados en la plusvalía» (*ib. ídem*). Así pues, sólo en P, en la producción, es donde se halla y se crea el plusvalor. En la segunda fase, cuando se da la primera transformación del capital monetario en capital productivo ahí encontramos el incremento del valor:

Una vez que se realiza la operación  $D - M < \frac{T}{M_p}$ , el comprador dispone no sólo de los medios de producción y de la fuerza de trabajo necesarios para la producción de un artículo útil, dispone de un caudal de fuerza de trabajo, o de una cantidad de trabajo, mayor de la que se necesita para reponer el valor de la fuerza de trabajo, y al mismo tiempo dispone de medios de producción necesarios para la realización u objetivación de esta suma de trabajo: dispone, por tanto, de los factores para producir artículos de un valor superior al de sus elementos de producción, o sea, de una masa de mercancías que contienen plusvalía (*ib.:* 34).



Ahora bien, en todo este proceso de circulación-producción-circulación, en donde cada determinación es negada y transformada en otra, ¿qué hay que permanezca y además se acreciente?: *el valor*. Y, como hemos visto, el valor es la vida misma objetivada<sup>176</sup>, puesto que es la objetivación, el producto, de un proceso vital de producción. No en vano, el sujeto de ese proceso de acrecentamiento del valor no serán los creadores del valor, los productores, sino el capital, que es el que guía todo el proceso. Muy pertinente y adecuada para el enfoque de esta investigación nos parece esta cita de Dussel:

*El capital es esencialmente ese proceso circulante ontológico del valor, que como sujeto y sustancia es lo que por último permanece en todo el proceso [...] Es el proceso de valorización (Verwertung) del capital. Ese crecimiento (que es acumulación de valor como ganancia) procede de la nada del capital; es decir, es el efecto del plus trabajo impago que crea el trabajo vivo como fuente (Quelle) del ser, de la esencia o del fundamento (Grund) del capital: el valor que se valoriza [...] A la pregunta: ¿qué es el capital?, no puede responderse indicando ninguna determinación particular, como si alguien dijera: “El capital es dinero, o son mercancías, o son...” El capital no es ni siquiera la totalidad de las determinaciones esenciales, sino el movimiento ontológico del valor que se valoriza (es decir, que aumenta de valor por acumulación continua de plusvalor): valorización (Verwertung). Es decir, el valor aparece (es una fenomenología) al comienzo bajo la forma (fenoménica o forma “de aparición”) de dinero, y cuando se invierte desaparece o se niega la determinación del dinero, pero permanece el valor, que reaparece ahora subsumido bajo la forma de medios de producción y de fuerza de trabajo comprado, subsumido [...] La esencia del capital es el valor que transita por todas las determinaciones (2014: 81-82).*

Una vez expuesta la naturaleza del valor y del plusvalor podemos explicar la noción de *plusvalor relativo* con relación a la tecnología como capital. Hemos visto que el plusvalor se

---

<sup>176</sup> Es tiempo de trabajo objetivado.

creaba en el ciclo productivo del capital, cuando se ejerce el consumo productivo de dos tipos de mercancías: la fuerza de trabajo y los medios de producción (T y Mp). Usando el lenguaje más filosófico de los *Grundrisse* se puede decir que el capital incorpora al proceso de valorización el elemento subjetivo (el trabajo vivo) y elementos objetivos (materia prima e instrumentos de trabajo). En este sentido añade R. Rosdolsky:

En el resultado del intercambio entre capitalista y el obrero, el capital ha podido incorporar el propio trabajo vivo; se ha convertido éste en uno de los elementos del capital, junto a sus elementos objetivos, existentes en la forma de medios de producción y que sólo encarnan trabajo objetivado. Para conservarse y multiplicarse, el capital, en cuanto trabajo objetivado, debe entrar ahora en proceso con el trabajo no objetivado (1978: 239).

Esto significa que el capital en el proceso de valorización no aparece más que como materia prima e instrumento de trabajo, como elemento objetivo. Siendo, por tanto, el proceso de producción aún independiente de él, pues el elemento subjetivo, el trabajo vivo, es el encargado de activar la *sustancia* del capital. No en vano, esta independencia del elemento subjetivo irá siendo subsumida en la sustancia objetiva del capital (maquinaria), pero de este asunto nos encargaremos en el siguiente apartado.

Volvamos a la creación del plusvalor, hemos visto cómo éste aparece desde la nada del capital, pues proviene «[...] de la diferencia entre el trabajo objetivado en el salario, y el trabajo vivo realizado por el obrero» (*ib.*: 245). Esto es, el productor añade más valor al producto del que se le paga en el salario. El dinero inicial (D) se ha transustanciado en capital variable (T)<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> «[...] la parte de capital invertida en la fuerza de trabajo cambia de valor en el proceso de producción. Reproduce su propio equivalente y, además, un excedente, la plusvalía, la cual puede variar a su vez, ser mayor o menor. De una magnitud constante, esta parte del capital se transforma continuamente en una magnitud variable. Por eso la llamo parte variable del capital, o más concisamente: capital variable.» (*ib.*: I. I, t. I: 281).

y capital constante (Mp)<sup>178</sup>, determinaciones esenciales del capital en su proceso de valorización<sup>179</sup>, ahora bien, «[...] la plusvalía surge únicamente del exceso cuantitativo de trabajo, de la duración prolongada del mismo proceso de trabajo». Esto significa que el capitalista intenta prolongar lo máximo posible el plust tiempo de trabajo para obtener plustrabajo y, por lo tanto, plusvalor. Pero hay un límite físico donde el trabajador sucumbe ante tal extracción, al perder su energía vital enferma y muere. Esta extracción de plusvalor alargando la jornada de trabajo se llama *plusvalor absoluto*.

Con todo, los límites de la duración de la jornada de trabajo —impuestos por el límite físico del trabajador/a— que obstaculizan la extracción del plusvalor absoluto, se convierten en el acicate de una «revolución en las condiciones de producción», que rebajan el contenido de salario en los costos de producción de la mercancía, esto es, que producen un aumento del plusvalor reduciendo el tiempo de trabajo necesario para la producción de esa mercancía<sup>180</sup>.

De esta suerte, hay una revolución en el «propio proceso de trabajo» (Marx, 2000, I. I, t. II: 8), con otras palabras, la incesante búsqueda del beneficio (del aumento del plusvalor) llevará a desarrollar un entramado organizativo y técnico que extraiga el plusvalor más allá de

---

<sup>178</sup> «[...] la parte del capital que se invierte en los medios de producción, es decir, en materias primas, materias auxiliares y medios de trabajo, no cambia su magnitud de valor en el proceso de producción. Por eso, a esta parte constante del capital la llamo: capital constante.» (*ib.* ídem).

<sup>179</sup> «Al transformar el capitalista dinero en mercancías que sirven luego de material para un nuevo producto o de factores del proceso de trabajo, al incorporar fuerza de trabajo viva en su materialidad muerta, transforma valor, trabajo pasado, objetivado, muerto, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, monstruo animado que rompe a “trabajar” como si tuviese amor en el cuerpo.» (*ib.*: 263).

<sup>180</sup> «La plusvalía producida mediante la prolongación de la jornada de trabajo, la llamo plusvalía absoluta; en cambio, la plusvalía obtenida de la reducción del tiempo de trabajo necesario y de la correspondiente modificación en la proporción de los componentes de la jornada laboral, la llamo plusvalía relativa» (*ib.*: I. I, t. II: 9).

la prolongación de la jornada de trabajo. Es la *revolución industrial*<sup>181</sup>, la transformación tecnológica teleológicamente dirigida hacia el aumento de la fuerza productiva del trabajo, que Marx entiende como «[...] una modificación en el proceso de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía, esto es, una cantidad de trabajo adquiere la fuerza de producir una cantidad mayor de valor de uso» (*ib. ídem*).

La diferencia entre *plusvalor absoluto* y *plusvalor relativo* se establece en torno a la jornada de trabajo (que está compuesta de *tiempo necesario* y *plustrabajo*). De esta suerte, si aumenta el *plustrabajo* absolutamente, entonces aumenta la jornada de trabajo, por ende, se obtiene *plusvalor absoluto*. Por otra parte, si la jornada de trabajo no aumenta, pero disminuye *el tiempo necesario*, entonces aumenta el plusvalor absolutamente, por lo tanto, se obtiene *plusvalor relativo*. Con otras palabras, el *plusvalor absoluto* surge en relación con la disminución del tiempo necesario, que es relativo (o proporcional) al aumento del plust tiempo, esto es, es un aumento del plusvalor absoluto en sí. El *plusvalor relativo* aparece si se disminuye el tiempo necesario de manera absoluta, entonces el aumento del plusvalor es relativo (a la disminución del tiempo necesario).

En conclusión, la consecuencia de esta búsqueda del plusvalor a través del aumento de la fuerza productiva es la modificación del proceso de trabajo. Nuestro análisis quiere mostrar dicha modificación a nivel ontológico, en las mutaciones de las determinaciones esenciales que constituyen el proceso de trabajo en su forma general y abstracta. Pero antes debemos exponer el proceso de transformación del trabajo desde las condiciones materiales que lo generan, desde

---

<sup>181</sup> Esta exigencia de desarrollar nuevas formas tecnológicas (a nivel material y organizativo) supone el inicio del *capitalismo industrial*, que se caracterizará por la subsunción de la máquina en el proceso material de producción de la mercancía, de esta forma, «La subsunción, *material* o tecnológica del proceso de producción del plusvalor significará una transformación *real* de dicho proceso, y constituirá el proceso propiamente capitalista de producción» (Dussel, 2014: 86).

el plusvalor como meta de la actividad económica. A modo de resumen y de introducción al siguiente apartado traemos a colación la siguiente cita de Marx:

Así, pues, mientras que en la producción de plusvalía en la forma considerada hasta ahora imaginábamos el modo de producción como algo dado, para la producción de plusvalía mediante la transformación de trabajo necesario en plustrabajo no basta en absoluto con que el capital se adueñe del proceso de trabajo en su forma históricamente tradicional o existente y solamente prolongue su duración (*ib. ídem*).

Como veremos a continuación la revolución de las condiciones técnicas y sociales del proceso de trabajo supondrá la subsunción real del trabajo en el capital.

### **3. SUBSUNCIÓN FORMAL Y SUBSUNCIÓN REAL DEL TRABAJO EN EL CAPITAL**

Hemos expuesto la finalidad interna del modo de producción capitalista: la creación de plusvalor. A su vez, hemos descrito dos formas de extracción del plusvalor: plusvalor absoluto y plusvalor relativo. De estas dos formas de plusvalor la relativa implica una revolución de los medios de producción para reducir el valor de cada mercancía, y, consecuentemente, el precio final. La reducción del valor mediante la mejora de los instrumentos de producción supone una menor inversión en capital variable o fuerza de trabajo. Hecho que conlleva no sólo la reducción del número de trabajadores en el proceso productivo, sino el modo como se da ese proceso productivo. Esa transformación implicará la metamorfosis de las determinaciones esenciales y generales del proceso de trabajo, hipótesis general de esta investigación. Es el momento de explicar qué significa la expresión «subsunción del trabajo en el capital».

En primer lugar, hay que señalar que el término «subsunción» o «subsumir», aun cuando provienen del latín, no han sido empleados hasta fechas recientes en las lenguas romances, siendo, en realidad, un neologismo. Como expone Pedro Scaron la traducción de *Subsumtion*, *subsumiere* plantea problemas al tener una acepción doble: «*Subsumtion* es por una parte *subordinación* (Marx, en algunos casos, en lugar de *Subsumtion* habla de *Unterordnung*

—subordinación— del trabajo en o bajo el capital), pero por otra parte tiene el mismo sentido que en la lógica el término castellano inclusión» (1971: xv)<sup>182</sup>.

Por «subsunción» se puede entender aquella potencia que toma un aspecto concreto, sustantivo y material —como el trabajo vivo— y lo comprende o encierra en una totalidad abstracta (el capital). Veámoslo con algo más de precisión. Según el *Diccionario de la Lengua Española* la «subsunción» es la acción de «subsumir», término que deriva del latín (*subsumere*, tomar) y que significa incluir algo como componente en una síntesis o clasificación más abarcadora. O considerar algo como parte de un conjunto más amplio o como caso particular sometido a un principio o norma general (2001: 2101-2102). Desde el punto de vista de la lógica es incluir un objeto o un concepto en la extensión (o la comprensión) de otro. De esta suerte, el trabajo vivo, la pura actividad vital y consciente de la subjetividad carnal trabajadora, queda incluido en el círculo de valorización del capital, convirtiéndose en capital. Así pues, puede afirmarse que el trabajo subsumido en el capital, el trabajo asalariado que representa el precio del valor de la fuerza de trabajo, es ya una manifestación del capital. Más aún, el verdadero elemento de creación del valor.

Este concepto aparece en la obra de Marx a partir de los *Manuscritos* de 1861-1863<sup>183</sup> y en los de 1863-1866<sup>184</sup> y se entiende como uno de los conceptos clave en su obra, pues

---

<sup>182</sup> En nuestra opinión, la primera acepción, la que hace referencia a la *subordinación*, podría definir la subsunción formal. La segunda acepción, la de la *inclusión lógica*, remite al modo de la subsunción real.

<sup>183</sup> Marx, K., Engels F. *Gesamtausgabe*, II, 3, Dietz Verlag, Berlín, 1981. Cuadernos: II, pp. 82-84; IV, pp. 234-236 y 252-254; XIX pp. 2013-2017, 2020-2030, y XX, 2053-2058. Textos recogidos en Marx K. (2005). *La tecnología del capital: subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*.

<sup>184</sup> En el cuaderno titulado por Marx *Erstes Buch. Der produktionsprozess des Kapitals. Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, que son cuadernos los materiales preparatorios de *El capital*, y aparecen en Marx, K. (1971). *Libro I Capítulo VI inédito: Resultados del proceso inmediato de producción*.

permitirá comprender tanto las transformaciones organizativas y tecnológicas del proceso de trabajo, como la finalidad interna o motivo que las hace llevar a cabo: la búsqueda del plusvalor. Además, cabe destacar que este concepto puede ser comprendido en relación con el concepto de *alienación* (Dussel, 1990: 380), si entendemos que la subsunción implica incluir algo externo en una totalidad abstracta y extraña, esto es, el trabajo vivo pierde realidad en detrimento de un poder ajeno que lo organiza y lo domina. De igual modo, se puede relacionar con la noción de *fetichismo* (Germinal Pagura, 2009) en la medida que el capital es concebido como una cosa que se autovaloriza independientemente del poder creador del trabajo vivo, en definitiva, soslayando la relación de fundamentalidad sobre la que reposa el capital: el trabajo vivo.

Así pues, el concepto de subsunción surge en plena madurez intelectual de Marx, pero ya recoge las intuiciones de juventud. No obstante, es en los *Grundrisse* donde por primera vez lo usa, en esos escritos Marx muestra que el trabajo incorporado al capital se convierte en una determinación de éste y pierde su autonomía, convirtiéndose en contenido y sustancia del capital:

Con lo cual el *proceso de trabajo* —que debido a su carácter abstracto, a su sustancialidad pura, es inherente a todas las formas de producción por igual— *como punto de partida puesto antes del valor* se presenta *nuevamente dentro del capital*, como un proceso que ocurre dentro de su sustancia, que constituye su contenido (1982, vol. 1: 245).

El proceso de trabajo es incorporado en el proceso de valorización, en ese momento puede ser considerado como la supeditación de lo material (el proceso de trabajo) en lo formal (el proceso de valorización), de tal suerte que el contenido material (el producto del proceso de trabajo) es sólo un medio para la constitución formal del valor (el producto debe volverse intercambiable por la forma dinero). Marx considera esencial esa división entre el aspecto material y formal del proceso por el cual precisamente el capital deja de ser una cosa para convertirse en un proceso:

Por medio de la apropiación, de la incorporación del trabajo en el capital, éste entra en fermentación y se transforma en proceso, en *proceso de producción*, en el cual el capital, como totalidad plena, como trabajo vivo, se relaciona consigo mismo no sólo como trabajo objetivado, sino, por ser objetivado, [como] mero *objeto* del trabajo (el dinero, esto es, el acto de compra de la capacidad de disponer del obrero, se presenta aquí sólo como un medio de originar este proceso, no como un momento de sí mismo) (*ib.*: 241).

Además, señala que en este proceso de producción «[...] el capital en cuanto sustancia se distingue de sí mismo en cuanto forma. El capital es ambas determinaciones a la vez y a la vez la relación de ambas entre sí» (*ib.*: 242). No obstante, nos dice que el contenido del capital es la relación sustancial entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado, en la cual el capital es sólo un momento pasivo y parasitario:

Si consideramos el capital desde el ángulo en el que originariamente se presenta en oposición al trabajo, tendremos que en el proceso es sólo existencia pasiva, sólo objetiva, en la cual la determinación formal según la cual es capital —o sea una relación social existente para sí— está completamente extinguida (*ib. ídem*).

En definitiva, en los *Grundrisse* encontramos las primeras intuiciones y formulaciones de lo que posteriormente será entendido como subsunción. Conviene apuntar aquí la distinción entre el aspecto *material* del capital, en cuanto que proceso técnico, poético, de producción mediante el cual se hace aparecer un nuevo producto; y el aspecto *formal* o proceso de valorización:

Desde el punto de vista de la forma, el capital no consiste en objetos de trabajo y trabajo, sino en *valores* y, más exactamente, en *precios*. Que sus elementos de valor tengan en común durante el proceso de producción diversas sustancias, no incumbe a su determinación como valores; no se modifican por ello [...] Ciertamente, las sustancias como tales han sido desintegradas, pero no convertidas en nada, sino en una sustancia de distinta forma. Antes se presentaban como condiciones elementales, indiferentes, del producto. Ahora son el producto. De modo que el valor del producto sólo puede ser = a la suma de los



valores materializados en los elementos sustanciales determinados del proceso, como materia prima, instrumento de trabajo (y aquí se incluyen también las mercancías meramente instrumentales) y como trabajo mismo [...] los diversos modos de existencia del valor eran pura apariencia; el valor mismo constituía en su desaparición el ser que se mantiene igual a sí mismo. El producto, considerado como valor, desde este ángulo no es *producto*, sino más bien valor no modificado, que se mantiene idéntico a sí mismo, que sólo existe en otro modo de existencia, el cual empero también le es indiferente y puede ser cambiado por dinero [...] o sea, en otras palabras, que el proceso de producción, con arreglo a su aspecto material, era indiferente para el valor; que, por ende, se ha mantenido idéntico a sí mismo y tan sólo ha adoptado otro modo de existencia material, se materializado en otra sustancia y bajo otra forma. (La forma de la sustancia no incumbe a la *forma* económica, el valor en cuanto tal) (*ib.*: 253-254).

Una vez presentada la noción se puede detallar la distinción entre la subsunción formal y la real.

### 3.1. SUBSUNCIÓN FORMAL

La formulación definitiva del concepto de subsunción en la obra de Marx se fragua en la década de 1860, tanto en los *Manuscritos* del 61-63 como en los del 63-66. Cabe destacar la distinción que establecerá entre la subsunción formal del trabajo en el capital y la subsunción real. De manera muy precisa nos lo resume Dussel en sus *16 Tesis de economía política*:

El *modo de producción* del capitalismo anterior a la Revolución industrial producía *formalmente* plusvalor de manera tradicional. Ahora al proceso *formal* de creación de plusvalor se le agrega la transformación *material* de dicho proceso. En buen aristotelismo Marx articula la subsunción *formal* a la *material*, lo que constituye la subsunción *real* (formal + material = real) en el proceso de producción propiamente capitalista de una *tecnología* que aumenta el plusvalor relativo (2014: 92).

En el análisis de *los presupuestos de lo que aparece como resultado* (la producción capitalista de plusvalía)<sup>185</sup> Marx expone que el proceso de producción real (o producción capitalista) se compone del proceso de trabajo más el proceso de valorización, esto es, del aspecto material que produce valores de uso y el aspecto formal que crea valores de cambio. El aspecto material puede ser considerado como «trabajo general», la forma ontológica de trabajo que se da en cualquier formación social y en cualquier tiempo, (cuya definición —como metabolismo— y análisis —de sus determinaciones esenciales— hemos estudiado en la Primera parte). Este aspecto material lo denomina Marx «trabajo como trabajo» [*Arbeit als Arbeit*]<sup>186</sup>. Ahora bien, la subsunción formal del trabajo en el capital sucede cuando el proceso de trabajo (o aspecto material) deja de ser un fin en sí mismo, esto es, cuando el proceso de trabajo deja de tener finalidad inmanente y se convierte en un *medio* de una finalidad externa: la creación de plusvalor. En este sentido afirma Marx:

El proceso de trabajo se convierte en el instrumento del proceso de valorización, del proceso de la autovalorización del capital: de la creación de plusvalía. El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su *propio* proceso) y el capitalista se ubica en él como dirigente, conductor, para éste es al mismo tiempo, de manera directa, un proceso de explotación de trabajo ajeno. Es esto a lo que denomino *subsunción formal del trabajo en el capital* (1971: 54).

---

<sup>185</sup> El subtítulo de los *Manuscritos* del 63-66 o *Libro I capítulo VI (inédito)* es *Resultados del proceso inmediato de producción*.

<sup>186</sup> «Los elementos generales del proceso laboral [...] son independientes de todo carácter histórico y específicamente social del proceso de producción; se trata en realidad de determinaciones igualmente válidas para todas las formas en que pueda desarrollarse éste, de condiciones naturales invariables del trabajo humano [...] de hecho pasan a ser, pues, no bien logran desprenderse del carácter puramente animal, determinaciones absolutas del trabajo *humano* en general» (Marx, 1971: 56-57).

No obstante, la subsunción formal no implica un cambio esencial en la forma del proceso de trabajo, esto es, las determinaciones esenciales que lo constituyen no son modificadas:

Pese a todo ello, con ese cambio (*change*) no se ha efectuado a priori una mudanza esencial en la forma y manera real del proceso de trabajo, del proceso real de producción. Por el contrario, está en la naturaleza del caso que la subsunción del proceso laboral en el capital se opere sobre la base de un proceso laboral *preexistente* (*ib.*: 55).

Lo que caracteriza a la subsunción formal es la «relación coercitiva» (*ib.*: 56) que se establece entre el capital —como mando y dirigente— y el trabajo subordinado. La primera acepción del significado del concepto «subsunción» tiene aquí pleno sentido, a saber, el trabajo es subordinado al capital como presupuesto inicial —lógico y ontológico— del modo de producción capitalista. El proceso de trabajo— en cuanto que creador de valores de uso y metabolismo con la naturaleza— es en primer lugar subsumido-subordinado a la finalidad externa del proceso de valorización. La subordinación o subsunción formal representa la forma general en la que el trabajo aparece en el modo de producción capitalista: una forma adecuada a la extracción de plusvalor absoluto. El mando capitalista es aún un factor externo en el proceso de trabajo, un elemento ajeno cuya función estriba en el disciplinamiento del trabajo vivo con el objetivo de alargar las jornadas de trabajo para la extracción del plusvalor absoluto. Así, subsunción formal y plusvalor absoluto son nociones interrelacionadas que comparten la *coerción* como método. Esencialmente la subsunción formal consiste en:

- 1) La subordinación que se ejerce tiene un *carácter económico*, consecuencia de la relación monetaria que establece entre el poseedor del dinero y los medios de producción con el poseedor de la fuerza de trabajo, esto es, la subordinación no precede de alguna condición política y social precedente como en el esclavismo, la servidumbre, etc.

- 2) A este modo de subordinación le es inherente que las *condiciones objetivas del trabajo* (medios de producción) y las *condiciones subjetivas de trabajo* (medios de subsistencia) se le enfrenten como *capital* al poseedor de la fuerza de trabajo.

De esta suerte, aun cuando no se establece una diferencia a nivel tecnológico (organizativo y material) con los anteriores modos de producción, el proceso inicial y previo de la subsunción implica una subordinación coercitiva del trabajo en el capital y una intensificación del trabajo. Añade Marx:

En la *subsunción formal* del trabajo en el capital, la *coerción que apunta a la producción de plusvalor* [...] recibe *únicamente* una forma *distinta* de la que tenía en los modos de producción anteriores, pero una forma que acrecienta la continuidad e intensidad del trabajo, aumenta la producción, es más propicia al desarrollo de las *variaciones en la capacidad de trabajo* (*ib.*: 62).

Esto es, la subsunción formal supone la destrucción de todas aquellas barreras políticas, sociales, religiosas o morales que impedían la intensificación de la explotación del trabajo vivo. La subordinación del trabajo en el capital es en primer lugar una condición previa de carácter político para preparar el contexto adecuado al modo de producción capitalista propiamente dicho, es condición necesaria para la autovalorización<sup>187</sup>.

Ahora bien, el desarrollo de esta forma subordinada del trabajo en el capital es concomitante al volumen de capital empleado, es decir, según se invierte más capital en la producción más efectiva se hace la subordinación incrementándose, de suyo, el número de

---

<sup>187</sup> «Sea como fuere, las dos formas de la plusvalía, la absoluta y la relativa —si se les quiere considerar a cada una para sí, como existencias separadas (y la plusvalía absoluta precede siempre a la relativa)— corresponden a dos formas separadas de la subsunción del trabajo en el capital, o dos formas de la producción capitalista separadas, de las cuales la primera es siempre precursora de la segunda, aunque la más desarrollada, la segunda, puede constituir a su vez la base para la introducción de la primera en nuevas ramas.» (*ib.*: 60).

obreros simultáneamente empleados. Entonces, y sólo entonces, comienza el peculiar modo de producción capitalista, asentado sobre las fuerzas sociales del trabajo culmina la subsunción, incluyendo el capital al trabajo en su propio ciclo de valorización, incluyendo al trabajo en su propio ser.

### 3.2. SUBSUNCIÓN REAL

Con la inclusión del trabajo en el ciclo de valorización se inicia la subsunción real, esto es, la unidad de la subsunción formal (proceso de valorización) más la subsunción material (proceso de producción). En otros términos, el aspecto material de la producción —que es el proceso de trabajo merced al cual se transforma la materia en un nuevo producto— queda sustancialmente modificado por el proceso de valorización. Por lo que resulta un nuevo proceso productivo en el que el capital se constituye en sujeto y fin supremo del mismo. En palabras de Marx:

La característica general de la *subsunción formal* sigue siendo la directa *subordinación del proceso laboral* —cualquiera que sea, tecnológicamente hablando, la forma en que se le lleve a cabo— *al capital*. Sobre esta base, empero, se alza un *modo de producción* no sólo tecnológicamente *específico que metamorfosea la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el modo capitalista de producción*. Tan sólo cuando éste entra en escena se opera la *subsunción real del trabajo en el capital* (*ib.*: 72).

Esta *metamorfosis* del proceso de trabajo está motivada por la incesante búsqueda del plusvalor, en concreto la plusvalía relativa, que necesariamente lleva a una modificación y

transformación de los medios e instrumentos de producción, a una «revolución total»<sup>188</sup>. La subsunción real supondrá, en principio, el desarrollo de las *fuerzas productivas sociales del trabajo*, incluida la aplicación de la ciencia y la maquinaria. Con la subsunción real el modo de producción capitalista penetra en «todas las ramas industriales» (*ib.*: 73), más aún, el modo de producción capitalista subsume el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza a los designios del capital. La vida misma, en todas sus dimensiones —materiales, mentales, emocionales, espirituales— es subsumida a la lógica valorizante del capital. Así las cosas, la subsunción real atañe a algo más que a la metamorfosis del proceso de trabajo, es la propia vida la que es incorporada y succionada en todas sus dimensiones, como recurso a explotar. El incremento de escala en la producción, la conquista de nuevos mercados y ramas industriales es sólo el preludeo de la conquista de aquellas dimensiones que aún no habían sido monetarizadas y mercantilizadas. Como vimos, el trabajo vivo es la capacidad vital, consciente, subjetiva, que es capaz de transformar tanto la materia, como crear una fórmula farmacéutica o un programa informático, así como es capaz de cuidar y amar aquello que le rodea. El capital trata, en último término, de incluir esa capacidad viva en su ciclo de valorización, porque sin lo vivo el capital está muerto, es lo muerto. De ahí que la subsunción real sea la forma de incluir lo vivo en el interior de lo muerto.

De esta suerte, la subordinación inicial al capital se da de forma coercitiva: es la violencia originaria de algo externo que quiere apropiarse de algo que le es ajeno. El trabajo es la materia, la sustancia que la «forma capital» quiere «incorporarse» a sí misma. Es como el alimento, en la subsunción formal el alimento aún está fuera del organismo que quiere apropiárselo, mediante determinadas transformaciones el alimento va perdiendo su ser para acabar formando parte del organismo que lo fagocita. Al final, el alimento pasa a formar parte indisoluble del ser que lo ha digerido. Esa es la subsunción real, la «incorporación del trabajo»

---

<sup>188</sup> Como afirma en el *Manifiesto comunista*: «La burguesía no puede existir si no es revolucionando de continuo los instrumentos de producción, las relaciones de producción y, consiguientemente, la totalidad de relaciones sociales» (Marx, 1985: 54).

en el ser del capital, su inclusión lógica y ontológica. Sin trabajo el capital no podría existir, es su condición de posibilidad, pero con la subsunción real el fetichismo llega a su máximo grado y el trabajo aparece como absolutamente dependiente y subsidiario al capital.

En el anterior apartado hemos expuesto la diferencia entre plusvalor absoluto y relativo, en este hemos señalado los distintos momentos de la subsunción del trabajo en el capital y su relación con la forma apropiada de extraer el plusvalor<sup>189</sup>. Veamos ahora cómo se produce la subsunción, cuál es su proceso histórico y qué determinaciones lo componen.

#### 4. PROCESO DIACRÓNICO DE LA SUBSUNCIÓN REAL DEL TRABAJO EN EL CAPITAL

Hemos visto las diferentes formas de plusvalor y las diferentes formas de subsunción acordes con las formas de plusvalor. Si volvemos a la fórmula general de la valorización del capital<sup>190</sup> podemos observar que el dinero inicial  $D$  se transustancia en máquina, es decir, el capital se convierte o toma la forma de una máquina. Esta transustanciación (Dussel, 2014: 387) es esencial al capital, pues hay que recordar que sólo en la fase productiva se crea el plusvalor. Conviene señalar que la tecnología —activada y vivificada por el trabajo vivo— se encuentra en el interior del ser capital, siendo su «coprincipio fundante inicial» ( $T$  y  $M_p$ ) (*ib. ídem*). La tecnología, por ende, se convierte en una determinación esencial del capital. Además, como capital constante aporta siempre la misma cantidad de valor al producto sin transformarse ella misma en producto. Por otra parte, desde la temporalidad del capital la tecnología es capital fijo

---

<sup>189</sup> «Del mismo modo que se puede considerar la producción de plusvalía absoluta como expresión material de la subsunción formal del trabajo en el capital, la producción de la plusvalía relativa puédesse estimar como la de la subsunción real del trabajo en el capital.» (Marx, 1971: 60).

<sup>190</sup>  $D - M < \frac{T}{M_p} \dots P \dots M' (M + m) - D' (D + d)$

(es decir, no circula en la rotación del capital, o sólo una pequeña cantidad alícuota cada vez). Teniendo en consideración estas cuestiones abstractas sobre la tecnología en este apartado vamos a mostrar cuál es el proceso diacrónico de la subsunción real y la función que la tecnología realiza en ésta.

#### 4.1. COOPERACIÓN

En los *Manuscritos del 61-63* Marx considera que hay tres formas o fenómenos del plusvalor relativo o tres modos como concretamente y de modo real se aumenta la «potencia productiva del trabajo» subsumido en el capital (Cf. Dussel, 1988: 93 y ss.). La «forma general» [*allgemeine Form*] o «forma fundamental» [*Grundform*] del aumento de la productividad del trabajo social es la cooperación, base de las restantes formas.

La cooperación es «[l]a forma de trabajo de muchas personas que trabajan una al lado de otra y una con otra, con arreglo a un plan, en el mismo proceso de producción, o en procesos de producción diferentes» (Marx, 2000, I. I, t. II: 21). Es una primera manifestación «[...] impulso inmanente y la tendencia constante del capital» (*ib.*:14) de aumentar la fuerza productiva del trabajo para abaratar el valor tanto de las mercancías objetivas como subjetivas (fuerza de trabajo). Se considera que la cooperación se articula en tres condiciones, a saber, un número mayor de obreros; situados en el mismo lugar; bajo el mismo mando (*ib.*: 17). Estas tres condiciones constituyen el fundamento de la cooperación y de la creación de plusvalía relativa, en consecuencia, del modo de producción capitalista.

De esta suerte, hay una revolución de las «condiciones objetivas del proceso de trabajo», lo cual implica que el capital se convierte en el mando y dirección de un trabajo colectivo y social que queda recluido espacialmente para la consecución del fin capitalista: el plusvalor<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> «En primer lugar, el motivo propulsor y el fin determinado del proceso de producción capitalista es la mayor autovalorización posible del capital» (Marx, 2000, I. I, t. II: 28).



Como esta es la primera forma por la cual la subsunción del trabajo en el capital se realiza *realmente* (formal y materialmente), es estrictamente necesaria la forma despótica y autoritaria (*ib.*: 31) del capital sobre el trabajo. La adecuación disciplinaria de los cuerpos a los dictámenes productivos se convierte en *conditio sine qua non* del modo de producción capitalista. No ocurría así en la subsunción formal, donde el poseedor del capital se hacía cargo de un proceso de trabajo preexistente y extraía el plusvalor obligando a trabajar más horas. La cooperación supone una modificación de esas condiciones de trabajo, pues la fuerza social del trabajo aumenta la productividad; no en vano, ese aumento de productividad aparece como fuerza productiva del capital, como una fuerza natural e inmanente del capital. De esta suerte, en la cooperación aparece por primera vez la transposición por la cual la fuerza productiva del trabajo social aparece como si fuera la forma genuina del poder del capital. Así pues, el inicio del modo de producción capitalista implica una forma de sometimiento a sus dictámenes, una concomitante fetichización por la cual lo que es resultado de la cooperación del trabajo vivo aparece como forma específica del capital, como punto de partida del modo de producción capitalista.

En conclusión, la cooperación aparece como forma elemental para la extracción de la plusvalía relativa. El capital logra capturar y poner bajo su control las fuerzas sinérgicas<sup>192</sup> que emanan del trabajo vivo, iniciándose la subsunción real del trabajo en el capital, pues el proceso de trabajo —que antes pertenecía a los productores— se ve transformado por la nueva organización que el capital impone. Al productor le es sustraída su conciencia, su control. Ahora, las fuerzas sinérgicas son arrebatadas y apropiadas por el capital, convirtiendo la cooperación en una nueva forma hostil a los y las productoras<sup>193</sup>. En efecto, con la cooperación

---

<sup>192</sup> El término «sinergia» [συνεργία] proviene de la conjunción de la partícula «συν-» (que significa «con», «juntamente», «con la ayuda de»), con «εργία», que deriva de *εργον* (trabajo). Entonces, «sinergia» significa «colaborar», «cooperar», «trabajar con».

<sup>193</sup> «En efecto, en cuanto el trabajador entra en el proceso de trabajo real, se encuentra ya, en tanto que capacidad de trabajo, incorporado al capital, no se pertenece ya a sí mismo sino al capital.» (Marx, 2005: 23). En la

aparece una diferencia específica con respecto a formas de trabajo no subsumidas realmente: el trabajo se vuelve irrealizable para los productores o productoras independientes, la producción ha quedado subsumida<sup>194</sup>.

#### 4.2. DIVISIÓN DEL TRABAJO Y MANUFACTURA

Si bien la cooperación es la base sobre la que se inicia la subsunción real, la división del trabajo social será el modo como se articule la cooperación. Marx considera que la *división del trabajo* es la «categoría de todas las categorías de la economía política» (Cf. Dussel, 1988: 96), y establece una distinción entre lo que considera la *división del trabajo social* y la *división social del trabajo social*<sup>195</sup>.

Por *división del trabajo social* se entiende aquella división que se establece en virtud de los diferentes productos que son resultado del proceso de la «producción social», esto es, cada rama de la producción hace aparecer productos diferentes (mesas, tomates, libros, etc.) que, llevados al mercado, se convierten en mercancías diferentes como presupuesto del intercambio. Por tanto, la división del trabajo social hace referencia a la división que se establece para producción de diferentes mercancías.

---

cooperación el trabajo es subsumido realmente en cuanto que queda in-corporado al ciclo valorativo del capital, además, esa incorporación supone una alienación del trabajador/a que ya no se pertenece a sí mismo/a.

<sup>194</sup> «El trabajo se cumple en condiciones bajo las cuales no puede llevarse a cabo como trabajo independiente del individuo; condiciones que se presentan como una relación que domina sobre el individuo, como una cuerda que el capital ajusta en torno a los trabajadores individuales.» (Marx, 2005: 26-27).

<sup>195</sup> «Una es la división del trabajo social en diferentes ramas de trabajo; la otra es la división del trabajo en la manufactura de una mercancía, es decir, no la división del trabajo en la sociedad, sino la división social del trabajo en el interior de un solo y mismo taller. La división del trabajo en el último sentido corresponde a la manufactura, como modo de producción particular.» (Marx, 243, 3-8; 279; citado en Dussel, 1988: 96).

Por otro lado, la *división social del trabajo social*—presuponiendo la división del trabajo social— remite a la división y separación de las diferentes operaciones que constituyen un determinado proceso de trabajo. Si una productora de mesas diseñaba y posteriormente elaboraba la mesa eligiendo la madera, cortando la tabla, tallando las patas ensamblando las piezas, etc., con la división social del trabajo social cada parte del proceso será ejecutada por una trabajadora distinta. Esta forma de división del trabajo va aislando las partes del proceso de trabajo y las asigna a un individuo. Así, «[...] cada uno de esos procesos simples, monosilábicos, se convierte en la función exclusiva de un trabajador determinado o de un número de trabajadores. *Los trabajadores son subsumidos bajo estas funciones aisladas*» [cursiva M. García Palacios] (Marx, 2005: 27).

Ahora bien, esta forma de subsunción real implica tanto un aumento de la productividad como un cambio en la forma material de la producción, dado que estos procesos separados «ejecutados como funciones de un autómatas dotado de vida», debido a su separación e independencia pueden ser realizados *simultáneamente*<sup>196</sup> en un mismo taller. Se presenta, por lo tanto, el proceso completo de la producción como una *operación compuesta*, articulada en la *división* y la *combinación* mutuamente combinadas. Así, el taller deja de ser el espacio donde se realiza la producción para convertirse en un «mecanismo cuyas distintas partes son trabajadores individuales». De esta suerte, la *combinación* se convierte en la forma de *cooperación* en la división social del trabajo social, «[...] ya no como coincidencia en la realización de las mismas funciones o una repetición pasajera de las mismas, sino como la reunificación de una totalidad de funciones previamente reducidas a sus componentes» (*ib.*: 30). El taller aparece como un todo, como un poder exterior y extraño que domina y regula, una manifestación del capital que subsume individualmente a los trabajadores dotándoles de una

---

<sup>196</sup> «“Simultáneamente”, a esta *simultaneidad* (propia de la cooperación en general) se suma la *diminución del tiempo de trabajo*, puesto que estas distintas operaciones (reducidas a funciones elementales) son ejecutadas con virtuosismo; disminución que se logra en cada una de las funciones simultáneas y complementarias que componen el todo.» (Marx, 2005: 29).

nueva socialidad bajo un mismo mando<sup>197</sup>. Sin embargo, esta combinación sólo expresa la fragmentación del trabajo y el aislamiento del trabajador, es una combinación «que se basa en la no combinación de su trabajo».

Como resultado de este proceso Marx señala:

Aquí el modo de producción capitalista ha atrapado y ha transformado ya el trabajo en cuanto a su sustancia. Ya no es la mera subsunción *formal* del trabajador bajo el capital: el hecho de que trabaja para otro bajo un mando ajeno y una vigilancia ajena. Tampoco es ya, como en la cooperación simple, su actuar conjunto y simultáneo con muchos otros con quienes realiza a un mismo tiempo el *mismo* trabajo [...] Debido a la transformación de su capacidad de trabajo en una mera función de una parte del mecanismo global, el trabajador ha dejado de ser el productor de una mercancía. Es únicamente productor de una operación parcial que, de ser el caso, sólo produce algo en interconexión con el todo del mecanismo constituido por el taller. Se ha convertido en un componente vivo del taller y, debido al modo de su propio trabajo, en un accesorio del capital (*ib.*: 31-33).

La subsunción real se está llevando a cabo, si bien en el inicio —en la prehistoria del modo de producción capitalista— el trabajador debía venderse al poseedor del dinero porque carecía de las condiciones objetivas para la realización del trabajo vivo; ahora vende su fuerza de trabajo porque sólo cobra verdadera existencia cuando es vendida al capital. La inicial pérdida de los medios de trabajo se transforma en la pérdida del saber, de la actividad y la

---

<sup>197</sup> Como estamos viendo, bajo la noción de subsunción encontramos el fenómeno de la alienación, en cuanto poder extraño que se enfrenta y domina a los productores, como el fenómeno del fetichismo, en cuanto que el poder del capital aparece como desligado del verdadero poder cooperativo que lo engendra: «[...] (aunque en realidad no es otra cosa que la existencia objetiva de la cooperación de los trabajadores, de su comportamiento social en el proceso de producción); existe en realidad como el poder (y como una de las formas de existencia del capital) bajo el cual están ellos subsumidos individualmente y al que pertenece su comportamiento social en la producción» (*ib.*: 30).

conciencia para emprender e iniciar el proceso de trabajo. Sin objetividad ni finalidad el trabajador sólo puede rendirse y claudicar al capital, que ahora no sólo es propietario de los medios de trabajo, sino también de las condiciones sociales en las que el trabajo puede realizarse.

En *Miseria de la filosofía* Marx examina lo que es una *manufactura*:

Lo que nos interesa ahora es examinar qué es un taller, en el que las ocupaciones están muy separadas y la tarea de cada obrero se reduce a una operación muy sencilla, y donde la autoridad, el capital, agrupa y dirige los trabajos. ¿Cómo nació ese taller? Para responder a esta pregunta tendríamos que examinar cómo se ha desarrollado la industria manufacturera propiamente dicha. Me refiero a la industria que todavía no es la industria moderna, con sus máquinas, pero que tampoco es ya ni la industria artesanal de la Edad Media, ni la industria doméstica (2004: 242).

Además, detalla los factores socioeconómicos que permitieron su desarrollo, a saber, la *acumulación de capital* derivada de la colonización de América, con la consecuente introducción de metales preciosos y el aumento de las mercancías puestas en circulación como consecuencia de ello; el *vagabundeo casi universal* de los siglos XV y XVI, al producirse el licenciamiento de las numerosas mesnadas de los señores feudales y la expulsión de los campesinos de los campos al ser transformados en pastos<sup>198</sup>.

En *El capital* Marx examina cómo se ha desarrollado históricamente la división social del trabajo social a través del estudio de la *manufactura*, en cuanto que es una nueva reorganización de los oficios artesanales y las tecnologías. Es un modo de cooperación basado en la división del trabajo y que se extenderá entre los siglos XVI al XVIII. La génesis de este modo de organización-técnica puede enunciarse con dos supuestos: a) la reunión en un mismo

---

<sup>198</sup> Cf. «La llamada acumulación originaria», capítulo XXIV del libro I de *El capital* (2000, I, I, t. III: 197-259).

taller bajo el mando capitalista de diversos oficios; y b) la reunión en un mismo taller bajo el mando capitalista de muchos artesanos que hacen la misma cosa o parecida (Marx, 2000, I. I, t. II: 35-36)<sup>199</sup>. No en vano, estos dos supuestos conforman la manufactura como «[...] un mecanismo de producción cuyos órganos son seres humanos» (*ib.*: 38). Cabe señalar, que lo característico de la manufactura es la descomposición y parcelación de la actividad artesanal en diferentes fragmentos, de los que se irá ocupando —cada vez más especializadamente— un obrero. Sin embargo, aun cuando la manufactura supone la introducción del modo de producción capitalista, y la descomposición de la actividad artesanal en sus distintas operaciones parciales, esta actividad sigue siendo artesanal y depende de la habilidad y la pericia de la trabajadora. Lo cual implica, por ende, que todavía no puede establecerse una base para el análisis científico del proceso de producción, inicio de la introducción de la maquinaria.

En conclusión, Marx considera la manufactura como ejemplo de la división del trabajo y como expresión del modo capitalista de incrementar la fuerza productiva. Como punto de partida deben encontrarse en un mismo lugar y bajo un mismo mando un número relativamente grande de obreros, que se convierten en una «forma de existencia del capital» (*ib.*: 65-66) y aparecen como fuerza productiva de éste. Así, mientras la cooperación simple —como fundamento general de la subsunción real— dejaba intacto el modo de trabajo del individuo, con la manufactura «[...] lo revoluciona desde sus cimientos y agarra de raíz la fuerza individual de trabajo. Mutila al obrero, haciendo de él una monstruosidad al fomentar, como en un invernadero, su habilidad parcial» (*ib.*: 66). Además, su fuerza de trabajo se convierte en una mercancía que sólo puede ser usada en el contexto del taller capitalista, es decir, no sólo está desposeído de las condiciones objetivas de trabajo, sino que su fuerza de trabajo es una mercancía inútil si no es vendida al capital.

---

<sup>199</sup> Marx da como ejemplo estos dos modos: a) la fabricación de un reloj; y b) agujas de coser. El primer modo es una manufactura de tipo heterogénea, pues la combinación entre los obreros parciales es fortuita; el segundo modo es de carácter orgánico, y el obrero es de carácter colectivo, constituyendo el taller un mecanismo total (*ib.*: I. I, t. II: 42 y ss.).

Con la manufactura, por último, se inicia el *proceso disociación* del saber de los obreros parciales en detrimento del capital, que ahora se les enfrenta como un poder extraño y hostil que los domina<sup>200</sup>.

### 4.3. MAQUINARIA Y GRAN INDUSTRIA

Continuemos con los modos de subsunción real del trabajo en el capital. Una vez expuestas la cooperación y la división del trabajo como modos iniciales y organizacionales de la subsunción, es el momento de presentatr —de modo general— el momento determinante a partir del cual comenzará el modo de producción capitalista y la consecuente subsunción real del trabajo en el capital. Con la introducción de la máquina como medio hegemónico de producción y creación de plusvalor comienza la revolución industrial que hará añicos los modos tradicionales y artesanales de producción. En este punto vamos a exponer de qué modo la maquinaria y la gran industria continúan el proceso de subsunción real atendiendo a tres aspectos esenciales que figuran en la obra de Marx: en primer lugar, se expondrá tanto la definición de máquina como su historia y uso; en segundo lugar, atenderemos a las diferencias entre el taller automático y la manufactura; por último, apuntaremos a la fundamental apropiación que el capital hace de la ciencia<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup> El conocimiento se irá convirtiendo en instrumento de producción separado de los productores, y enfrentado a ellos. De esta forma lo resume Marx: «Este proceso de disociación se inicia en la cooperación simple, donde el capitalista representa ante los obreros individuales la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo. Se desarrolla en la manufactura, que mutila al obrero convirtiéndolo en obrero parcial. Se completa en la gran industria, que separa la ciencia, como potencia independiente de la producción, respecto del trabajo y la compele a entrar al servicio del capital» (*ib.*: 67).

<sup>201</sup> Hay un cuarto tema que se desprende del asunto de la máquina y la maquinaria, a saber, el devenir del instrumento a la máquina. Esta cuestión será abordada en el último apartado de esta parte.

### 4.3.1. Definición de máquina

La cuestión de la máquina y la maquinaria preocupó a Marx en gran parte de su obra, así, en la «Carta de Marx a Annenkov» de 1846 exponía su desacuerdo con Proudhon en cuanto que éste afirmaba que las máquinas eran consecuencia de la división del trabajo en general (2004: 72). Muy brevemente Marx expone su origen y su desarrollo relacionando el surgimiento histórico de las máquinas con la época de la primera crisis universal de 1825 derivada del aumento de las necesidades del consumo. Asimismo, considera que la aplicación e innovación de máquinas se sitúa en el contexto del antagonismo entre trabajadores y patronos, como es el caso de Inglaterra. Que a la vez espoleó la introducción de maquinaria en el resto de Europa para competir en el incipiente mercado mundial, situación que a la vez influyó en la emergente EE. UU., la cual adolecía de falta de mano de obra cualificada (*ib.*: 73). Marx criticará de Proudhon su consideración de la máquina como una categoría económica de la misma importancia que la división del trabajo, la competencia, el crédito, etc. Para Marx la máquina, evidentemente, no puede ser una categoría económica, pues las *categorías económicas* «[...] no son más que *abstracciones* de esas relaciones reales, que sólo son realidad mientras esas relaciones subsisten» (*ib.*: 75). De modo que

La aplicación actual de las máquinas es una de las relaciones de nuestro régimen económico actual, pero el modo de explotar las máquinas es algo completamente ajeno a las propias máquinas. La pólvora sigue siendo pólvora, ya se utilice para herir a un hombre o para desinfectar las llagas de un herido (*ib.*: 73)<sup>202</sup>.

---

<sup>202</sup> Marx asume aquí la postura neutral de la técnica, que es aquella que considera que el uso de la técnica determina su naturaleza. El pensamiento crítico contemporáneo pondrá en cuestión esta postura (*cf. supra: Cap. V. 1. Concepciones de la tecnología*).



En *Miseria de la filosofía* (1847) Marx perfila cuál será su concepción de la máquina basándose en la definición de Babbage<sup>203</sup>: «La máquina es una suma de instrumentos de trabajo, y de ningún modo una combinación de trabajos para el propio obrero» (*ib.*: 245). No en vano, en los *Grundrisse* de 1857-1858 se presenta la máquina como capital fijo o capital que se consume en el proceso mismo de producción, esto es, como *medio de producción*. La máquina aparece como «condición tecnológica» (1982, vol. 2: 216), supuesto material para la efectuación del proceso de producción general. Ahora bien, Marx muestra cómo el medio de trabajo experimenta una metamorfosis cuando entra en el proceso de valorización y acaba subsumiendo el trabajo en su interior:

El trabajo se presenta, antes bien, sólo como órgano consciente, disperso bajo la forma de diversos obreros vivos presentes en muchos puntos del sistema mecánico, y subsumido en el proceso total de la maquinaria misma, sólo como miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros vivos, sino en la maquinaria viva (activa), la cual se presenta frente al obrero, frente a la actividad individual e insignificante de éste, como un poderoso organismo. En la maquinaria el trabajo objetivado se le presenta al trabajo vivo, dentro del proceso laboral mismo, como el poder que lo domina y en el que consiste el capital —según su forma— en cuanto apropiación de trabajo vivo (*ib.*: 219).

Así pues, Marx considera que la función de la máquina en el capitalismo es la absorción del trabajo vivo (*ib.*: 226), hasta tal punto que «[l]o que era actividad del obrero vivo, se convierte en actividad de la máquina. De este modo la apropiación del trabajo por el capital, el capital en cuanto aquello que absorbe en sí trabajo vivo —“cual si tuviera dentro del cuerpo el amor”— se contrapone al obrero de manera brutalmente palmaria» (*ib.*: 227).

---

<sup>203</sup> La definición de Babbage es: «Cuando cada operación particular está reducida al uso de un instrumento sencillo, la reunión de todos esos instrumentos, puestos en acción por un solo motor, constituye lo que se llama una máquina» (en Marx, 2004: 245).

En los *Manuscritos del 61-63*<sup>204</sup> Marx dedica el «Cuaderno V» al estudio de las máquinas. En él postula que la finalidad de las máquinas es la reducción del valor de las mercancías, de suerte que la mercancía producida con el instrumento más caro es más barata si se dan estas dos condiciones: 1º) Si hay una producción en masa, pues, «[...] la máxima cantidad posible de capacidad de trabajo se sustituye por la maquinaria y la parte del capital anticipado en trabajo resulta relativamente pequeña respecto de la parte de capital anticipada en maquinaria» (1982: 86). 2º) Por grande que sea la parte del capital invertido, sólo una pequeña cantidad reaparece en el valor final de la mercancía, en comparación con el valor que aportan el capital variable y las materias primas. Además, como *principio fundamental* de la maquinaria se encuentra la sustitución del trabajo cualificado por trabajo simple, lo que supone una reducción en la suma de salario medio. Como ya hemos visto, la maquinaria es el resultado de un proceso de trabajo anterior, es producto del trabajo —trabajo objetivado— que porta, por lo tanto, un valor pero que no crea plusvalor, más bien su valor permanece a lo largo del proceso en el que participa reapareciendo en él proporcionalmente.

Atenderemos a los ocho corolarios que Marx expone sobre el desarrollo de la máquina en la revolución industrial (*ib.*: 88-107)<sup>205</sup>:

-1º. La introducción de la maquinaria prolonga el tiempo de trabajo necesario a la vez que prolonga la jornada laboral global de los productores. De esto resulta un incremento en la tasa de explotación de la fuerza de trabajo.

-2º. El uso capitalista de la máquina aumenta el tiempo absoluto de la jornada de trabajo, esto es, hay un aumento del plusvalor relativo y un aumento absoluto de la jornada de trabajo para amortizar la máquina.

---

<sup>204</sup> *Contribución a la crítica de la economía política (Manuscritos 1861-1863)* [Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863), MEGA, II/3,1, Berlín, Dietz, 1976].

<sup>205</sup> Cf. Dussel, 1988: 106-108.

-3°. La maquinaria reduce el valor de las mercancías individuales y torna al trabajo más productivo (suministra más productos al mismo tiempo), intensificándose el trabajo y reduciéndose los poros de inactividad en la jornada de trabajo.

-4°. Hay una sustitución de la cooperación simple por la maquinaria, así como en el antiguo taller se organizaba el trabajo con anterioridad al desarrollo de éste, ahora son las máquinas las que organizan la cooperación de los trabajadores de forma directa.

-5°. «*Invencción y utilización de la maquinaria contra huelgas, etc., contra las reivindicaciones de aumento de salarios*» (ib.: 101). Dice Marx que la máquina muestra o representa aquí la *forma del capital* —medio del capital—, *el poder del capital* sobre el trabajo, su forma hostil.

-6°. Se crea la pretensión, por parte de los obreros, «[...] *de apropiarse en parte de la productividad de su trabajo creada por la maquinaria*» (ib.: 104).

-7°. Las máquinas dan mayor continuidad al trabajo, posibilitando el uso de materias primas de menor precio.

-8°. Por último, se aprecia una sustitución del trabajo, con la consecuente disminución de trabajo necesario, lo cual supone la creación de desempleo.

En el «Cuaderno XIX» Marx asume la definición de Babbage de la máquina que aparece en su *Traité sur l'économie des machines et des manufactures* de 1830: «En lo que se refiere a la división del trabajo, *cada operación se reduce al empleo de un solo instrumento simple, justamente la unión de todos estos instrumentos simples*, puestos en movimiento por un solo motor, es lo que constituye la máquina» (ib.: 110). Además, hay una crítica a los especialistas y estudiosos ingleses de la economía política, dado que no distinguen sustancialmente la máquina del instrumento o herramienta, esto es, consideran que la herramienta es una máquina simple y que la máquina es una herramienta compleja, hasta el punto de que llegan a definir como máquinas «[...] ciertos aparejos mecánicos simples como la palanca, el plano inclinado, la polea, el tornillo, la cuña, la rueda, etcétera» (ib.: 111). No en vano, Marx insiste con la definición de Babbage en cuanto que es una asociación y unión de los distintos instrumentos

—que aparecían en la producción manufacturera— puestos en movimiento por un único motor, de cualquier tipo que se trate (fuerza humana, animal, natural o mecánica). Es interesante anotar que Marx está estableciendo estas definiciones tecnológicas con el propósito de mostrar el calado que las transformaciones técnicas tienen para la instauración plena del modo de producción capitalista:

Antes que nada es necesario notar que aquí no se trata de una delimitación tecnológica cualquiera sino de una revolución en el empleo de los instrumentos de trabajo que ya prefigura el modo de producción y, al mismo tiempo, también las relaciones de producción; por consiguiente se pone en cuestión de manera particular la revolución que caracteriza el modo de producción capitalista (*ib. ídem*).

El empleo de máquinas para la producción transcurre por dos fases históricas de transición:

-En primer lugar, la producción por medio de máquinas no deriva necesariamente de la manufactura.

-En segundo lugar, la máquina deriva de los instrumentos artesanales concentrados en una propiedad única.

Esta nueva forma de empleo de los instrumentos conduce a la revolución industrial que caracteriza el modo de producción capitalista, y que «[...] comienza con la transformación de la parte de la máquina que se encuentra en contacto inmediato con el material elaborado» (*ib.:* 113-114). Marx establece dos momentos en la revolución industrial, a saber, una primera fase en la que la fuerza motriz todavía la ejerce el ser humano, pero su virtuosismo en el manejo del instrumento que *toca* el material de elaboración es sustituido por la transformación del movimiento que opera la máquina: «Desde el momento en el que la participación inmediata del hombre en la producción se reduce sólo al hecho de que él comienza a actuar como simple *fuerza*, en ese momento se origina el principio de la producción mediante la máquina» (*ib.:* 114). Marx entiende que el molino es el primer instrumento de trabajo en el cual se aplica el principio de la máquina, pues tiene la capacidad de transformar el movimiento inicial provocado

por la fuerza motriz en algo distinto. Se puede, por ende, también estudiar la historia de la mecánica a través de la historia del molino y su evolución (*ib.*: 118).

En *El capital* desarrolla todo lo anterior estableciendo como finalidad de la maquinaria el ser un «medio para la producción de plusvalía» (2000, l. I, t. II: 79). En esta obra detalla algo más su estudio sobre la máquina exponiendo sus partes constitutivas: 1. Máquina motriz; 2. Mecanismo de transmisión; 3. Máquina herramienta (*ib.*: 81). Insistiendo que la revolución industrial se inicia desde el desarrollo de la máquina herramienta, que es la evolución tanto de los aparatos y herramientas del artesanado como del obrero de la manufactura. De tal suerte que, al contrario de lo que se cree, «la máquina de vapor no provocó ninguna revolución industrial» (*ib.*: 85), sino que el desarrollo de las máquinas herramientas incitaron la evolución de la máquina de vapor, ampliando su fuerza motriz y consiguiendo —con la segunda máquina de vapor de Watt o máquina doble— introducir «[...] el primer motor generador de su propia fuerza motriz alimentándola con carbón y agua, y cuya potencia era enteramente controlable por el hombre [...] urbana y no rural [...] que permitía la concentración de la producción en las ciudades» (*ib.*: 87).

No en vano, Marx propondrá una definición de máquina acorde con la definición de Babbage que lleva años exponiendo en sus obras y que consiste en la unión de instrumentos simples puestos en movimiento por un solo motor:

La máquina de la que parte la revolución industrial sustituye al obrero que maneja una sola herramienta por un mecanismo que opera con una masa de herramientas iguales o parecidas a la vez y es movida por una sola fuerza motriz, cualquiera que sea su forma. He aquí la máquina, mas sólo como elemento simple de la producción mecánica (*ib.*: 85).

#### **4.3.2. De la manufactura al sistema de máquinas**

Una vez expuesta la noción abstracta y general de la máquina conviene exponer cómo se articulan éstas para conformar un sistema de máquinas. Como momento de la subsunción hemos atendido a la división del trabajo y a la manufactura como elementos previos al sistema

de máquinas. Lo que implicaba la reunión bajo un mismo mando y en un mismo lugar de diferentes oficios, y, especialmente, de diferentes instrumentos de trabajo que conformaban el taller manufacturero<sup>206</sup>. La transición al sistema de máquinas se debió, en primer lugar, a la acumulación de capital derivada de la colonización y conquista de América, y a la consecuente introducción de metales preciosos. En segundo lugar, debido al aumento de los medios de intercambio se produjo una depreciación de salarios y un aumento del beneficio de los rentistas, lo que conllevó el crecimiento de los beneficios industriales en detrimento de los señores feudales, el campesinado y el artesanado. La acumulación de capital permitirá la acumulación de herramientas en un mismo lugar y, por ende, la posibilidad del surgimiento de la máquina individual y las máquinas cooperando en el sistema de máquinas:

Herramientas simples, acumulación de herramientas, herramientas compuestas, puesta en movimiento de una herramienta compuesta por un solo motor manual, por el hombre, puesta en movimiento de estos instrumentos por las fuerzas naturales, máquina, sistema de máquinas que tienen un solo motor, sistema de máquinas que tienen un motor automático: tal ha sido la evolución de las máquinas (2004: 246).

Así resume Marx el tránsito de la manufactura al sistema de máquinas. La división del trabajo y concentración de instrumentos permite el desarrollo del sistema de máquinas<sup>207</sup>. Son interesantes las reflexiones que encontramos en *Miseria de la filosofía* en torno al proceso

---

<sup>206</sup> «¿Cómo nació ese taller? Para responder a esta pregunta tendríamos que examinar cómo se ha desarrollado la industria manufacturera propiamente dicha. Me refiero a la industria que todavía no es la industria moderna, con sus máquinas, pero que tampoco es ya ni la industria artesanal de la Edad Media, ni la industria doméstica.» (Marx, 2004: 242).

<sup>207</sup> «De ahí que todo gran invento mecánico provoca una mayor división del trabajo y que todo incremento de la división del trabajo suponga, a su vez, nuevos inventos mecánicos» (*ib.*: 246).

genético-evolutivo que condujo a la instauración del sistema de máquinas, permítanos el lector introducir una extensa cita en la que Marx lo expone sucintamente:

No hace falta recordar que los grandes progresos en la división del trabajo empezaron en Inglaterra después de la invención de las máquinas. De esta parte, los tejedores y los hiladores eran, en su mayor parte, campesinos como los que encontramos hoy en día en los países atrasados. La invención de las máquinas terminó de separar la industria manufacturera de la industria agrícola. El tejedor y el hilador, reunidos antiguamente en una sola familia, fueron separados por la máquina. Gracias a la máquina, el hilador puede vivir en Inglaterra mientras el tejedor vive en las Indias orientales. Antes de la invención de las máquinas, la industria de un país trabajaba principalmente con las materias primas que se producían en su propio suelo: en Inglaterra, la lana; en Alemania, el lino; en Francia, la seda y el lino, en las Indias orientales y en Oriente, el algodón, etc. Gracias a las aplicaciones de las máquinas y del vapor, la división del trabajo ha podido cobrar tales dimensiones que la gran industria, desvinculada del territorio nacional depende únicamente del mercado mundial, de los intercambios internacionales, de una división del trabajo internacional. Por último, la máquina ejerce tal influencia sobre la división del trabajo que, cuando en la fabricación de un producto cualquiera se ha encontrado el medio de introducir parcialmente la mecánica, la fabricación se divide inmediatamente en dos explotaciones independientes (*ib.*: 247).

El sistema de máquinas obligó a los niños a incorporarse al trabajo a golpe de látigo, y el sistema creció con cada huelga —supliendo la mano humana— y estableciendo una división social del trabajo social más virulenta. Cabe señalar, que los propios apologistas del sistema de máquinas conocían la brutalidad sobre la naturaleza humana que suponía instaurar dicho sistema, en palabras de Andrew Ure en *Filosofía de las manufacturas* de 1836 podemos leer: «La dificultad estaba, sobre todo, en la disciplina necesaria para hacer que los hombres renunciaran a sus irregulares hábitos de trabajo, en lograr que se identificaran con la regularidad invariable de un gran autómatas» (citado en *ib.*: 248-249). No obstante, la principal tarea del taller automático reside en eliminar el virtuosismo del trabajo artesano, con lo que se pierde el carácter concreto en detrimento de una tarea de vigilancia de un mecanismo autónomo.

En los *Grundrisse* la máquina y el sistema de máquinas aparecen como una forma o manifestación del capital, de hecho, como «la forma más adecuada del capital en general»

(1982, vol. 2: 220). De este modo el desarrollo pleno del capital tiene lugar cuando el medio de trabajo queda subsumido como capital fijo<sup>208</sup>: proceso merced al cual el medio de trabajo aparece como máquina. Esta forma o manifestación del capital implica que el medio de trabajo ya no es medio de trabajo de una trabajadora individual, sin que ésta se convierte en apéndice de aquella. Ahora bien, la existencia como maquinaria no es idéntica a su existencia como capital, esto es, la máquina es capital cuando se subsume en el proceso de valorización.

En el «Cuaderno XX» de los *Manuscritos 61-63* Marx establece una génesis en la que se enuncia una «Ley general» según la cual «[...] las bases materiales de cada sucesiva forma de producción —tanto las condiciones tecnológicas como la estructura económica de la empresa que a ellas corresponde— son creadas en la forma inmediatamente precedente» (1982: 151). De ahí que el sistema de máquinas derive de la manufactura en cuanto que fue en ésta donde se empezaron a emplear y construir máquinas de modo artesanal y en virtud de la división del trabajo. De tal suerte que la máquina de vapor ha de ser considerada como un producto del período manufacturero, dado que aún no se usaba como motor primario general sino para el *levantamiento del agua*. Así, «[l]a primera máquina de Watt no era más que el perfeccionamiento de la máquina hidráulica de vapor del período manufacturero. Sólo su segunda máquina, la *máquina de doble acción*, se transformó en el *motor primario* común a la industria en general» (*ib.*: 157).

Marx establece las *condiciones materiales del trabajo social* apuntando que lo más característico de la producción capitalista es que el aumento de la fuerza productiva interviene como *fuerzas extrañas* al propio trabajo, de tal modo que en la producción a máquina «se

---

<sup>208</sup> «El capital fixe, o capital que se consume en el proceso mismo de producción, es, en un sentido riguroso, *medio de producción* [...] Pero la determinación del valor de uso del capital fixe como aquello que se consume en el proceso de producción mismo se identifica con el hecho de que en ese proceso sólo se le emplea como medio, y que incluso existe meramente como agente para la transformación de la materia prima en producto. En esa calidad suya de medio de producción su valor de uso puede consistir en el hecho de ser sólo *condición tecnológica* para el efectuarse el proceso [...]» [segunda cursiva M. García Palacios] (1982, vol. 2: 216).



refuerza la alienación de estas condiciones de trabajo» (*ib.*: 161). En estas páginas Marx distingue entre subsunción formal y real:

En cuanto el obrero aparece como *trabajo*, él mismo es un momento del capital. En el sometimiento formal del trabajo al capital, esas condiciones de trabajo no sufren transformaciones ulteriores, ellas permanecen —si se consideran como objetos— material de trabajo y medio de trabajo [...]

En el taller donde se produce a máquina, basado sobre las máquinas, la transformación afecta justamente los medios de trabajo. Como en el sometimiento formal del trabajo al capital, estas condiciones, y por lo tanto también su forma —transformada precisamente por la misma forma social del trabajo—, siguen siendo para los obreros *condiciones ajenas*. En la producción a máquina esta contradicción, o más bien alienación, se desarrolla, como veremos más adelante, en contraposición hostil (*ib.*: 161-162).

En las páginas sucesivas va detallando cómo el taller mecánico acaba con el virtuosismo del obrero y se inicia la subordinación y la pasividad a la máquina operadora. Además, expone una contraposición que también figurará en *El capital*: por un lado, la manufactura aparece como una totalidad en la que cada obrero constituye la parte viva de la máquina colectiva (megamáquina), esto es, el mecanismo está hecho de seres humanos; por otro lado, en el taller mecánico el obrero es el único objeto vivo del cuerpo colectivo, y las máquinas automáticas existen fuera de él, como máquina colectiva constituida por máquinas donde lo vivo sólo es accesorio y un apéndice consciente de la máquina inconsciente.

En *El capital* se define lo que se entiende como «verdadero sistema de máquinas» (2000, I. I, t. II: 90), que ahora toma la «cooperación» y la «división del trabajo» pero ejecutada por máquinas mutuamente complementarias que utiliza las herramientas específicas de los obreros especializados de la manufactura de un modo orgánico: como mecanismo de herramientas combinado. La «diferencia esencial con la manufactura» es que desaparece el principio subjetivo de la división del trabajo, esto es, el proceso parcial particular del obrero y su herramienta —propio de la manufactura— desaparece en detrimento de un proceso total «objetivo» donde cada fase constitutiva es analizada científicamente. Cada «máquina parcial» se articula en el sistema de máquinas constituyendo la «máquina de trabajo combinada», que

hace pasar el producto por las distintas fases de elaboración a través de máquinas parciales. De esta suerte, el sistema de máquinas aparece como un autómata impulsado por un primer motor que se mueve por sí solo sin la ayuda del ser humano:

Como sistema articulado de máquinas de trabajo que reciben su movimiento únicamente a través de la maquinaria de transmisión de un autómata central, es como la industria mecánica recibe su forma más desarrollada. La máquina individual es sustituida por un monstruo mecánico cuyo cuerpo lleva edificios enteros de fábrica, y cuya fuerza diabólica, antes oculta por el movimiento casi solemnemente acompasado de sus miembros gigantes, se desborda ahora en el loco y febril torbellino de sus innumerables órganos de trabajo propiamente dichos (*ib.*: 93).

Si bien el sistema de máquinas surge de la manufactura, entró en contradicción con ella y con la base artesanal cuando se alcanzó un cierto desarrollo y se amplió el volumen de las máquinas motrices, el mecanismo de transmisión y de las máquinas herramientas. La máquina se convierte en el medio de producción característico y en el producto de esa producción, esto es, se producen máquinas con máquinas. Como condiciones para la producción de máquinas se requiere una máquina motriz capaz de cualquier potencia y controlable, además de una «máquina herramienta en proporciones ciclópeas». Así, el medio de trabajo adquiere un modo de existencia que exige la sustitución de la fuerza humana por las fuerzas naturales, y la sucesiva cooperación al servicio del medio de trabajo.

Marx propone una definición de fábrica —basándose en la definición de Ure sobre la *fábrica automática*— estableciendo dos formas de entenderla: -1). De forma general y abstracta, en cuanto que toda aplicación posible de la maquinaria en gran escala «el obrero colectivo combinado o cuerpo de trabajo social aparece como sujeto dominante y el autómata mecánico como objeto» (*ib.*: 142). -2). La forma subsumida en el capital, por la cual «[...] el autómata es el sujeto y los obreros, en cuanto órganos conscientes, sólo están adscritos a sus órganos inconscientes y supeditados con éstos a la fuerza motriz central» (*ib.*: 142-143). Como estamos viendo para realizar la supeditación técnica del productor al medio de trabajo (subsunción real)

primero ha de efectuarse formalmente, esto es, a través de la disciplina cuartelaría. En la fábrica se encarna el poder del amo, que, bajo estricta vigilancia, impone el «código fabril»:

[...] en el que el capital formula, privadamente por su propio fuero, su poder autocrático sobre sus obreros, sin tener en cuenta la división de poderes de la que tanto gusta la burguesía ni el aún más querido sistema representativo, es simplemente la caricatura capitalista de la reglamentación social del proceso de trabajo, que resulta necesaria con la cooperación a gran escala y la aplicación de medios de trabajo colectivos, en particular la maquinaria (*ib.*: 149).

#### **4.3.3. Apropiación de la ciencia y *general intellect***

El proceso de subsunción real requiere la transformación material del proceso de trabajo. Esta transformación está guiada por el *principio del automatismo*, que pretende convertir el proceso de trabajo en un proceso automático en el que el *saber obrero* es reducido hasta volverse insignificante. Para realizar la plena transformación automática el capital tendrá que capturar y hacer suya la ciencia, subsumir para sus fines el conocimiento social. En efecto, la ciencia acaba convirtiéndose en el saber del capital, un saber capturado y fetichizado en el que se oculta su fundamento colectivo y social.

Cuando Marx aborda el «proceso de trabajo» en los *Grundrisse* expone:

En la maquinaria, el trabajo objetivado ya no se presenta directamente sólo bajo la forma del producto o del producto empleado como medio de trabajo, sino bajo la forma de la fuerza productiva misma. El desarrollo del medio de trabajo como maquinaria no es fortuito para el capital, sino que es la metamorfosis histórica del medio de trabajo legado por la tradición, transformado en adecuado para el capital. La acumulación del saber y de la destreza, de las fuerzas productivas generales del cerebro social, es absorbida así, con respecto al trabajo, por el capital y se presenta por ende como propiedad del capital (1982, vol. 2: 220).

El trabajo objetivado se convierte en capital, no aparece como producto o mercancía sino como fuerza productiva del mismo capital que ha absorbido el conocimiento social. El saber y el conocimiento de los productores se vuelve superfluo e irrelevante para el proceso productivo, que, con el desarrollo de la maquinaria, succiona la ciencia social integrándola en el proceso con la aplicación de la maquinaria. Esta forma de trabajo objetivado se opone hostilmente al obrero como algo ajeno y externo, «[...] y el trabajo vivo aparece subsumido bajo el objetivado, que opera de manera autónoma» (*ib.*: 221). La ciencia, por lo tanto, también se opone a los productores —en cuanto que es materializada en el capital fijo— y aparece como *tendencia del capital* al dotar al proceso productivo de un carácter científico, de tal suerte que «[...] el proceso entero de producción, empero, no aparece como subsumido bajo la habilidad directa del obrero, sino como una aplicación tecnológica de la ciencia. Darle a la producción un carácter científico es, por ende, la tendencia del capital, y se reduce el trabajo a mero momento de ese proceso» (*ib.* ídem).

Esta tendencia del capital a convertir el proceso de trabajo en un proceso automático de carácter científico reduce el tiempo de trabajo —como medida del valor de las mercancías— a una medida cuantitativamente exigua, sin embargo, ese tiempo de trabajo sigue siendo cualitativamente valioso para la obtención de plusvalor<sup>209</sup>. El proceso de trabajo se convierte en un proceso científico que utiliza las fuerzas naturales a su servicio, pero la capacidad individual de trabajo se ve reducida e inútil si no entra en la cooperación que el capital impone en el proceso científico de trabajo. Así, el trabajo aparece como «[...] subalterno frente al trabajo científico general, a la aplicación tecnológica de las ciencias naturales [...] El capital trabaja, así, en favor de su propia disolución como forma dominante de producción» (*ib.*: 222).

Esta contradicción entre el tiempo de trabajo —como cuanto o magnitud en la producción de riqueza— y la gran industria —cada vez más liberada de ese tiempo—, se

---

<sup>209</sup> «El capital mismo es la contradicción en proceso, [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo como única medida y fuente de riqueza.» (*ib.*: 229).

desarrolla con la captura y apropiación de la ciencia por parte del capital. El *conocimiento* (knowledge) mismo aparece como *fuerza productiva inmediata*. En el desarrollo histórico del capitalismo se percibe la tendencia del capital hacia la producción de carácter científico, tendencia que convierte a la ciencia en un poder ajeno a los productores mediante el cual el trabajo vivo queda subsumido en la potencia de la máquina, esto es, el *saber* (*general intellect* o «cerebro general»)<sup>210</sup> se objetiva en el capital fijo encarnándose o “metalizándose” en el sistema automático de las máquinas.

Según la intuición marxiana tanto la producción como la creación de riqueza (valor) no se basa tanto en el trabajo inmediato ni en la expropiación del tiempo de trabajo excedente sino en la «apropiación de su propia fuerza productiva general» en el que «[el] *robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual*, aparece como una base miserable comparado con este fundamento» (*ib.*: 228). Esta primacía del *general intellect* sobre la clásica valorización por medio del tiempo de trabajo excedente (plustrabajo) conduce al capitalismo a la contradicción que estamos viendo<sup>211</sup>, pues mientras el capital necesita del tiempo de trabajo para crear riqueza (valor), por otro lado reduce a un mínimo ese mismo tiempo con la introducción de ese saber científico-técnico. Para Marx «la naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles [...] son *órganos del cerebro humano creados por la mano humana*; fuerza objetivada del conocimiento» (*ib.*: 230).

Sin embargo, el *general intellect* no es sólo la concreción del saber general (científico) en la máquina (capital fijo) sino también una expresión del trabajo vivo. En este sentido, afirma

---

<sup>210</sup> Como bien apunta Virno «es posible que esta expresión sea un eco más o menos consciente del *Nous poietikos*, del intelecto productivo distinto e impasible del que nos habla Aristóteles en el *De anima*» (2003:78).

<sup>211</sup> Si bien en la década de los 70 este concepto constituyó una subjetividad antagonista —especialmente relevante en el movimiento (pos)operaísta—, ya en los 90 se apaga la luz de emancipación que contiene al convertirse en «componente estable del modo de producción existente» y haber «dado lugar a formas nuevas y sólidas de dominación» (*ib.*: 79-80).

Virno que «la conexión entre saber y producción no se agota en el sistema de máquinas, sino que se articula necesariamente a través de los sujetos concretos» (2003: 85), esto es, no es sólo conocimiento corporeizado en máquinas, sino toda forma de saber expuesta tanto en lenguajes artificiales y formales, como en máquinas lingüísticas que estructuran el proceso unido entre comunicación y producción. Baste por el momento señalar que el *general intellect* hace las veces de los viejos medios de producción y que en él quedan comprendidas las actitudes generales de la mente humana: tanto la capacidad de lenguaje, como la disposición al aprendizaje, la capacidad de abstracción o la puesta en relación de elementos.

#### **4.4. LA ORGANIZACIÓN CIENTÍFICA DEL TRABAJO**

En esta investigación hemos considerado que la forma ontológica de trabajo es el proceso de intercambio entre seres humanos y naturaleza. Ese proceso ha sido expuesto a través de sus determinaciones esenciales, que están siendo modificadas sustancialmente debido a la subsunción real de trabajo en el capital. Hasta el momento hemos presentado las formas de subsunción que aparecen en la obra de Marx, ahora debemos presentar nuevas formas o momentos por los que el trabajo queda realmente subsumido en el capital. En este punto continuaremos con la apropiación de la ciencia orientada a la transformación organizativa del proceso de trabajo.

En los anteriores puntos hemos visto lo que se entendía por máquina, cómo cooperaban juntas y cómo el trabajo vivo quedaba relegado a tareas de vigilancia. Asimismo, el capital realiza una apropiación de las ciencias —y con ello de la utilización de las fuerzas naturales— en el proceso de trabajo que convierte en superflua la fuerza de trabajo. Más aún, el valor de uso y el valor de cambio de la mercancía «fuerza de trabajo» se ve plenamente devaluado hasta tal punto que es inservible fuera de la fábrica. En este punto se ahonda en esa problemática, donde se intensifica la expropiación del saber obrero y se transforma el proceso de trabajo en virtud de una nueva «organización científica del trabajo». El proceso de subsunción real adquiere un inédito grado con los nuevos desarrollos, tanto conceptuales como técnicos e instrumentales, de la gestión de la mano de obra y la organización productiva que propuso

Frederick Winslow Taylor en sus obras *Shop Management (Gestión de talleres)* de 1903 y *Principles of Scientific Management (Management científico)* de 1911.

A modo de introducción histórica veamos lo que expone Fernando Díez Rodríguez en *Homo faber: Historia intelectual del trabajo, 1645-1945*:

El taylorismo encontró un terreno abonado. Ofrecía una alternativa impactante a la gestión de la mano de obra mediante la figura, no demasiado esclarecida y funcional, de los capataces de fábrica y a la permanencia de formas del trabajo artesanal, con su tendencia a mantener su autonomía en el proceso de producción. El crecimiento de los sectores industriales y de servicios concentrados con economías de escala, el incremento de la proporción de la inversión de capital fijo en las empresas, la presión del necesario aumento de la productividad en las nuevas condiciones industriales, la estandarización de la producción en tiempos de la primera ola del consumo de masas, la necesidad de reforzar la estructura jerárquica dentro de la fábrica y la tendencia a una progresiva separación de los trabajos de ejecución y de dirección, todos ellos son factores que favorecían la recepción del taylorismo, bien fuera de manera completa o parcial. A estas tendencias finales del siglo XIX y principios del XX, hay que añadir el efecto de las nuevas economías de guerra típicas de la Primera Guerra Mundial, en la medida en que favorecieron una movilización productiva intensiva que benefició al taylorismo. Los dirigentes políticos europeos se interesarán por aquellas nuevas formas de organizar el trabajo y la producción que habían surgido y estaban implantándose en los Estados Unidos, prometiendo ganancias de productividad importantes. La guerra fue un importante empuje para su difusión en el conjunto de las economías europeas. Finalmente, el taylorismo pudo integrarse, en Occidente, con aquellas ideologías que negaban la lucha de clases y, en general, el conflicto irreductible en las relaciones industriales, en la medida en que aquel divulgaba la desactivación del mismo mediante una peculiar mezcla de «cientificismo» aplicado a la organización del trabajo y de beneficio de los trabajadores sustanciado en la promesa de altas retribuciones (2014: 570).

Si consideramos el taylorismo como una forma o modo de la subsunción real del trabajo en el capital es debido a las mutaciones que introduce en el proceso de trabajo, y que pueden ser comprendidas en virtud de los siguientes parámetros:

a) *Hay nuevo proceso de trabajo articulado en una gestión científica del mismo.* Esto supone una determinada organización articulada en torno a una nueva división del trabajo entre tareas de planificación y tareas de ejecución, que a su vez requiere de una forma de cooperación

armonizada para crear un alto grado de eficiencia y racionalidad en la producción. Esta gestión científica del proceso de trabajo es considerada una forma de subsunción real si atendemos a las consecuencias que de ella se derivan: la expropiación del saber obrero en el proceso de trabajo y su sometimiento a un nuevo proceso de trabajo impuesto por el *management*<sup>212</sup>.

Taylor consideraba que el *management* era de carácter *científico* en contraposición a lo que considera el *management ordinario*, que se caracteriza por una gestión del proceso de trabajo basado en la *iniciativa* y el *incentivo*:

Por lo tanto, y hablando en líneas generales, el sistema mejor de management ordinario puede definirse como aquel en que los trabajadores dan lo mejor de su «iniciativa» y reciben a cambio algún «incentivo especial» por parte de sus empresarios. Le llamaremos management de «iniciativa e incentivo», en contraposición al management científico o por asignación de tareas, con el que lo compararemos (1984: 42).

Taylor entendía que en la gestión ordinaria la *iniciativa* estaba en los propios trabajadores, dado que cada trabajador conocía mejor su oficio que los gerentes, y, por lo tanto, realizaba la tarea según su conocimiento. Para motivar a los trabajadores se usaba el *incentivo*, que generalmente era retributivo, como por ejemplo el trabajo a destajo. Así, el *management ordinario* —en opinión de Taylor— era deficiente en productividad a causa de la conflictividad entre patronos y obreros, de lo que resulta una *lentitud sistémica*, que Taylor sintetizaba en tres causas:

---

<sup>212</sup> En palabras del propio Taylor en *Management científico* podemos leer: «Así por ejemplo, los managers toman a su cargo la tarea de reunir todos los conocimientos tradicionales que en el pasado eran patrimonio de los trabajadores» (1984: 43).



*Primera.* El prejuicio, generalizado desde tiempo inmemorial entre los trabajadores, de que un incremento importante en la producción de cada hombre o cada máquina traería como consecuencia final el despido de un gran número de obreros

*Segunda.* Los anacrónicos sistemas de management que se aplican normalmente y que obligan a los trabajadores a producir con lentitud para proteger sus legítimos intereses.

*Tercera.* Los métodos de trabajo empíricos e ineficaces que son aún de uso general en todas las industrias, y con los que nuestros trabajadores desperdician gran parte de su esfuerzo (*ib.*: 26).

El management ordinario ya no hace referencia al proceso de trabajo artesanal sino al proceso industrial de trabajo articulado en torno a los mandos intermedios y contraмаestres que eran antiguos trabajadores de oficio con su conocimiento empírico práctico del trabajo a realizar. Este management ordinario es sustituido por uno de carácter científico que puede ser resumido en los siguientes puntos:

a) División del trabajo entre las funciones de planificación y ejecución. Esta propuesta de Taylor escinde la determinación teleológica de la capacidad de ejecución de ésta, de suerte que la tarea ya no es programada y proyectada por el propio trabajador, sino que ha de ser estudiada y analizadas por los gerentes para establecer qué tipo de herramientas y movimientos se ajustan mejor a lo programado. Los diferentes contraмаestres indicarán al trabajador cómo realizar la tarea en virtud de un estudio exhaustivo de tiempos y movimientos:

El enorme ahorro de tiempo y, por lo tanto, el aumento de la producción que es posible mediante la eliminación de movimientos innecesarios, y la sustitución de movimientos lentos e ineficaces por otros de rapidez óptima, sólo puede ser plenamente valorado por alguien que haya comprobado, personalmente, las mejoras que se obtienen de un estudio atento de movimientos y tiempos realizado por un hombre competente [...]

El autor afirma, como principio general (y se propone, más adelante, dar ejemplos concretos para probarlo), que en casi todas las artes mecánicas, la ciencia que está en la base de cada una de las operaciones es de tal importancia y complejidad, que el trabajador mejor capacitado para realizar en la práctica dicha operación es incapaz de comprender plenamente su fundamento científico sin la ayuda y

los consejos de los que trabajan con él o por encima de él, ya sea debido a una educación insuficiente o por falta de capacidad intelectual (*ib.*: 33-34).

Para que lo anterior funcione correctamente no sólo debe conseguirse que los trabajadores cooperen en sus tareas, sino que la cooperación se ha de establecer entre el management y los obreros. La racionalidad y la eficiencia de management científico establece un fundamento objetivo al que han de adherirse todos los miembros de la empresa, pues desde esa cooperación conjunta se elimina el conflicto y se establecen intereses generales para todos los miembros: «Esta cooperación estrecha, íntima, personal, entre el management y los trabajadores, es la esencia del sistema moderno de management científico» (*ib.*: 35).

La forma científica de organizar, planificar y ejecutar el trabajo no estará sujeta a la iniciativa y el incentivo —propio del management ordinario— sino a la idea de *tarea y prima*. El propio Taylor afirma: «Quizás el elemento más importante del management científico sea la idea de tarea» (*ib.*: 45). La tarea implica la cooperación entre la acción del management y la del trabajador, y puede ser entendida como la unidad de trabajo que articula la jornada de trabajo completa (Díez Rodríguez: 577). Ahora bien, la tarea correctamente realizada conlleva una *prima*, que trata de establecer una *norma* de producción a la que ajustar a los trabajadores mediante una motivación laboral relacionada con el poder adquisitivo que puede dar el salario.

b) No en vano, la tarea y la prima —que constituyen la norma de producción— quedan estructuradas en torno al *cronómetro*, que dicta el tiempo medio de ejecución de la tarea. A esta cuestión la hemos denominado —junto con A. Sohn-Rethel— *coerción temporal*:

La esencia del taylorismo estriba en que los estándares del ritmo de trabajo no deben confundirse con el trabajo empírico realizado por los propios trabajadores. Taylor no averigua la medición del tiempo a partir de los trabajadores, sino que impone ese conocimiento como ley de su actividad. Toda la pretensión de considerar una «ciencia» esta tarea de gestión funcional, descansa en «el estudio minucioso y científico de las unidades temporales, el elemento más importante de la gestión científica». Un nombre apropiado para dicho elemento sería el de «coerción temporal» (2017: 268-269).

El cronómetro se convierte en la entidad técnica fundamental de la transformación del proceso de trabajo. Las mutaciones organizacionales se articularán en torno al cronómetro en cuanto que representación técnica-material del proceso de valorización, que desde el inicio es el motivo —el impulso y la pulsión inicial— que hace latir el proceso de producción en el sistema capitalista. Para que el proceso de valorización tenga éxito y concluya con ganancia requiere una menor cantidad de tiempo de trabajo coagulado en cada mercancía, esto es así si se quiere vender la mercancía con un menor precio que la de sus competidores. El cronómetro es la figura de esa ansia de velocidad que con el taylorismo se introduce en el taller, en su organización, con la única finalidad de reducir los costes de producción de las mercancías. Benjamin Coriat exponía que el cronómetro «[...] (y los métodos de medición de tiempos y movimientos que instaure) aparece como avanzadilla de un ataque dirigido, no contra el “trabajo” en general, sino contra la *forma organizada* y combativa de la clase obrera: *el obrero profesional de “oficio” y su sindicato*» (2001: 3). Esto es cierto en parte, hay un ataque a la clase trabajadora organizada, pero hay un ataque también al «trabajo en general», esto es, al trabajo como metabolismo entre seres humanos y naturaleza. El cronómetro no sólo es un instrumento de dominación política y biopolítica en el interior del taller, sino que la expropiación de la determinación temporal a los trabajadores es al propio tiempo una expropiación existencial. La subsunción real implica la expropiación del trabajo a los trabajadores, que se convierten en un elemento de la valorización, en otros términos, el capital se adueña de la producción y la convierte en medio al servicio de la valorización. El capital se hace dueño de la producción cuando convierte en superfluo el conocimiento de los productores, y esto ocurre con la realización del *axioma del automatismo*, que «[...] se presenta como una característica de la tecnología, pero no nace de la tecnología, sino que tiene su origen en las relaciones de producción capitalistas y es inherente al control del capital sobre la producción. Es, por así decirlo, la condición que controla ese control» (Sohn-Rethel, 2017: 231). El capital, desde que deja de ser únicamente capital comercial y financiero y se convierte en capital industrial, —que es el que propiamente inicia la revolución industrial—, ha tenido como objetivo el control de la producción y de los productores. El control definitivo es lo que Marx llamó subsunción real del trabajo en el capital, acontecimiento que coincide con el automatismo de la producción.

El trabajo taylorista es trabajo subsumido, es capital:

De acuerdo con las características del taylorismo es el hecho de que los conceptos de tiempo y movimiento utilizados en su análisis del trabajo sean «categorías tecnológicas» y no verdaderos términos del trabajo humano. El trabajo taylorizado, por tanto, es trabajo humano convertido en una entidad tecnológica, indistinta de la maquinaria y directamente adaptable a ella, por lo que puede ser incluido y transformado en ella sin ninguna dificultad. Aquí el trabajo no sólo está económicamente subsumido en el capital (por utilizar la expresión de Marx) —es decir, que los trabajadores se ven obligados a vender su fuerza de trabajo al capitalista—, sino también física y tecnológicamente (*ib.*: 269-270).

Sohn-Rethel olvida que la subsunción no es sólo una categoría económica, en tal caso esa sería la subsunción formal, la que sucede cuando el proceso de trabajo no es transformado. Con el trabajo taylorista la subsunción es plenamente real, ontológica en cuanto que modifica la misma estructura interna de la categoría de trabajo. Dejamos esto apuntado para desarrollarlo en la última parte de esta investigación.

c) *Producción y consumo de masas*. En el inicio del *Capítulo IV* hemos resumido las características generales del fordismo, en cuanto modo de producción y consumo de masas. Esta nueva forma de producción supondrá unas nuevas normas de productividad que «racionalizan» la fábrica con la introducción de la *línea de montaje*: la novedad específica que Ford añadió al *Scientific management*. Benjamin Coriat (2001: 44-47) considera que al estudio de los tiempos y movimientos la cadena de montaje de Ford aportará un grado superior de extorsión del plusvalor en virtud de tres características propias: a) el *transportador*, que elimina los tiempos muertos del taller y los convierte en tiempo de trabajo productivo, esto es, de la eliminación de los poros en la jornada de trabajo resulta «una brutal prolongación de la duración efectiva de la jornada de trabajo»; b) se acentúa la *parcelación y especialización* de las tareas en el trabajo como consecuencia del desarrollo del maquinismo; c) se añade un *principio panóptico de vigilancia* que custodia el sometimiento despótico de los trabajadores a los criterios productivistas.

Con la línea de montaje en el taller se introducirán nuevas normas de producción que modificarán la escala de la producción, la naturaleza de los productos y las condiciones de la

formación de los costos de producción con la introducción de la *estandarización* y uniformización de los modos operatorios, las herramientas, los materiales, así como la *normalización* en cuanto especificación de las normas de calidad, la unificación de las dimensiones y las tolerancias (intercambiabilidad) y la sustitución del ajustado por el montaje.

#### 4.5. EL ROBOT FLEXIBLE EN LA ERA DE LA AUTOMATIZACIÓN PROGRAMABLE

En el *Capítulo IV: Consideraciones generales de la producción y el capitalismo contemporáneo* se expuso a modo introductorio las características generales del posfordismo y la producción flexible. Podríamos —junto con Benjamin Coriat— desarrollar el cambio y la transformación que supone en el proceso de trabajo la introducción de nuevas formas organizacionales y tecnológicas. No obstante, preferimos sólo dar unas consideraciones generales y añadir el papel hegemónico que el conocimiento adquiere en el proceso productivo. La subsunción real supone no sólo la transformación material del proceso de trabajo, con la consecuente pérdida y expropiación del saber obrero, sino también la conversión del *conocimiento* en medio directo de producción y acumulación del capital, en otras palabras, en una determinación esencial del capital, esto es, en *máquina*.

Según Benjamin Coriat a finales de la década de los 70 y principios de los 80 del siglo XX el taylorismo había llegado a sus propios límites (1993: 19), una nueva forma organizacional iba a sustituirlo asentada en tres principios de una nueva ingeniería organizacional basada en el *justo a tiempo* y los *flujos tensos*:

- Distribuir el trabajo en islotes.
- Romper el carácter unidimensional de las líneas de montaje: el taller como una red.
- Reemplazar la banda transportadora de ritmo fijo por unas carretillas en red con ritmos flexibles (*ib.*: 22).

No en vano, para Coriat la gran mutación se inicia cuando la microcomputadora y la informática entran en el taller, y se convierten en el corazón de las máquinas modernas

generando un nuevo sistema técnico compuesto por nuevas herramientas y formas de organización. Con ello aparece una nueva generación de medios de trabajo que llevan a cabo la «tarea de la automatización» (*ib.*: 37) a través de la microelectrónica y la informática. Es la *era de la automatización programable*.

Como vimos, el capitalismo se ha articulado en torno al *axioma del automatismo* para controlar la producción y expropiar a los productores de su saber en el proceso de trabajo. Ese axioma ha sido aplicado durante la modernidad, de tal suerte que se puede estudiar su itinerario desde la automatización de las fabricaciones a la informatización de los procesos. Un breve resumen de esta historia la expone Coriat:

Tratándose de la historia de la automatización, la costumbre es remontarse lejos. Del Renacimiento, se cita a Leonardo da Vinci: los esbozos técnicos dejados de sus pájaros voladores o de su león autómatas. Los siglos XVIII y XIX ven precipitarse las realizaciones. Figurillas aún en movimiento —y que es posible visitar en el Conservatorio Nacional de Artes y Oficios—, como esos encantadores «Flautista» y «Tamborilero» del mecánico francés Vaucanson. Sin embargo, desde ese momento el autómatas dejó de ser una simple diversión. El mismo Vaucanson concibe un molino de seda, movido por dispositivos de control automático. Y, mejor aún, el autómatas, ya, ha penetrado en el taller. El telar del señor Jacquart utiliza tarjetas perforadas para controlar el movimiento de las agujas, momento entre otros de una inventiva que ya no se contradirá.

El conjunto de esas máquinas o dispositivos, por escasos efectos que hayan tenido, y hubo muchos —pensemos por ejemplo en los Canuts lioneses...—, sin embargo sigue restringido a dos límites no rebasados: el vapor como fuente de energía, los recursos de la mecánica (engranajes, poleas...) para la transmisión y el control.

En materia de producción industrial, el choque verdadero sólo se producirá con motivo de la segunda guerra mundial.

Rápidamente se modifican los cuatro componentes de base que guían los conceptos de un autómatas: motorización, transmisión, operación y control. La historia que conduce a la serie casi infinita de los medios electrónicos o informáticos de trabajo de hoy es una historia compleja, no lineal, hecha de añadidos, de abandonos o de recuperaciones de líneas técnicas que pertenecen a disciplinas distintas. No obstante, a grandes rasgos podemos identificar tres eras de la automatización.

-La primera es la que cubre la década de 1950. Ve nacer y consolidarse dos innovaciones fundamentales: la línea de traslado por una parte, y la máquina herramienta de control numérico (MHCN) por la otra.

-La segunda es la que va de la década de los sesenta a mediados de los setenta. Es la de la informatización de los controles de procesos, mientras las innovaciones de la era anterior siguen progresando lentamente.

-Y finalmente la nuestra que es la que, sacando partido de las dos eras precedentes, fusiona sus recursos potenciales, proyectando la automatización a una nueva era: la de la microelectrónica (*ib.*: 38-39).

Como en este punto estamos desarrollando la subsunción real a través de sus diferentes modos históricos de realizarse no vamos a profundizar en los detalles que conforman el posfordismo en cuanto a los instrumentos y modos de organización. Sólo cabe señalar que las herramientas siguen mutando en virtud de la automatización merced a la entrada de la informatización y la microelectrónica. Así, aparecen nuevos medios de trabajo para las tareas de *ejecución* de las operaciones, los *traslados* y las *circulaciones*, así como para el *cálculo*, el *pilotaje* y la *concepción* de los productos. Un ejemplo de estos nuevos medios de trabajo lo componen los *robots* y los *manipuladores*, cuya característica principal es la de estar dotados de herramientas que utilizan tras una previa programación al ser capaces de ejecutar una programa de operación, si bien están destinados a realizar tareas simples y repetitivas —y se pueden encontrar manipuladores automáticos desde la vieja industria manufacturera— lo que caracteriza a estos nuevos robots es su capacidad de flexibilidad para desarrollar sus operaciones programadas gracias a la incorporación de la electrónica y los sensores. De esta suerte, la forma más desarrollada de los manipuladores la representa el robot, que en esencia estaba destinado a realizar aquellas tareas simples y repetitivas. Empero, el robot, con la introducción de la electrónica deja de ser un manipulador rígido y ciego, encadenado a una

misma tarea, para realizar diferentes operaciones mediante sensores que le permiten la flexibilidad<sup>213</sup> en el uso de herramientas.

El robot, en cuanto artefacto surgido de la electrónica y los microprocesadores introducidos en el taller, es consecuencia de la implementación de dos parámetros fundamentales en la producción posfordista: la persecución de la *integración* como método para la obtención de beneficios y la *flexibilidad* como modo de adaptación al carácter impermanente y volátil de los mercados. La *integración* es consecuencia de los preceptos taylorianos y fordianos de ahorro del tiempo «muerto» en la producción. Las tecnologías de la información permiten optimizar las relaciones entre tiempo de operación y tiempo de circulación, estableciéndose un desplazamiento por el cual lo primordial ya no es la intensificación del trabajo vivo, sino la racionalización de los tiempos-máquina:

De este modo, si bien sigue tratándose de ahorro de tiempo, ya no es primero la intensificación del trabajo, el tiempo humano, lo que constituye el objeto de las técnicas de organización del trabajo, sino la optimización del tiempo-máquina. La disminución buscada de los costos de producción descansa ahora menos en la mera intensificación del trabajo vivo, clave de la eficiencia tayloriana, que en la productividad por máquina (*ib.*: 63).

Además, hay que añadir que la integración, mediante la microelectrónica y la informática, supone un avance en el ahorro general de flujos, esto es, en la producción material

---

<sup>213</sup> En breve abordaremos la cuestión de la flexibilidad, no en vano traemos a colación una cita de Coriat sobre el asunto que nos parece relevante: «Esta propiedad general de *flexibilidad* constituye sin duda el rasgo más nuevo y el más distintivo de los medios de operación de la era de la electrónica. No obstante, hay que distinguir cuidadosamente los diferentes conceptos de flexibilidad y sus condiciones y límites de aplicación, según —sobre todo— se trate de máquinas y de herramientas individuales, o “*de combinaciones*” entre conjuntos de máquinas individuales conectadas entre sí por flujos de información» (1993: 52).



los abastecimientos de piezas intermedias, el consumo de energía y materiales, lo que se conoce como «insumos», se acelera.

*La flexibilidad* en el proceso productivo permite programar a las máquinas herramientas:

La disposición de una línea de máquinas y de manipuladores, dotados de antemano de series diferentes y alternativas de modos operatorios, permite a esta línea fabricar (simultáneamente si es necesario, y de manera automática) una gran gama diferenciada de piezas, sobre la base de una forma elemental dada (*ib.*: 64).

Como hemos visto en el ya citado *Capítulo IV* la flexibilidad productiva es una característica definitoria del posfordismo, según expone Coriat hay cinco dimensiones o atributos de la flexibilidad técnica (*ib.*: 65-67):

- En primer lugar, la *flexibilidad del producto*, que hace referencia a la capacidad de producir —desde la misma base técnica— una variedad de productos diferentes que comparten algunos componentes comunes. Se entiende que esta dimensión es el grado máximo de flexibilidad técnica, pues supone que una misma empresa —llamadas empresas multiproducto— puedan producir productos distintos claramente diferenciados, es decir, con un conjunto de características claramente separables.
- En segundo lugar, por *flexibilidad de gama* se entiende a la posibilidad de modificar rápidamente el proceso de fabricación con la intención de transformar determinadas características externas y secundarias de los productos. Este modo de flexibilidad implica un grado menor que el anterior, pues no son productos diferentes con características comunes, sino el mismo producto con algunas características menores diferentes, es decir, modificaciones relativas al aspecto.
- En tercer lugar, se puede interpretar como *flexibilidad de elementos* al proceso de producción que puede ser simplificado o complicado según se añadan o sustraigan operaciones productivas.

- En cuarto lugar, se hace referencia a la *flexibilidad de envío*, que es la capacidad de transportar por banda el producto mediante redes de circulación complejas.
- Por último, por *flexibilidad de volumen* se entiende la posibilidad de una línea de montaje para hacer frente a fluctuaciones cuantitativas.

Con estas características propias del modo posfordiano de producción cerramos este subapartado, en el que podemos concluir que mediante la introducción del robot y la informática en la producción material en el taller se consuma un grado más la subsunción real del trabajo en el capital. Las modificaciones y mutaciones del proceso de trabajo desplazan cada vez más a los y las productoras, que cada vez son más superfluos y dependientes del capital. La realización material del *axioma del automatismo* implica la irrelevancia del trabajo vivo en el proceso de producción, no en vano, una nueva forma de subsunción está surgiendo, la subsunción del trabajo vivo inmaterial. Veámoslo.

#### **4.6. EL CONOCIMIENTO SUBSUMIDO**

Con el término «capitalismo cognitivo» se hace referencia a una transición en el interior del sistema capitalista en la que tanto el modo de producción como el modo de acumulación se articulan en torno al *conocimiento*. Una transición de igual calado a la que se produjo desde el paso del modo de producción y acumulación del capitalismo mercantil esclavista y absolutista al capitalismo industrial asalariado y «democrático» (Moulier Boutang, 2004: 108). Si la granja, como factor de producción precapitalista, a través de la modernización y la industrialización se convirtió en fábrica (con la consiguiente cosificación de los animales), hoy son los cerebros y su cooperación en red los que han sido industrializados, esto es, objetivados y cosificados para la extracción del valor.

Como expone Yann Moulier Boutang:

El capitalismo inmaterial, sin peso —*weightless economy*, según la expresión de D. Quah—, la «sociedad de la información», la *net-economy*, la «Nueva economía», la *knowledge-based Economy* (OCDE), la

revolución tecnológica de la NTIC, son otras tantas formas de nombrar esta transformación, y de aferrar de manera parcial, algunos de sus aspectos (*id. ídem*).

Esta transformación y metamorfosis no queda reducida a una expansión mundial de la economía de la información sino al proceso de subsunción real de la cooperación humana al nuevo proceso capitalista. En este apartado nos interesa señalar el contexto y los aspectos fundamentales sobre los que se vertebra esta variación del capitalismo con el objeto de apuntar las bases del desarrollo del trabajo inmaterial y la subjetividad precaria.

La expresión «capitalismo cognitivo» expresa una relación dialéctica entre los términos que la componen (Fumagalli, 2010: 91-92). Así pues, por un lado, el término «capitalismo» hace referencia a aquello que, tras el devenir histórico, ha quedado como variable fundamental de dicho término: la búsqueda del beneficio y las formas de trabajo dependientes subordinadas a la extracción de excedente. Por otra parte, el atributo «cognitivo» designa la nueva naturaleza del trabajo, así como los procesos de valorización y las nuevas formas de propiedad en las que se asienta el nuevo proceso de acumulación.

#### **4.6.1. Acumulación y producción de conocimiento**

En este punto nos interesa mostrar cuál es la naturaleza del conocimiento como medio de producción y acumulación. La ruptura con el anterior paradigma taylorista-fordista es consecuencia de dos grandes cambios (Fumagalli, 2010: 88-89): por un lado el aumento de las inversiones en la producción y transmisión de conocimientos (educación, formación, I+D, *management*); y por otro la reducción de los costes de codificación, transmisión y adquisición de conocimientos a través del desarrollo de las tecnologías lingüísticas y comunicacionales (TIC, Internet, etc.). Si en la fase precapitalista las mercancías se intercambiaban a través del dinero (M-D-M-D); y en la fase capitalista industrial, tanto fordista como prefordista, la producción de dinero y acumulación se establecía según el esquema (D-M-D'); en el capitalismo cognitivo la producción de dinero se concreta por medio del conocimiento

(*knowledge*: D-M(K)-D’). Es conveniente, por lo tanto, tratar de establecer una definición del conocimiento como factor productivo.

Para lo que aquí nos interesa, entendemos por *conocimiento* un tipo de actividad relacional-neuronal de carácter inmaterial generada y desarrollada por las capacidades intelectuales y comunicacionales propias de ser humano y que, en opinión de Fumagalli, sólo se convierte y deviene como tal «en el mismo momento en el que se propaga, esto es, cuando se hace “*intelecto general*” (*general intellect*)» (*ib.*: 94). Es, por tanto, el *general intellect* el factor productivo que no sólo se materializa en capital fijo (máquinas) sino que es asimilado al propio proceso de trabajo en una síntesis entre capital constante y variable en el propio cuerpo vivo de la fuerza de trabajo. Para señalar cuál es el valor y la riqueza que el capital trata de sustraer al *general intellect* vamos a exponer y resumir la taxonomía de los tres grados (niveles) de conocimiento que propone Fumagalli (*ib.*: 96-109).

En virtud de la *profundidad* del conocimiento podemos establecer una primera división en tres formas interrelacionadas:

1. **Información:** producción de datos formateados y estructurados que pueden ser duplicados de forma mecánica y serial. Son el instrumento que permite la difusión y no tienen valor en sí mismos.

2. **Saber:** es un conocimiento más especializado relacionado con las capacidades de aprendizaje a nivel operativo (saber hacer) que puede resolver problemas específicos, o también un “saber ser” o un “saber vivir” (know-how). Se transmite tanto por el lenguaje como a través de la imitación de comportamientos conductuales sociales. Tiene una aplicación eminentemente operativa.

3. **Conocimiento sistémico:** es la capacidad cognitiva de generar nuevos conocimientos (know-that), es el nivel superior y más profundo de conocimiento que no puede ser codificado por los procedimientos estándar. Un conocimiento tácito que surge del aprendizaje personal y que no puede ser expropiado de quien lo posee. Es un tipo de comprensión que potencialmente se transforma en acción.

En correlación inversa a la profundidad está la *velocidad de difusión*, siendo por tanto la información la que más rápido se difunde y el conocimiento sistémico el más lento. Además de la profundidad y la velocidad de difusión habría que añadir la *socialidad*, pues en cuanto que el conocimiento necesita de otros individuos (comunidad) para propagarse es a la par personal y social.

Según estos parámetros se pueden establecer cuatro niveles de conocimiento:

a) **Conocimiento personal:** es el saber individual, la dotación inicial en cuanto que «conjunto de nociones e informaciones que constituyen el trasfondo cultural de cada individuo» (*ib.*: 100). No produce valor pero es la premisa para que el conocimiento pueda ser productivo. La escuela pública, en cuanto que dispositivo homogeneizador del conocimiento, se encarga de aportar y dotar a los individuos de este conocimiento que es fundamental en el capitalismo industrial. Tiene un carácter no especializado ni profesionalizado, por lo tanto es redundante. (Puede ser tanto información, como saber, como conocimiento sistémico).

b) **Conocimiento social:** «conjunto de saberes individuales que requieren una interdependencia entre diferentes personas» (*ib.*: 101), de forma relacional y dentro de contextos organizados (*general intellect*). En el capitalismo cognitivo la acumulación se basa en la apropiación y el control de este tipo de conocimiento. «En otras palabras, el conocimiento social —es decir, el *general intellect*— constituye hoy el eje del proceso de creación de riqueza» (*ib.*: 103). (Característico del saber y del conocimiento sistémico).

c) **Conocimiento codificado:** es el conocimiento social personificado en el individuo pero que puede ser separado de él. Las tecnologías del lenguaje y la comunicación realizan el proceso de enajenación del conocimiento de su portador. Cuanto más se puede separar el conocimiento social codificado de su portador más puede difundirse y acumularse. (Propio de la información y a veces del saber).

d) **Conocimiento tácito o bioconocimiento:** no puede ser desencarnado de su poseedor, está ligado a la vida del individuo y es por eso bioconocimiento. No puede ser expropiado ni codificado, es exclusivo. (Característico del conocimiento sistémico).

En el proceso de acumulación del capitalismo cognitivo (D-K-D') se presupone un ciclo de vida del conocimiento desde un estadio inicial (ligado al portador como conocimiento individual), a un estadio intermedio (en el que se codifica mediante procedimientos estandarizados que amplían el grado de difusión), hasta un tercer estadio en el que el conocimiento puede quedar saturado u obsoleto. Según Fumagalli el ciclo de vida del conocimiento puede sintetizarse de la siguiente forma: Conocimiento individual → Especialización → General intellect → Acumulación de «capital humano» → Conocimiento tácito, Conocimiento codificado, Estandarización → General intellect → Conocimiento individual (*ib.*: 107). En este proceso de acumulación del conocimiento el capital humano<sup>214</sup> se convierte en factor productivo donde se acumula el conocimiento, sin embargo, «[l]a teoría del capital humano niega, así, el carácter colectivo del proceso de acumulación de conocimiento, haciendo del individuo un ser que maximiza sus rentas futuras optando entre trabajar y formarse» (Gleize, 2004: 155). El problema que subyace al capital humano es el del principio de escasez, pues como señala Foucault respecto a los análisis de Schultz y Becker «[...] la constitución del capital humano sólo tiene interés y resulta pertinente para los economistas en cuanto ese capital se constituye gracias a la utilización de recursos escasos [...]» (2009: 230). Pero ¿es el conocimiento un recurso escaso?, veámoslo en el siguiente punto de la investigación.

---

<sup>214</sup> «LA TEORÍA DEL CAPITAL HUMANO fue desarrollada por Gary Becker en 1964. El capital humano se define como el conjunto de las capacidades productivas que un individuo adquiere por acumulación de conocimientos generales o específicos, de *savoir-faire*, etc. La noción de capital expresa la idea de un stock inmaterial imputado a una persona —i.e. idiosincrásica— que puede ser acumulado, utilizado... Es una opción individual, una inversión.» (Gleizes, 2004: 153). Otra definición nos la aportan López y Rodríguez: «El concepto de capital humano arranca de la economía neoclásica. El capital humano coincide con las capacidades productivas de un individuo concreto, producto de la acumulación de saberes y conocimientos. De acuerdo con esta aproximación, el capital humano es en realidad una inversión que tiene obviamente unos costes, tanto monetarios como de oportunidad: el salario que recibiría ese individuo en caso de que renunciase a la formación» (2010: 71).

#### 4.6.2. Problemas

Sin abordar con profundidad los problemas que atañen a la acumulación y realización en el capitalismo cognitivo por medio de mercancías o bienes inmateriales<sup>215</sup>, baste señalar aquéllos que surgen de la artificialidad del principio de escasez, del régimen de propiedad y de la teoría del valor.

La ciencia económica clásica se articula en torno a dos puntos esenciales: a) el principio de la búsqueda de eficiencia y b) la escasez de los recursos. Sin embargo, el conocimiento —entendido como un bien inmaterial— no se rige ni por el principio de escasez, ni sobre la dificultad propia de obtener las materias primas y los medios para producirlo. Aún más: «Su consumo, lejos de ser una pura destrucción, se inscribe en la problemática de su perennización, de su circulación, de su actualidad y de su crítica y su expansión» (Blondeau, 2010: 36).

No obstante, la producción de conocimientos en el marco del capitalismo cognitivo ha visto aparecer unos nuevos «cercamientos» a través de la propiedad intelectual. A modo de una nueva fase de acumulación originaria (*cf.* Moulier Boutang, 2004: 107-128) se ha introducido artificialmente el principio de escasez. Si el concepto tradicional de propiedad se asienta sobre la noción de posesión exclusiva (de bienes materiales físicamente finitos y mensurables), el conocimiento como recurso no es ni individual ni enajenable en cuanto que es social y personal, esto es, en cuanto que el conocimiento se desarrolla en un circuito no puede un individuo ser su propietario exclusivo ni se puede enajenar de la mente y el cuerpo del productor. La propiedad intelectual se convierte en la estructura jurídico-económica de los nuevos monopolios de bienes cognitivos sustentada en el individualismo posesivo, que desde Locke a Hayek consideró que la riqueza, la propiedad, la libertad y el individuo son mutuamente generados y articulados desde la racionalidad del mercado. Empero, hay que añadir que ni el

---

<sup>215</sup> *Cf.* López y Rodríguez (2010: 69-75) y Fumagalli (2010: 109-136).

entramado de la propiedad privada ni la propiedad pública parecen ser suficientes para reificar el flujo de saberes que circulan desde la producción colectiva del *general intellect*. Al igual que el ámbito común posibilita el lenguaje, «la producción inmaterial, en la medida en que se basa en el lenguaje, es intrínsecamente producción común. En consecuencia, el resultado de esta producción no puede ser otro que un *bien común*» (Fumagalli, 2010: 276).

En lo que respecta a la teoría del valor se hace cada vez más difícil la reducción de todo trabajo a unidades simples, hay una crisis de la medida y de la productividad ya sea por la pérdida de relevancia del capital fijo como instrumento de la productividad, o bien por la imposibilidad de medida exhaustiva del trabajo vivo, que incorpora en el contexto del capitalismo cognitivo elementos no fácilmente mensurables: creatividad, imaginación, atención, aprendizaje. La peculiaridad del trabajo vivo no queda reducida al trabajo simple e inmediato en cuanto que gasto de energía corporal, sino que aspectos afectivos, comunicacionales e intelectuales entran en relación con actividades surgidas y generativas del *general intellect*.

El conocimiento se constituye en factor necesario —intermediario— entre capital y trabajo, ahora bien, el capital «para valorizarse, no sólo debe “subsumir” —con arreglo a términos marxistas— el “trabajo vivo” sino también el conocimiento que genera y que pone en el circuito» (Rullani, 2004: 100). La subsunción del conocimiento al capital se encuentra con dificultades: en el circuito productivo el conocimiento es poco dócil; la valorización del conocimiento genera *mismatching* (incoherencias) en el propio circuito de valorización<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> El conocimiento si bien tiene un valor de uso es difícil determinar el valor de cambio, dado que su coste de producción es incierto. Según Rullani se pueden señalar tres *mismatching* en el capitalismo cognitivo: 1. Difusión y apropiación; 2. Tiempo de vida y tiempo de producción; 3. El riesgo y la inversión cognitiva (2004: 104-106).



La dificultad de separar el valor de uso y el valor de cambio en el interior de la misma fuerza de trabajo, así como la de separar la fuerza de trabajo de la mercancía-conocimiento<sup>217</sup> que produce plantea puntos conflictivos. El valor de cambio de un producto material se puede definir, según los parámetros clásicos, por el tiempo de trabajo socialmente necesario, pero esto no es tan fácil de aplicar a la producción lingüística inmaterial del cerebro. Además hay que añadir que se hace necesaria una nueva redefinición de la teoría del plusvalor o explotación, ya que ésta no se estipula sobre la base de la división de la jornada de trabajo sino por la captura del mismo tiempo de vida. En opinión de Fumagalli se constata un paralelismo entre acumulación y trabajo desde una nueva relación entre capital y trabajo, así mientras la acumulación cognitiva describe un ciclo de vida del conocimiento, desde la subjetividad del trabajo se aprecia un ciclo de vida del trabajo. Esto arroja dos conclusiones:

1. La dificultad de separar el valor de uso de la fuerza de trabajo del valor de cambio en lo que atañe a la jornada laboral individual debido al predominio del trabajo cognitivo (no medible) sobre el material (medible) «nos obliga a considerar el arco completo de la vida, o el tiempo de la vida total de los individuos, como unidad de medida de la prestación laboral» (Fumagalli, 2010: 135).

2. Tanto lenguaje como comunicación en cuanto que instrumentos de valorización remiten a un proceso de cooperación que requiere el desarrollo de una prestación laboral de tipo *colectivo*.

De esto resulta que «tiempo de vida» y «trabajo colectivo» definen la subjetividad del trabajador en el capitalismo cognitivo, la vida misma se convierte en base de la explotación,

---

<sup>217</sup> La cuádruple composición de la mercancía-conocimiento es: [*hardware* — producción material]; [*software* — producción lingüística]; [*netware* — red (network) coordinada por un pc]; [*wetware* — producción cerebro inmaterial] (Moulier Boutang, cit. en Fumagalli, 2010: 130).

esto es, el *bios* «los afectos, la socialidad, el cuerpo y la mente, son el estímulo del que surge la valorización capitalista» (*ib.*: 136).

#### **4.6.3. Consumo y publicidad**

En la producción material industrial-fordista la escisión entre la producción y el consumo mostraba una diferencia temporal entre dos momentos diferentes en el proceso económico, de tal modo que en el consumo se realizaba, se concluía, lo que se había creado en la producción. Esta escisión también se hacía patente en la separación entre comunicación (publicidad) y producción material (ejecución), donde el marketing era considerado aún como una ciencia separada cuya función primordial era «facilitar la realización monetaria de la producción manufacturera» (*ib.*: 162). En el capitalismo cognitivo la producción ha invadido el proceso económico desde la financiación a la realización, pudiéndose afirmar que la separación entre producción y consumo o acto laboral y acto de consumo se ha difuminado. En este momento del desarrollo capitalista el consumo es productivo y no puede ser comprendido únicamente como la adquisición de mercancías, sino que a modo de nexo ha establecido una unión entre la comunicación y la producción. En este momento «consumir no se reduce a comprar y “destruir” un servicio o un producto, como enseñan la economía política y su crítica, sino que significa en principio pertenecer a un mundo, adherirse a un universo» (Lazzarato, 2006c, 101-102).

En el consumo se constata una participación de la opinión pública en cuanto que el valor simbólico de la mercancía no cubre necesidades reales sino la pertenencia al mundo o al nicho social que esa mercancía porta. En las sociedades de control, nos dice Lazzarato, el trabajo ya no constituye al mundo, ahora es la empresa la que genera el mundo donde los objetos (mercancías) y los sujetos (productores y consumidores o «prosumidores») pueden existir, en este sentido el capitalismo deja de ser un modo de producción para convertirse en un productor de mundos, «el mundo está constituido por agenciamientos de enunciación, por regímenes de signos cuya expresión es la publicidad» (*ib.*: 100, 102).

La publicidad es un acto de comunicación que ya no induce a comprar algo concreto (mercancía), sino que genera un mundo posible acotado por la lógica del capital, que opera como cierre de otros mundos posibles. La publicidad impone un imaginario al público, un estilo de vida que se ofrece como nuevo paraíso a la *subjetividad flexible* constituida en el posfordismo, según Rolnik (2006: 169-181) este régimen se alimenta de las fuerzas subjetivas que hipnóticamente se identifican con las imágenes y las enunciaciones emitidas por la publicidad y los mass-media. Los productores de subjetividad crean una nueva mitología, unos mundos-imagen, unos paraísos que

[...] están en este mundo y no en un más allá, y, sobre todo, de que algunas personas tienen el privilegio de habitarlos. Y más aún, se transmite la idea de que podemos ser uno de estos VIP's; basta para ello con que invirtamos toda nuestra energía vital —de deseo, de afecto, de conocimiento, de intelecto, de erotismo, de imaginación, de acción, etc.— en actualizar en nuestras existencias estos mundos virtuales de signos a través del consumo de objetos y servicios que los mismos nos proponen (*ib.*: 173-174).

En las sociedades de control la publicidad es una máquina de modular la memoria y la atención a través de la acción a distancia de las imágenes, los sonidos y los datos. Es un dispositivo de aquello que Lazzarato llama *noo-política*, esto es, el conjunto de las técnicas de control que «se ejerce sobre el cerebro, implicando en principio la atención, para controlar la memoria y su potencia virtual» (2006c: 93)<sup>218</sup>. El consumo se vuelve verdadero acto productivo en el momento que seduce con la actualización de ese virtual que contiene la mercancía, producción de paraísos reales que se convierten en modos de vida regulados para la acumulación bioeconómica.

---

<sup>218</sup> Volveremos a desarrollar estas cuestiones en el subapartado 3.3. *El metabolismo maquínico integrado del Capítulo VIII.*

## 5. EL DEVENIR DEL INSTRUMENTO A LA MÁQUINA

La primera parte de esta investigación concluyó con el análisis del instrumento de trabajo como determinación o elemento constitutivo esencial de la noción ontológica de trabajo. A lo largo de esta segunda parte hemos expuesto las características generales del capitalismo contemporáneo, así como las concepciones generales sobre la tecnología y el ente o artefacto técnico. Estas cuestiones tenían como objetivo concretar y situar a la herramienta en el proceso de producción capitalista, proceso que —como hemos visto— está subsumido y supeditado al proceso de valorización del capital. Este proceso de subsunción ha sido expuesto de forma diacrónica a través de los modos históricos concretos en los que el trabajo ha sido subsumido realmente al capital, esto es, el trabajo se convierte en determinación del capital cuando su naturaleza material y formal se adecúa al proceso de valorización. Como mostraba D. Harvey, el proceso tecnológico de trabajo puede ser considerado desde su perspectiva organizacional (*software*) o desde su perspectiva material (*hardware*). A nosotros nos interesa mostrar cómo la mutación material del proceso de trabajo supone la modificación ontológica de la noción misma de trabajo, es decir, en el devenir del instrumento a la máquina se halla la causa material del devenir de la noción ontológica de trabajo. De esta suerte, el trabajo —nuestra representación general del mismo— queda radicalmente transformado cuando es subsumido realmente al capital. En este punto vamos a mostrar el devenir del instrumento a la máquina, para después, ya en la tercera y última parte, mostrar y analizar dicha mutación a través de la alteración de sus determinaciones esenciales.

El instrumento es el *medio* entre la subjetividad productora y el mundo objetivo, el cual ejerce la *mediación* en la relación metabólica entre los seres humanos y la naturaleza. En el instrumento, como producto o resultado de la actividad vital humana, se condensa y se coagula el saber concreto y práctico de los productores. Así, el instrumento aparece como una forma objetivada de la subjetividad productora.

Con Hegel aparece la primera reflexión sobre filosofía del trabajo como tema de primer orden (Zan, 2009: 213). Cabe destacar en la *Filosofía del espíritu* de 1803-1804, que la

autoconciencia no queda enteramente determinada por la facticidad de lo dado, lo que supone que el deseo humano no queda enteramente colmado con el objeto natural, sino que ha de elaborar entes por medio del trabajo de acuerdo con una idea inicial. Además, el trabajo constituirá y producirá un *medio* entre la conciencia y el mundo objetivo: la *herramienta*. Como expone Julio de Zan (*ib.*: 220): «La clave del movimiento conceptual de todo el esbozo de sistema de 1803/1804 es la concepción del término medio [*Mitte*] entre los extremos que se contraponen en cada momento del desarrollo sistemático». Esta mediación es de carácter *activa* y se muestra tanto en el lenguaje como en el trabajo o la propiedad. En el *Sistema de eticidad* el trabajo origina toda filosofía práctica, teniendo un papel central en el proceso de desarrollo y diferenciación de la conciencia en su inicial unidad inmediata con la naturaleza (la identidad del sujeto y del objeto). De este modo, la conciencia surge ante la necesidad que experimenta la subjetividad ante el mundo, y trata de superar esa inadecuación que se establece entre lo objetivo y lo subjetivo por *medio* de la actividad y el esfuerzo del trabajo. Así, la conciencia nace de una separación o inadecuación que genera la necesidad, y el trabajo trata de reconstruir dicha unidad inicial mediante un proceso que incluye la *necesidad* y el *goce* para hacer retornar la conciencia a su unidad con el mundo. Cabe destacar que el trabajo supone un esfuerzo y una postergación del goce inicial para obtener el objeto de necesidad:

La esencia de la potencia práctica consiste en que el sentimiento (no lo que se llama sentimiento ético) es totalmente único y particular, pero, en cuanto tal, se encuentra separado; constituye una diferencia que no puede ser asumida más que por medio de su negación, la negación de la separación en subjetivo y objetivo, siendo el mismo ser-asumido una plena individualidad e identidad exenta de diferenciación.

El sentimiento de la separación es la *necesidad*; el sentimiento en cuanto ser-asumido de dicha necesidad es el *goce*. (Hegel, 1983:112).

Este objeto ya no es el objeto natural a la mano, sino que es el resultado de un proceso poético que implica la aniquilación del objeto inicial mediante negaciones determinadas<sup>219</sup>.

Así, la cosa elaborada, que puede ser un objeto de consumo o el ente técnico (herramienta), es el resultado del hacerse-cosa-del-propio-sujeto en cuanto que objetivación del trabajo. La herramienta aparece como término medio entre el sujeto y el objeto, es la inserción de la conciencia en el mundo, que deja de aparecer como algo singular para convertirse en algo universal que actúa conforme a las reglas y leyes de la naturaleza. En palabras del propio Hegel:

Por una parte, se trata de algo subjetivo, basado en la fuerza del sujeto trabajador, quedando totalmente determinado, preparado y elaborado a través de dicho sujeto: por otra parte, se trata de algo objetivo, dirigido contra el objeto del trabajo. A través del término medio, el sujeto supera el carácter inmediato del aniquilamiento, pues el trabajo, en cuanto aniquilamiento de la intuición, equivale asimismo a un aniquilamiento del sujeto, a una negación, simple referencia a la cantidad en cuanto algo puesto en ese sujeto; la mano y la mente se vuelven torpes a causa de dicho aniquilamiento, es decir, aceptan por sí mismas la naturaleza de lo negativo y lo exento de forma, del mismo modo que, por otra parte (pues lo negativo, la diferencia es doble) el trabajo es algo simplemente individual, subjetivo. En el utensilio o instrumento, el sujeto elabora un medio entre sí mismo y el objeto, y ese medio es la razonabilidad real del trabajo; ya que el trabajo en cuanto tal y el objeto elaborado son medios por sí mismos, se trata de una mediación formal en cuanto aquello, para lo cual existen, se encuentra fuera de ellos, siendo, por tanto,

---

<sup>219</sup> Hegel exponía el proceso en los siguientes momentos: «A) la relación del sujeto respecto al objeto, o la determinación ideal de dicho objeto por el deseo, lo cual constituye la *toma de posesión*;

B) acto seguido, tiene lugar el aniquilamiento real de la forma del objeto, pues subsiste lo objetivo o la diferencia, es decir, la *actividad* del trabajo mismo;

C) por último, se establece la *posesión* del producto o la posibilidad de aniquilarlo en cuanto es un producto [real para sí], tanto por medio de una primera relación según su materia, como a través de una segunda relación, el aniquilamiento de su forma y su conformación por el sujeto; asimismo, se establece la posibilidad de llegar hasta el goce, el cual, no obstante, permanece totalmente ideal» (1983: 115).

una relación (*Beziehung*) completamente separada entre lo subjetivo y lo objetivo, permaneciendo simplemente en el interior de lo subjetivo, en el pensamiento de la inteligencia (*Intelligenz*) (*ib.*: 122).

El deseo singular de un humano es satisfecho debido a la acción de un medio (herramientas) que se convierte en universal, invirtiéndose la relación entre medios y fines, dado que con el uso de la herramienta el medio es más deseado que el propio fin. Ahora bien, lo que nos interesa aquí es la distinción hegeliana entre la herramienta y la máquina<sup>220</sup> según la expuso Hegel en la *Filosofía real* de 1805/1806:

Pero la herramienta misma aún no conlleva la actividad; es cosa *inerte*, no vuelve en ella misma. Sigo teniendo que trabajar yo con ella; entre mí y la coseidad externa he interpuesto el *ardid*, para cuidarme y cubrir con él mi determinidad, dejando que se gaste la herramienta. Pero de este modo sólo economizo cuantitativamente, pues al fin y al cabo también me salen callos, que hacen de mí una cosa; éste sigue siendo un momento necesario; la propia actividad del impulso aún no está en la cosa. En la herramienta hay que poner también actividad propia, hacer que la herramienta actúe por sí. Esto ocurre:  $\alpha$ ) haciéndola tan retorcida, con hebras en la línea, aprovechando su doble cara, que vuelva a sí en esta *oposición*; simplemente la pasividad se transforma en actividad, en mantener la contracción;  $\beta$ ) aplicando cualquier actividad propia de la naturaleza —la elasticidad del resorte en el reloj, el agua, el viento—, para que hagan en su existencia sensible algo completamente distinto de lo que quisieran hacer, su ciega acción se convierte en finalista, en lo contrario de ella misma: comportamiento racional de las *leyes* naturales en su existencia *externa* (2006: 169).

---

<sup>220</sup> Esta distinción no es histórica sino abstracta, como expone Fausto Barella: «[...] Hegel no se interesa por la economía; sus análisis de la herramienta y la máquina carecen de dimensión histórica: no sólo ignoran la correlación en que se encuentra su desarrollo con los modos de producción y las nuevas posibilidades del género humano, sino que se aplican por igual a un vehículo espacial y al cetro de Agamenón» (Citado en *Filosofía real*, 2006: 327).

Este ardid, esta astucia, es el artificio merced al cual se puede lograr el propio fin sin suprimir las leyes naturales. La herramienta, inerte, se convierte en medio universal del deseo particular. Por otra parte, la máquina será entendida y comprendida como el desplazamiento de la *actividad* desde la subjetividad a la herramienta, es decir, si con el uso de la herramienta la actividad reside en la subjetividad consciente de aquel que la emplea, en la máquina la actividad se sitúa ahora en el ente técnico, se introducen fines humanos en el mecanismo haciendo, por lo tanto, actuar a la naturaleza con un comportamiento racional. El deseo humano es realizado por la máquina colaborando con las leyes naturales. No obstante, como dice Hegel en las lecciones de Jena de 1803/1804:

*La herramienta como tal se interpone entre el hombre y su aniquilación material; pero no por ello pasa de ser su formalidad, sigue siendo su actividad dirigida a algo muerto, precisamente su actividad consiste esencialmente en matarlo, arrancarlo de su contexto vivo y sentarlo como algo que aniquilar, como eso, muerto. En la MÁQUINA el hombre supera incluso esta actividad formal suya y hace que la máquina trabaje enteramente para él. Pero cada artimaña que emplea contra la naturaleza, sin salir por eso de la propia singularidad, se venga de él mismo; cuanto más se la somete, tanto más le rebaja a él lo que saca de ella. Haciendo trabajar a la naturaleza por medio de las diversas máquinas, no supera su necesidad de trabajo, sino sólo aplaza, lo aleja de la naturaleza; y no se dirige con vida a ella como algo vivo, sino que escapa de esta vitalidad negativa, y el trabajo que queda se convierte él mismo en *maquinal*. Sólo en conjunto *queda disminuido* el trabajo, pero no para el singular, sino que aumenta, pues cuanto más marginal se hace el trabajo, tanto menos valor tiene y tanto más, por consiguiente, tiene que trabajar (ib.: 325).*

Ahora bien, aquí nos interesa constatar cómo el devenir del instrumento a la máquina implica una mutación en la misma noción ontológica de trabajo. El medio de trabajo que se situaba entre ser humano y naturaleza ha devenido adquiriendo *otra* naturaleza, y esa transformación supone la alteración del resto de determinaciones esenciales. En la siguiente —y última parte— analizaremos esta mutación ontológica, así como sus consecuencias fundamentales respecto al trabajo. De momento atendamos al devenir material del instrumento



a la máquina, que de manera diacrónica hemos ido exponiendo en relación con la subsunción real del trabajo en el capital.

De esta suerte, la distinción entre instrumento y máquina ha estado ligada al *axioma del automatismo* que enunciara Sohn-Rethel, esto es, el instrumento se convierte en máquina cuando el modo de producción queda subsumido bajo los imperativos de la creación de plusvalor. Con otras palabras, cuando la burguesía —que emergió del comercio y las finanzas— se apropia también de la producción de mercancías desarrolla el sistema de máquinas no sólo con el objetivo de abaratar las mercancías sino de eliminar las resistencias y antagonismos que se establecían entre los trabajadores (dueños del saber productivo) y los propietarios (dueños del capital). Cuando la producción la hacen las máquinas el saber que las constituye deriva de la ciencia (saber social), y esta ciencia no emana de los productores sino de un saber capturado y puesto al servicio de la acumulación capitalista. La ciencia se convierte en un saber extraño para los productores, que ahora los domina en la forma del sistema de máquinas, por consiguiente, la producción se realiza automáticamente dejando al margen el saber práctico de los obreros. De este modo, el capital activa la producción por medio del dinero, inicia un proceso automático que requiere del trabajo vivo solo para tareas de vigilancia y control. La máquina, que es capital fijo, es la forma material del mismo capital, es una *forma de aparición* suya que se contrapone a los obreros. Vamos a investigar cómo el instrumento deviene en máquina<sup>221</sup>.

### 5.1. EL PRINCIPIO DE ERGONOMÍA

El medio de trabajo tiene una forma material determinada, guiada por el *principio de ergonomía*. Aquí se considera que el principio de ergonomía es aquel por el cual se puede

---

<sup>221</sup> «Por tanto, hay que indagar en primer lugar cómo el medio de trabajo se convierte de herramienta en máquina, o cómo se distingue la máquina del instrumento artesanal» (Marx, 2000, I. I, t. II: 79).

explicar una determinada forma del medio de trabajo en virtud de su correlación entre la función que desempeña y el organismo humano.

La forma de cada herramienta está determinada por su función y el modo de uso, pudiendo establecerse una genealogía y morfología evolutiva de los órganos productivos. En este sentido, en nota a pie de página, Marx citaba a Darwin, el cual establecía una analogía entre los órganos naturales y los órganos artificiales (2000, I. I, t. II: 42, nota 31). No en vano, en el Capítulo XIII del tomo I, dedicado a la maquinaria y la gran industria, también a pie de página, Marx expone esto:

Una historia crítica de la tecnología demostraría en qué escasa medida ningún invento del siglo XVIII se debe a un solo individuo. Hasta ahora no existe tal obra. Darwin ha dirigido su interés hacia la historia de la tecnología natural, es decir, hacia la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción de la vida de las plantas y de los animales [...] La tecnología descubre el comportamiento activo del hombre para con la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida, y, por tanto, también de sus relaciones sociales de vida y de las representaciones espirituales que brotan de ellas (*ib.*: 81, nota 89).

Aún así, no hay que confundir dos dimensiones diferentes en el modo de aparecer de los entes: la *γένεσις* y la *ποίησις* (diferencia que ha sido abordada en la Primera parte de esta investigación). El propio George Basalla en *La evolución de la tecnología* señala:

Hemos de acercarnos con precaución a la metáfora evolutiva porque *hay* muchas diferencias entre el mundo de lo hecho y el de lo nacido. Uno es resultado de la actividad finalista humana, y el otro resultado de un proceso natural aleatorio. Uno produce un objeto físico estéril, el otro un ser vivo capaz de reproducirse (2011: 15).

Pues bien, con el desarrollo e instauración del sistema capitalista el *principio de ergonomía* ha sido dirigido al acoplamiento del medio de trabajo al proceso de valorización,

esto es, la metamorfosis del instrumento en máquina representa la subsunción real del instrumento en el capital<sup>222</sup>. Con otras palabras, el medio de trabajo ya no se adapta y se acopla al ser humano —siguiendo el principio de ergonomía—, sino que el medio de trabajo se adapta a los intereses del capital. Más aún, el ser humano se convierte en apéndice de la máquina, se adapta a ella.

## 5.2. EL PRINCIPIO DE EVOLUCIÓN

El *principio de evolución* hace referencia al desarrollo que los entes técnicos tienen desde su forma de instrumento a la de máquina —según nuestro contexto de evolución—. Este principio puede articularse en torno a cuatro conceptos generales: diversidad, continuidad, novedad y selección<sup>223</sup>.

Con la *diversidad* se muestra la gran variedad de instrumentos de trabajo que puede haber por oficio. Sólo como ejemplo se puede citar la variedad de artefactos con forma de martillo que eran utilizados por los artesanos rurales ingleses (*cf. ib.*: 16-17). Ahora bien, la diversidad es posible merced a la *continuidad* del proceso evolutivo, la máquina —como expone

---

<sup>222</sup> «Además, la metamorfosis del instrumento parece coincidir, en su trayectoria, con la transición de la sumisión formal (del trabajo en el capital) a la sumisión real. El despotismo del capital se deposita en la forma material del medio de trabajo.» (De Lisa, en Marx, 1982: 29).

<sup>223</sup> El principio de evolución lo tomamos de G. Basalla, así como los cuatro conceptos generales que resume así: «[...] mi teoría de la evolución tecnológica, al contrario que cualquiera de las anteriores, está arraigada en cuatro conceptos amplios: diversidad, continuidad, novedad y selección. Como ya he mostrado, el mundo artificial contiene mucha mayor variedad de cosas que las necesarias para satisfacer las necesidades humanas fundamentales. Esta *diversidad* puede explicarse como resultado de la evolución tecnológica porque existe una *continuidad*; la *novedad* es una parte integrante del mundo artificial; y opera un proceso de *selección* en la elección de nuevos artefactos para la reproducción y adición al cúmulo de cosas artificiales» (2011: 40).

Marx— proviene del instrumento, de la simplificación de éstos en la manufactura, y la máquina asume el instrumento en cuanto tal, el que está en contacto con la materia prima:

Si examinamos una máquina que haya sustituido un instrumento anterior, ya sea típico de la producción artesanal o de la producción manufacturera, advertiremos que la parte de la máquina que de hecho transforma el material, en la mayor parte de los casos está constituida por instrumentos preexistentes: husos, agujas, mallas, sierras, cepillos, tijeras, raspadores, peines, etc. (excluyendo obviamente la máquina cuya función consistía en la producción de movimiento y en la tracción: por ejemplo, las máquinas transportadoras, los vagones ferroviarios, los barcos a vapor y máquinas similares), y esto aun en los casos en los cuales los mismos adopten una forma diferente para actuar como partes de un mecanismo único. La máquina se distingue principalmente por el hecho de que el instrumento antes independiente, ahora actúa como parte constituyente de un conjunto de instrumentos semejantes, y al mismo tiempo sólo ahora adquiere dimensiones incomparablemente mayores con relación a la potencia de la fuerza motriz (Marx, 1982: 115).

Entonces, la esencia del instrumento en cuanto mediación entre sujeto y objeto continua presente, hay, por lo tanto, una *continuidad funcional*. Aunque, como veremos, si bien el objeto material —en cuanto materia prima— permanece en el silogismo; así como la máquina comparece como término medio; la subjetividad, por el contrario, ya no es la del productor. Marx lo detalla en los *Grundrisse*:

La máquina en ningún aspecto aparece como medio de trabajo del obrero individual. Su diferencia específica en modo alguno es, como en el caso del medio de trabajo, la de transmitir al objeto la actividad del obrero, sino que más bien esta actividad se halla puesta de tal manera que no hace más que transmitir a la materia prima el trabajo o acción de la máquina, [[a la]] que vigila y preserva de averías. No es como en el caso del instrumento, al que el obrero anima, como a un órgano, con su propia destreza y actividad, y cuyo manejo depende por tanto de la virtuosidad de aquél. Sino que la máquina, dueña en lugar del obrero de la habilidad y la fuerza, es ella misma la virtuosa, posee un alma propia presente en las leyes mecánicas que operan en ella, y así como el obrero consume comestibles, ella consume carbón aceite, etc., (matières instrumentales) con vistas a su automatismo continuo. La actividad del obrero, reducida a

una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada en todos los aspectos por el movimiento de la maquinaria, y no a la inversa (1982, vol. 2: 218-219).

Esta metamorfosis, por lo tanto, se genera en virtud de la conservación de la base material anterior. Hay una *continuidad* desde los instrumentos simples a la máquina, que está compuesta por la reunión de esos instrumentos simples. De tal suerte que se puede enunciar una *ley general*:

[...] la posibilidad material de la forma posterior (de la producción) —ya sea como condiciones tecnológicas, ya sea como estructura económica correspondiente de la empresa— se crea en el ámbito de la forma anterior (Marx, 1982: 23).

Ahora bien, la continuidad en la evolución requiere de la *novedad*. La máquina es un artefacto de carácter novedoso, aun cuando pueda considerarse como máquina el molino de agua dada su propia estructura mecánica<sup>224</sup>. La máquina verdaderamente novedosa es la que

---

<sup>224</sup> «El *molino*, por el contrario, puede considerarse el primer *instrumento* de trabajo en el cual se aplica el principio de la máquina [...]

Con la construcción del molino hidráulico se realizó de hecho un principio mecánico (el empleo de la fuerza motriz mecánica y su transmisión mediante dispositivos mecánicos) porque la rueda de agua sobre la cual cae el agua y el eje que transmite el movimiento a la muela, a través de un sistema de ruedas dentadas y de engranajes, constituían todo un sistema de movimiento mecánico.

Desde este punto de vista se puede por lo tanto estudiar la historia de la mecánica justamente sobre la historia del molino. En ella encontramos todos los aspectos de la fuerza motriz que primeramente se empleaban en forma alternativa, y por mucho tiempo simultáneamente, uno junto al otro: la fuerza humana, animal, la del agua, de los molinos navales, de los molinos de viento, de los molinos sobre carros (molinos montados sobre carros, que se

obtiene la energía de fuentes desterritorializadas, esto es, el molino hidráulico obtenía su fuerza motriz de los ríos, lo que supone que el proceso de trabajo realizado con su energía debía situarse en un algún lugar cerca de un cauce o caudal de agua. Con la introducción de la segunda máquina de vapor las máquinas pueden obtener su fuerza motriz en cualquier lugar, de lo que resulta una posible acumulación de instrumentos y fuerza de trabajo en el lugar que se elija, como por ejemplo las ciudades. Además, la sustitución de la fuerza motriz humana, animal o del agua por la del vapor permitirá medir *cantidades homogéneas de energía*:

El *input* energético del proceso productivo puede entonces (y sólo entonces) considerarse en términos de cantidades homogéneas. La energía humana, animal, hídrica, eólica, del vapor, etc., se convierten cada vez más en cantidades fungibles, y puede afirmarse la idea de que el trabajo es la aplicación de una fuerza a un punto para su desplazamiento (De Lisa, en Marx, 1982: 33).

Por último, el *principio de evolución* requiere del concepto de *selección*. Esto quiere decir que los artefactos mecánicos que perduran son aquellos que realizan su tarea con más eficiencia. En nuestro contexto podríamos decir que las máquinas que perduran son aquellas que menos valor añaden a la mercancía.

### 5.3. EL PRINCIPIO DE ESCISIÓN

Con el *principio de escisión* se muestra la relación que se establece entre la desposesión de los medios de producción y la transformación del instrumento en máquina. Para que dicha metamorfosis pueda darse es condición necesaria la desvinculación entre los productores y sus medios de trabajo, de tal forma que el trabajo vivo sin sus medios de producción se convierte

---

ponían en funcionamiento con el movimiento del carro y se utilizaban en batalla y para fines similares) y, finalmente, de los molinos de vapor.» (Marx, 1982: 117-119).

en *mera fuerza de trabajo* que porta una determinada cantidad de trabajo abstracto. Para que el trabajo asalariado se convierta en figura hegemónica de la relación económica se ha de encontrar en el mercado trabajadores desposeídos de sus medios de trabajo. Esta expropiación y disociación de los medios de trabajo la llamó Marx la «acumulación originaria» (Cap. XXIV, I. I, t. III, 2000), y es el presupuesto y la condición inicial de la posterior acumulación capitalista. En palabras del propio Marx podemos leer:

El dinero y la mercancía no son de por sí capital, como tampoco lo son los medios de producción ni de subsistencia. Necesitan convertirse en capital. Pero esta transformación sólo puede efectuarse en determinadas circunstancias que convergen en esto: han de enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, los propietarios de dinero, medios de producción y de subsistencia, a quienes importa valorizar su suma de valor mediante la adquisición de fuerza de trabajo ajena; por otro lado, obreros libres, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, vendedores de trabajo. Obreros libres en el doble sentido de que ellos mismos no forman parte directamente de los medios de producción, como los esclavos, siervos de la gleba, etc., ni tampoco les pertenecen a ellos los medios de producción, como en el caso del campesino que trabaja su propia tierra, etc., sino que más bien están libres, sin, privados de esto. Con esta polarización del mercado de mercancías se dan las condiciones fundamentales de la producción capitalista. La relación capitalista presupone la disociación entre trabajadores y propiedad en las condiciones de realización del trabajo. Una vez que la producción capitalista marcha por sus propios pies, no sólo mantiene esa disociación sino que la reproduce a una escala cada vez mayor. El proceso que crea la relación capitalista no puede ser, pues, más que el proceso de separación entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, un proceso que, por un lado, transforma los medios sociales de subsistencia y de producción en capital, y por otro, convierte a los productores directos en obreros asalariados. Así, pues, la llamada acumulación originaria no es otra cosa que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se presenta como «originario» porque constituye la prehistoria del capital y de su modo de producción correspondiente (*ib.*: 198-199).

El proceso de disociación originaria ha de continuar cuando el capital se establece como modo de producción hegemónico: «Una vez que la producción capitalista marcha por sus propios pies, no sólo mantiene esa disociación sino que la reproduce a una escala cada vez mayor» (*ib.*: 199). En este punto atenderemos a ese proceso de disociación en el interior de los

talleres y manufacturas, el *principio de escisión* muestra la pérdida y disociación de los medios de producción no sólo desde una dimensión económica-jurídica —como expropiación de una propiedad— sino desde una dimensión ontológica: como pérdida de ser y de mundo.

Como afirma Franck Fischbach en *Sans objet: capitalisme, subjectivité, aliénation*, la alienación no consiste en la pérdida de sí en el mundo, sino en la pérdida del mundo mismo (2012: 8-9), y para los productores es la pérdida tanto del material de trabajo, como de las herramientas, que son el resultado o producto del trabajo, lo que constituye la pérdida de su mundo. Porque es un error pensar al trabajo vivo como una mera potencia subjetiva y consciente, desligada de sus medios objetivos de producción. El trabajo vivo se articula junto con los medios objetivos que le permiten *actualizar* su actividad, de tal suerte que lo meramente subjetivo no puede tener una existencia completa sin lo objetivo, que como objeto de trabajo y medio de trabajo permiten la conclusión del proceso productivo: el producto. Marx en los *Grundrisse* considera que el instrumento de trabajo es el «medio de trabajo vivo», «el elemento objetivo de la existencia de su condición vital» (1982, vol. 1: 308). En nuestra analítica del trabajo hemos separado las distintas determinaciones con el objetivo de exponerlas, pero esta separación no se da en el proceso productivo mismo. Como Marx expone: «En el proceso de producción se *elimina* la separación entre el trabajo y sus momentos objetivos de existencia: el instrumento y el material» (*ib.*: 310). Un poco adelante lo vuelve a afirmar de modo más poético: «*Esta apropiación, mediante la cual en el proceso productivo el trabajo vivo convierte al instrumento y el material en cuerpo de su alma y con ello los despierta de entre los muertos*» (*ib.* ídem).

Ahora bien, el capital se originó y se perpetúa merced a la separación entre el trabajo vivo y sus medios materiales para la realización del proceso productivo: «*Sobre la separación se funda la existencia del capital y del trabajo asalariado*» (*ib.* ídem). No obstante, aunque el capital se origine en esa separación, hay que tener en cuenta que durante el proceso productivo esa separación desaparece, sean o no los trabajadores los dueños de los medios de producción. Así, la separación originaria crea el trabajo asalariado, pero la misma naturaleza intrínseca del trabajo une lo que separa el derecho de propiedad: trabajo y medios de producción se unen durante el proceso, pero como formas de manifestación del capital:



*El capital no paga por la abolición de la separación, abolición que ocurre realmente en el proceso de producción* porque en caso contrario sería de todo punto imposible trabajar. (La abolición no ocurre tampoco por el intercambio con el obrero, sino *por el trabajo mismo en el proceso de producción* pero en cuanto tal *trabajo presente*, ya se encuentra incorporado al capital, es un momento del mismo. Esta fuerza conservadora del trabajo se presenta pues como *fuerza de autoconservación* del capital (*ib. ídem*).

Así las cosas, el proceso de devenir del instrumento a la máquina obedece a la transformación del trabajo vivo y sus medios de trabajo en formas de existencia del capital. Si el instrumento artesanal, elaborado según la pericia técnica de los productores deviene en máquina es debido a que ésta última contiene en sí misma las aspiraciones del capital. La subsunción real coincide tanto con con la plena transformación del instrumento en máquina como con la plena conversión del trabajo en capital. La naturaleza esencial del trabajo, que niega la separación entre trabajo vivo e instrumento, hace lo propio con la máquina, empero, esta reconciliación es forzada, es una unidad contradictoria, pues la máquina aparece como elemento material del capital: la máquina —como expresión del capital fijo— ha perdido la *forma inmediata* que tenía el instrumento, y ahora se contrapone al productor.

El devenir del instrumento a la máquina se puede resumir a través de los siguientes puntos: a) unidad de órgano artificial y órgano natural [*Verwachsung*]; b) autonomización material del medio de trabajo [*Verselbständigung*].

En primer lugar, la *Verwachsung*<sup>225</sup> hace referencia a la unidad orgánica entre el productor y su instrumento de trabajo, el cual se ajustaba a sus límites orgánicos y a sus capacidades. De tal suerte que la forma, dimensiones, peso, etc. del instrumento de trabajo estaba limitada por las capacidades naturales del ser humano. La evolución del medio de trabajo

---

<sup>225</sup> Como expone Mauro di Lisa, la *Verwachsung* es «[...] una acepción meramente “técnica” para expresar la dependencia del instrumento con respecto al virtuosismo *personal* del obrero *individual*» (*ib.:* 27).

tradicionalmente respondía a lo que hemos llamado el *principio de ergonomía*, esto es, estaba supeditado a las características morfológicas de sus empleadores (es lo que se puede llamar una *Bildungsgeschichte* de los instrumentos de trabajo). Por otra parte, esta adaptabilidad implicaba el virtuosismo personal en el uso del instrumento por parte del productor, que incluso modificaba la morfología de la herramienta para adaptarla a la tarea. Resulta pertinente la exposición de Balibar en *Para leer El capital*:

En efecto, la manufactura no hace sino radicalizar al extremo el carácter distintivo del oficio artesanal que es *la unidad de la fuerza de trabajo y el medio de trabajo*. Por un lado, el medio de trabajo (la herramienta) debe estar adaptado al organismo humano; por el otro, una herramienta deja de ser un instrumento técnico en las manos de quien no la sabe utilizar: su uso efectivo exige del obrero un conjunto de cualidades físicas e intelectuales, una suma de hábitos culturales (el conocimiento empírico de los materiales, destrezas que pueden ir hasta el secreto de oficio, etcétera). Por ello es que el oficio está ligado indisolublemente al aprendizaje. «Una técnica», antes de la revolución industrial, *es el conjunto* indisoluble de un medio de trabajo, o de una herramienta, *y de un obrero*, formado en su utilización por aprendizaje y hábito. La técnica es esencialmente individual, incluso si la organización del trabajo es colectiva. La manufactura conserva estas propiedades y las lleva al extremo: los inconvenientes denunciados desde el origen del trabajo parcial provienen precisamente de que la manufactura conserva rigurosa la coincidencia del *proceso técnico* —que da nacimiento a operaciones cada vez más diferenciadas, adaptadas a materiales y a productos cada vez más numerosos y distintos, por lo tanto, a instrumentos de trabajo cada vez más individualizados (cada vez menos polivalentes)— y del *proceso antropológico*, que hace cada vez más especializadas las capacidades individuales. La herramienta y el obrero reflejan un único y mismo movimiento (2010: 401).

Por tanto, la unidad orgánica entre productor y medio ha constituido el fundamento técnico de los anteriores modos de producción. Con la consolidación del modo de producción capitalista el instrumento de trabajo se autonomiza [*Verselbständigung*] y se rompe la unidad orgánica con la herramienta [*Verwachsung*]. Entonces, el instrumento de trabajo ya no tiene que ajustarse y adaptarse al cuerpo humano en forma, medida, magnitud, etc. Cuando se produce la metamorfosis del instrumento a la máquina el medio de trabajo aparece como un mecanismo al cual ahora debe adaptarse: «El instrumento, devenido máquina, ya no está

limitado (en su forma, magnitud, etc.) por la adaptación necesaria al cuerpo humano; y el cuerpo humano, por su parte ya no está obligado a reducirse a la sede de facultades especializadas para el uso del instrumento» (De Lisa, en Marx, 1982: 26).

Así pues, la autonomización del medio de trabajo es causa y consecuencia de la subsunción real del trabajo en el capital, y muestra la tendencia del capital a dotar de movimiento al trabajo muerto y a convertir al trabajo vivo en un órgano consciente suyo. No en vano, esta metamorfosis del instrumento en máquina modificará también radicalmente la relación metabólica entre ser humano y naturaleza, es el *metabolismo maquínico*<sup>226</sup>. De este modo, la metamorfosis y devenir del instrumento en máquina producirá mutaciones en el resto de las determinaciones esenciales que constituyen la noción ontológica de trabajo. De su análisis nos ocuparemos en la tercera y última parte de esta investigación.

---

<sup>226</sup> «La adquisición de nuevos órganos productivos registra incesantemente transformaciones en el carácter de la presencia humana en la naturaleza y del proceso metabólico con la misma. Es como si se modificaran la estructura del cuerpo humano y sus posibilidades» (*ib.*: 23-24).



## **TERCERA PARTE: EL METABOLISMO MAQUÍNICO**



## CAPÍTULO VII: DETERMINACIONES ESENCIALES DEL TRABAJO SUBSUMIDO EN EL CAPITAL

### 1. LA MERCANCÍA

De igual modo que consideramos al producto como una determinación esencial del trabajo, en cuanto que resultado del proceso de producción, del mismo modo consideraremos a la mercancía como elemento constitutivo del trabajo subsumido. En efecto, el producto es el ente que concluye el movimiento productivo, la verdad que aparece [ἀλήθεια] en el mundo como obra concluida [ποίημα] y que expresa la capacidad de objetivación humana. En el producto se coagula parte de la vida del trabajador en una interrelación dialéctica entre la subjetividad productora y la objetividad producida, en la que ambas partes se modifican entre sí; creándose nuevas necesidades en virtud de nuevas circunstancias. Así, el producto puede ser considerado como un objeto de necesidad que se consume y disfruta o como un instrumento de trabajo que se usa.

Ahora bien, en el modo de producción capitalista los productos aparecen como mercancías, más aún, y tal como inicia Marx *El capital*: «La riqueza de las sociedades en las que predomina el modo de producción capitalista se presenta [erscheint] como “inmensa acumulación de mercancías”, y la mercancía individual como su forma elemental» (2000, l. I, t. I: 55). La mercancía, por lo tanto, es el punto de partida *a priori* del modo de producción capitalista (Harvey, 2014: 23), es el denominador común de lo que se *presenta* o *aparece*, esto es, es la apariencia superficial, pero no es el mismo ser del capital. De ahí que Marx la defina de modo general diciendo que: «La mercancía es, en primer lugar, un objeto externo, una cosa que por sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier clase» (*ib. ídem*). No cabe duda de que esa definición sería igualmente válida para el producto como objeto de uso y consumo. Pero Marx sigue indagando y muestra que la mercancía puede ser comprendida en virtud de

dos dimensiones diferentes: según su utilidad o como portadoras materiales de un valor de cambio. Según su utilidad las mercancías tienen un *valor de uso* que constituye «el contenido material de la riqueza, cualquiera que sea su forma social» (*ib.*: 56). Ahora bien, lo que permite que una cierta mercancía se intercambie por otra es su *valor de cambio*, que es «la relación cuantitativa, la proporción en que los valores de un tipo cambien por los de otro» (*ib.*: 56-57).

Así las cosas, en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista la riqueza, lo que se tiene, lo que hay o lo que es, es decir, el ente aparece como mercancía. De tal suerte que, como señala Martínez Marzoa:

Si lo *ente* en la sociedad moderna es «una enorme reunión de mercancías» y la mercancía individual es la «forma elemental» de ello, entonces, al proponerse Marx analizar en qué consiste la mercancía como tal (el carácter-de-mercancía de la mercancía), la cuestión que Marx se plantea es la de una *ontología* (2018: 44).

Por tanto, cuando Marx inicia el análisis con la mercancía está constatando que las cosas que aparecen en este peculiar modo de producción *son* en cuanto mercancías, y tienen un peculiar *modo de ser*. La mercancía tiene un doble carácter: como valor de uso y como valor de cambio. El valor de uso es su utilidad, mientras que el valor de cambio es la forma de expresión o «forma fenoménica» de un *quantum* de trabajo humano indiferenciado, que surge cuando se hace *abstracción* de su valor de uso<sup>227</sup>. Esto es lo que Sohn-Rethel denomina la *abstracción de la mercancía*, que hace referencia al «trabajo incorporado en las mercancías y que determina la magnitud de su valor» (2017: 116).

---

<sup>227</sup> «Mas, por otra parte, es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza evidentemente la relación de cambio de las mercancías. Dentro de ella, un valor de cambio vale tanto como cualquier otro sólo si existe en la proporción suficiente.» (Marx, 2000, I. I, t. I: 58).



Tenemos, por lo tanto, tres dimensiones diferentes en la mercancía:

-Valor de uso: es la utilidad del ente producido. Es cualitativa y materialmente diferente cada uno de ellos.

-Valor de cambio: es la forma de expresión de su valor. Es de carácter cuantitativo e indiferenciado con respecto a la realidad material del producto, son los «portadores materiales del valor de cambio» (Marx, 2000, I. I, t. I: 56).

-Valor: es inmaterial y relacional. La mercancía es un producto del trabajo humano, pero de un trabajo humano indiferenciado: una «objetividad espectral, una simple gelatina de trabajo humano indiferenciado, es decir, de gasto de fuerza de trabajo humana sin tener en cuenta la forma de su gasto [...] cristalizaciones de esta sustancia social común a ellas son valores, valores de mercancías» (*ib.*: 59).

Entonces, el valor de una mercancía es el valor objetivado o materializado de una cierta cantidad de fuerza de trabajo humana abstracta, esto es, de una determinada cantidad de *tiempo de trabajo socialmente necesario*, que «es el tiempo de trabajo requerido para representar cualquier valor de uso con las existentes condiciones de producción socialmente normales y el grado medio de habilidad e intensidad de trabajo» (*ib.*: 60).

La mercancía debe ser comprendida —en esta analítica ontológica del trabajo— como la *forma elemental y general del producto* en el modo de producción capitalista<sup>228</sup>, y, por lo tanto, como determinación esencial del trabajo subsumido. Como tal es un presupuesto lógico que nos ha de permitir presentar el resto de las determinaciones, como el trabajo abstracto o el tiempo abstracto, que están en el fundamento mismo de la definición de la mercancía.

---

<sup>228</sup> «Si, en consecuencia, la *mercancía* aparece por un lado como premisa de la formación del capital, por otro lado la *mercancía*, en la medida en que es *forma elemental y general del producto*, aparece esencialmente como el producto y el resultado del proceso capitalista de producción.» (Marx, 1971: 110).

## 2. EL TRABAJO ABSTRACTO

El trabajo abstracto es una determinación esencial del capital que surge de la subsunción del trabajo vivo y que dota de una magnitud de valor a las mercancías. Si el trabajo vivo es la fuente del valor, el trabajo abstracto es la función —genuina y propia del trabajo en el capital— que proporciona el irreconocido valor a las mercancías. En el modo de producción capitalista hay una correlación íntima entre el trabajo y el valor<sup>229</sup>, de tal suerte que el trabajo abstracto se convierte en la *sustancia común* de las actividades de producción y en la medida del valor<sup>230</sup>. El trabajo abstracto se deduce de la dualidad de la mercancía: dado que una mercancía tiene ínsito un valor de cambio, éste valor debe haber sido dotado a la mercancía en el proceso productivo —antes de que ella entre en la circulación y el intercambio (mercado)—; por lo tanto, es el trabajo el que dota de valor de cambio a la mercancía (sustancia del valor), y lo que aparece en la circulación como valor de cambio es la forma del valor, su forma de expresión de carácter cuantitativo e indiferenciado. En *El capital* Marx expone que el trabajo que produce valores de uso es el trabajo útil o concreto, y que la diversidad de mercancías es condicionada por la división social del trabajo. No en vano, Marx considera a este trabajo útil como condición

---

<sup>229</sup> «El concepto de trabajo remite, ante todo, a una problemática del valor. De hecho, en nuestro uso de los términos, los conceptos de trabajo y valor se implican uno a otro: por trabajo entendemos una práctica creadora de valor.» (Hardt y Negri, 2003: 14).

<sup>230</sup> Antonio Negri en «La teoría del valor-trabajo: crisis y problemas de reconstrucción en la postmodernidad» (1999: 118- 124) expone dos formas distintas de manifestación de la teoría del valor en la tradición marxista, a saber, una que entiende la ley del valor como una teoría del equilibrio general del modo de producción capitalista que dé cuenta cómo funciona —o la racionalidad interna— del proceso de valorización del capital; otra que enuncia como «ley del valor de la fuerza de trabajo» y que presenta al trabajo no como figura de equilibrio sino como figura antagonista. Cabe destacar que la segunda forma es una *ley del valor/plusvalor* donde la unidad de valor de las mercancías (incluida la fuerza de trabajo) se identifica con relación del «trabajo necesario», en cuanto que no es una cantidad fija sino dinámica al sistema, y por lo tanto concomitante a las luchas obreras.

necesaria para mediar en el metabolismo entre seres humanos y naturaleza<sup>231</sup>. Por otra parte, al trabajo que dota de valor a las mercancías es trabajo humano a secas, gasto de trabajo humano en general o gasto de simple fuerza de trabajo que todo ser humano corriente posee, esto es, *trabajo medio simple*. De manera resumida lo expone así Marx:

Por un lado, todo trabajo es gasto de fuerza de trabajo humana en el sentido fisiológico, y en esta calidad de trabajo humano igual o de trabajo abstractamente humano constituye el valor de las mercancías. Por otro lado, todo trabajo es gasto de fuerza de trabajo humana en forma específica y determinada por su fin, y en esta calidad de trabajo útil concreto produce valores de uso (*ib.*: 70).

En efecto, la determinación del trabajo abstracto es una deducción que deriva de la determinación de la mercancía. Así como el producto era una determinación que aparecía cuando el proceso de trabajo concluía, en el modo de producción capitalista el trabajo abstracto es una premisa oculta del resultado que aparece: la mercancía. De este modo, el trabajo abstracto es una suposición no manifiesta derivada de la forma mercancía. De la dualidad de ésta (valor de cambio-valor de uso) se ha de postular una dualidad en la actividad laboral que la explique. Para ello se aplica otra dualidad: trabajo abstracto y trabajo concreto. No en vano, sería un error tratar de encontrar esta dualidad en el trabajo real, no hay un trabajo concreto que produzca un valor de uso y un trabajo abstracto que dote de valor a la mercancía, ese proceso dual no es visible. Si comprendemos que el proceso de valorización no está escindido del proceso de trabajo, sino que el proceso de trabajo está subsumido o supeditado al proceso de valorización, entonces podemos entender que el trabajo abstracto no está escindido del trabajo concreto, sino que el trabajo concreto está subsumido en el trabajo abstracto, de tal suerte que

---

<sup>231</sup> «En cuanto creadores de valores de uso, en cuanto trabajo útil, el trabajo es, por lo tanto, una condición de la existencia del hombre, independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad natural eterna para mediar en el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, esto es, en la vida humana» (Marx, 2000, l. I, t. I: 65).

cuando se trabaja se realiza una actividad concreta que está supeditada al proceso de valorización. Con otras palabras, el trabajo concreto se convierte en una función del proceso de valorización, es decir, el trabajo abstracto es lógica y ontológicamente determinante sobre el trabajo concreto en el modo de producción capitalista.

Así las cosas, el trabajo abstracto cabe considerarlo como determinación esencial del trabajo subsumido en el capital en cuanto que la mercancía es la forma general en la que aparece el producto del trabajo y el valor la forma general de la riqueza. En opinión de M. Postone el trabajo abstracto ejerce la función de una actividad social mediadora por la que se pueden adquirir los bienes que aparecen como mercancías (2006: 208 y ss.)<sup>232</sup>. Así nos lo resume Postone:

---

<sup>232</sup> En esta investigación discrepamos de Postone cuando expresa que «las categorías de Marx no son categorías ontológicas» (2006: 209), pero a su vez afirma que: «Una particularidad de la sociedad capitalista, que dificulta en gran medida su análisis, es que esta sociedad posee una esencia, objetivada como valor, que su propio modo de aparición vela» (*ib.*: 195) o «La categoría de esencia presupone la categoría de modo de aparición» (*ib.*: 233). En nuestra opinión creemos que Postone emplea de forma espuria el término «ontológico», pues lo identifica con aquello que es transhistórico, esto es, con modos de investigación e interpretación de la realidad que consideran la naturaleza de sus objetos de estudio como si fueran eternos. En nuestro caso consideramos que la ontología del trabajo es una ontología regional que subyace a otras aproximaciones científicas del trabajo (sociología del trabajo, psicología del trabajo, etc.) la ontología del trabajo trata de mostrar las categorías y determinaciones esenciales del trabajo tanto en su forma general y abstracta como en su forma concreta (en este caso subsumida en el capital). Esta ontología regional hunde sus raíces en una ontología general que considera el devenir como fundamento mismo del ser, esto es, *el ser deviene*.

El propio Postone reconoce una esencia y un modo de aparecer, por tanto, una fenomenología del trabajo que muestre la propia esencia del trabajo en el capitalismo, y eso no es contradictorio con la ontología del trabajo, más bien la constituye. Por ende, no es adecuado usar el término «ontológico» como sinónimo de «transhistórico», pues no toda ontología considera que sus propias categorías sean eternas, sino que puede considerarlas de carácter temporal y, por consiguiente, históricas. De este modo, la categoría de trabajo como la categoría de mercancía son categorías históricas que tienen una génesis y un devenir concretos, y que pueden ser estudiadas en cuanto que determinaciones esenciales del ser del capital. En nuestra opinión, Postone identifica lo ontológico con lo a-

El «trabajo concreto» remite a la circunstancia de que la forma de lo que se considera actividad laboriosa constituye la mediación de la interacción entre seres humanos y la naturaleza en todas las sociedades. El «trabajo abstracto» no es sólo el trabajo en general. Más bien, este concepto hace referencia a la idea de que, con el capitalismo, el trabajo cumple una función singular que no es propia de la actividad laboral como tal, a saber, la de servir de medio casi objetivo por el cual se adquieren los productos ajenos (2012: 130).

Según nuestro modo de investigación, el trabajo abstracto es la condición de posibilidad de la mercancía y su intercambio. Pero antes de explicar esto creemos conveniente tratar de situarlo junto con el resto de las categorías. Como ya expusimos en el Cap. III subapartado 4.2 «El trabajo vivo: el núcleo ontológico», el trabajo vivo es el no-ser del capital, la fuente irreconocida del valor, la potencia de producir ser, el exceso de ser. Como vimos, el trabajo vivo es reducido a fuerza de trabajo, que es una determinación del capital. En efecto, la fuerza de trabajo es una mercancía que, como todas las demás, tiene un valor de uso y un valor de cambio. Su valor de cambio está determinado por las circunstancias y el desarrollo histórico de las luchas obreras, de los objetos que son necesarios para la vida de las trabajadoras y que pueden adquirirse con el salario, en cuanto que éste es la representación del valor de cambio de la fuerza de trabajo. El valor de uso de la fuerza consiste en crear productos o mercancías, ahora bien, ese valor de uso de la fuerza de trabajo también dota de valor de cambio a las mercancías, esa es la función del trabajo abstracto. Pero, como vemos, esa función no está separada de la actividad productiva, sino que es concomitante a ella. En la actividad productiva hay un proceso de valorización en virtud del cual el producto se convierte en mercancía al ser dotado de un valor

---

histórico, pero esa identificación no es correcta, más bien, lo que puede decirse es que la economía política (y las corrientes ortodoxas del marxismo) *hipostasiaron* la categoría de trabajo, así como el resto de las categorías que conforman la categoría de capital. De esa forma se es más preciso.

con posibilidad de cambio. Así pues, el trabajo abstracto es el responsable de dotar de un valor a la mercancía.

No obstante, el trabajo abstracto continúa siendo una categoría velada que no se manifiesta sin un riguroso análisis. Como expone Jason Read en *La micropolítica del capital* (2016: 99), hay entre Marx y la economía política clásica una doble distinción: en primer lugar, mientras que la economía política clásica consideraba el capital y, por ende, la riqueza como una forma determinada (renta, beneficio, interés), Marx la comprenderá como plusvalor indiferenciado; en segundo lugar, Marx se distanciará de la economía política clásica al establecer el carácter dual de la mercancía en la actividad laboral, esto es, en trabajo concreto y trabajo abstracto o como valor de uso y valor de cambio. Asimismo, Mario Tronti en *Obreros y capital* (2001: 138) estima que la concepción del trabajo abstracto y su relación con el trabajo concreto proviene de D. Ricardo y Hegel. Por una parte, D. Ricardo planteó el problema de la relación entre trabajo en general —en cuanto actividad subjetiva abstracta— y el valor. Siendo el primero en mostrar que el valor no está determinado por un modo concreto de trabajo o por un objeto específico (ya sea el oro, como es el caso de la doctrina mercantilista, o la tierra como en los fisiócratas), sino por una actividad subjetiva en general, es decir, por una actividad productiva abstracta. Como bien señala Read (2016: 104), esta *actividad subjetiva abstracta*, que es indiferente tanto a los medios de trabajo como a su objeto de trabajo, es capaz de ser empleada en cualquier parte, y se convierte en la base de la producción de riqueza en el capitalismo<sup>233</sup>. Por otra parte, y retomando a Tronti, el segundo descubrimiento de Marx es la necesidad de sujetar continuamente a la fuerza de trabajo mediante la disciplina (Hegel). De este modo, encontramos por un lado la potencia productiva de una fuerza subjetiva abstracta e indiferente que puede usarse en cualquier lugar (desterritorializada) y por el otro la necesidad de

---

<sup>233</sup> Deleuze y Guattari señalaron en *El Anti Edipo* cuál fue el descubrimiento de Marx: «Marx mostró cual era el fundamento de la economía política propiamente hablando: el descubrimiento de una esencia subjetiva abstracta de la riqueza, en el trabajo o la producción» (1985: 266).

disciplinarla para que se adecúe a la extracción del plusvalor (reterritorializándola según los designios productivistas).

Hay que apuntar, —como señala Read— que el término «trabajo abstracto» en Marx hace referencia a dos problemas y prácticas diferentes, pero que no son contradictorios; más aún, forman parte de la realidad del trabajo subsumido en el capital: por una parte, el trabajo abstracto es el equivalente que produce y sostiene los intercambios en el mercado, y, por otra parte, aparece como una práctica disciplinaria que ha de adecuar cada trabajo particular e individual a una *norma* general. Así, la expresión «trabajo abstracto» no es una «simple generalización mental» sino que el trabajo abstracto se impone sobre el resto de trabajo de modo efectivo, según Read:

La efectividad de la media social de todos los trabajos se impone a este o aquel trabajo social como norma: si no se produce de acuerdo con la velocidad y la productividad de esta norma, no se produce valor o ganancia. Esta norma hace necesaria la igualación de los diversos y heterogéneos trabajos de los diversos y distintos individuos en una media que puede ser medida (*ib.*: 109).

De esta suerte, el *equivalente abstracto* (que reside en cada mercancía y es creado por el trabajo abstracto, en cuanto que es la sustancia común que tiene una determinada magnitud expresada en un tiempo —igualmente abstracto—), es el resultado de las «prácticas cotidianas de intercambio» en las que se relacionan diferentes mercancías con diferentes trabajos. Asimismo, estas prácticas cotidianas de intercambio de mercancías generan «materialmente» el equivalente abstracto que puede ser expresado en dinero, esto es, se establece una correlación entre el trabajo abstracto como sustancia del valor de cambio y la representación del equivalente abstracto de todas las mercancías expresada en una cantidad de dinero. En resumen, el trabajo abstracto es generado por el intercambio: por una parte, es el supuesto del valor de cambio, y, por otra parte, es conformado por el propio intercambio. En efecto, el trabajo abstracto dota de valor de cambio a las mercancías, pero a su vez es constituido por el desarrollo tecnológico y productivo de una sociedad concreta, que impone una «norma» que iguale la multiplicidad

heterogénea de todos los diversos trabajos de cada individuo en una medida cuantificable como expresión de la media de todos los trabajos.

Por tanto, el trabajo abstracto es una determinación esencial del trabajo subsumido en el capital que ha supuesto el disciplinamiento<sup>234</sup> y el control del trabajo vivo en cuanto *fuerza del valor* [*Quelle*]. Para reducir la *cualidad* del trabajo vivo, su multiplicidad, pluralidad y heterogeneidad a una cierta cantidad abstracta se ha tenido que aplicar un poder disciplinario sobre el trabajo vivo. Ahora deberemos abordar la relación entre esta forma de trabajo abstracto y el tiempo que mide la magnitud de valor transmitida a la mercancía.

### 3. EL TIEMPO ABSTRACTO

La esencia del trabajo puede presentarse desde una doble dimensión temporal: desde su naturaleza *dinámica*, tal y como aparece en el proceso de trabajo; y desde su naturaleza *estática*, que coincide con el fin o la conclusión del proceso —con el producto o trabajo objetivado—. En consecuencia, esta doble dimensión temporal puede también describirse desde un punto de vista *subjetivo* en virtud de la actividad que se realiza en el presente sobre materiales del pasado con la intención de producir un producto futuro. Esta dimensión subjetiva —la que concierne al proceso de trabajo— es la que emana del trabajo vivo y su capacidad de transformación en cuanto actividad de la subjetividad viviente, que es condición de posibilidad del tiempo. Por otra parte, se puede describir la dimensión temporal desde el punto de vista *objetivo*, que es el modo temporal que hace referencia al producto, a la conclusión del proceso de trabajo, y puede ser entendida como la estática en cuanto que objetivación de la temporalidad. Con otras

---

<sup>234</sup> Read establece relaciones entre Foucault y Marx en torno al poder disciplinario y la transición desde el poder organizado de acuerdo con la «ley» y su «transgresión» al poder organizado según una norma. De tal forma que el *poder disciplinario* es tanto condición como efecto del surgimiento del capitalismo, de tal suerte que produce «[...] una población, o sujeto del trabajo, que es a un tiempo productiva, según normas y exigencias del trabajo abstracto, y dócil» (2016: 137).



palabras, la estática se entiende como el resultado de la actividad del trabajo vivo, luego es el trabajo objetivado que muestra el tiempo social que ha sido necesario utilizar en virtud del desarrollo de las fuerzas productivas de cada época y sociedad concreta. No en vano, aún puede establecerse una nueva distinción, a saber, el *tiempo subjetivo*, que pertenece al trabajo vivo, es el tiempo de la creación o tiempo de la *duración*<sup>235</sup>. Podría describirse como un tiempo de carácter cualitativo y heterogéneo en el que cada momento temporal es dependiente de la actividad y de sus variaciones. En este modo temporal se establece una correspondencia entre la propia actividad y el tiempo que resulta de ella, pues el tiempo no mide la actividad sino que es el resultado de ella. De este modo, no es el mismo tiempo el que se utiliza para cepillar una puerta que para barrer la viruta resultante, esto es, el tiempo de un proceso de trabajo intenso no es homogéneo a otro menos intenso<sup>236</sup>. Por otra parte, el tiempo contenido en el producto —en el resultado de la actividad— es de otra índole: es un tiempo espacializado, homogéneo y cuantificable. Un valor de uso, un útil es producido en una determinada cantidad de tiempo, en efecto, contiene una cantidad de tiempo pasado, coagulado, que se puede calcular mediante un sistema de referencia externo al proceso de trabajo. Si bien en la actividad del trabajo vivo el tiempo es cualitativo, en continuo flujo y dirigido al futuro (volcado a la realización del

---

<sup>235</sup> Como expone H. Bergson en *La evolución creadora* «[...] duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo» (2007:30). Esto concuerda con la capacidad del trabajo vivo para producir entes y un mundo nuevo anteriormente inexistente.

<sup>236</sup> Creemos oportuno citar de nuevo a Bergson y su ejemplo del agua azucarada para hacernos una idea de la distinción cualitativa que existe entre cada momento temporal en el proceso de trabajo y la imposibilidad de reducción a una magnitud media: «Si quiero prepararme un vaso de agua azucarada, puedo hacerlo pero debo esperar que el azúcar se disuelva. Este pequeño hecho está lleno de enseñanzas. Pues el tiempo que tengo que esperar ya no es el tiempo matemático que se aplicaría del mismo modo a lo largo de la historia íntegra del mundo material, aun cuando se desplegara de una sola vez en el espacio. Él coincide con mi impaciencia, es decir con una cierta porción de mi propia duración, que no es estirable ni acortable a voluntad. Eso no es más del pensamiento, es de lo vivido. No es una relación, es lo absoluto. ¿Qué significa esto, sino que el vaso de agua, el azúcar, y el proceso de disolución del azúcar en el agua son sin dudas abstracciones, y que el Todo en el cual ellos han sido recortados por mis sentidos y mi entendimiento progresa quizás a la manera de una conciencia?» (*ib.*: 29).

producto), en el tiempo contenido en el producto impera el pasado, la actividad objetivada, la estática.

En principio, esta dualidad entre la dinámica y la estática del trabajo pertenece a la propia esencia del trabajo: si bien la dinámica es la forma propia del trabajo en cuanto que proceso de transformación, la estática muestra la verdad del proceso de trabajo. En otros términos, el fluir temporal del proceso de trabajo concluye en un producto que contiene en sí mismo el proceso de trabajo. El producto muestra y representa si el proceso de trabajo ha sido el adecuado, en cuanto que es la objetivación que contiene la subjetividad, es decir, la idea hecha materia. Además, en la medida que el proceso de trabajo es continuo cambio hasta conformar el ente deseado, el producto debe permanecer en el tiempo, esa es su naturaleza en cuanto producto cultural que constituye el mundo<sup>237</sup>.

Dicho esto, hay que analizar en este punto en qué medida la temporalidad propia de la esencia del trabajo es trastornada bajo la subsunción real del trabajo en el capital. Como hemos estado viendo —dentro del contexto de la teoría del valor-trabajo— la riqueza en el modo de producción capitalista es de carácter inmaterial y abstracta, es un valor. Esta forma peculiar de riqueza es la representación de una determinada objetivación de trabajo abstracto, que expresa la *magnitud* del valor. En *El capital* leemos:

Por lo tanto, un valor de uso o un bien sólo tiene valor porque se ha objetivado o materializado en él trabajo humano abstracto. ¿Cómo medir entonces la magnitud de su valor? Mediante la cantidad de la «sustancia creadora de valor», esto es, del trabajo, contenida en él. A su vez, la cantidad de trabajo se mide por su duración, y el tiempo de trabajo tiene a su vez su medida en determinadas porciones de tiempo, como horas, días, etc. (Marx, 2000, I. I, t. I: 59-60).

---

<sup>237</sup> Ese es el sentido que H. Arendt da a los productos del trabajo en su obra *La condición humana*.

Ahora bien, este tiempo que mide y da sustancia a la magnitud del valor de la mercancía es el *tiempo socialmente necesario* en producir dicha mercancía<sup>238</sup>, es decir,

[...] es el tiempo de trabajo requerido para representar cualquier valor de uso con las existentes condiciones de producción socialmente normales y el grado medio de habilidad e intensidad de trabajo [...] En consecuencia, únicamente la cantidad de trabajo socialmente necesario o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso es lo que determina su magnitud de valor (*ib.*: 60-61).

Asimismo, la magnitud de valor está en relación directa con un determinado desarrollo de las fuerzas productivas, de tal suerte que el tiempo de trabajo socialmente necesario está ligado a la fuerza productiva del trabajo, y ésta está determinada por «múltiples circunstancias»: grado medio de destreza de los y las trabajadoras, del grado de desarrollo de la ciencia y de su aplicación tecnológica, así como por las combinación social del proceso productivo, la eficacia de sus medios y las condiciones naturales iniciales.

---

<sup>238</sup> Aclara Marx una cuestión que podría ser ambigua, y es que pudiera parecer que cuanto más se tarda en producir una mercancía más valor contiene, pero el tiempo socialmente necesario actúa como norma de producción: «Podría parecer que si el valor de una mercancía viene determinado por la cantidad de trabajo gastada en su producción, cuanto más holgazán y menos diestro sea un hombre, tanto más valiosa será su mercancía, puesto que tanto más tiempo consume en su elaboración. Pero el trabajo que constituye la sustancia de los valores es trabajo humano igual, gasto de la misma fuerza de trabajo humana. Toda la fuerza de trabajo de la sociedad que se representa en los valores del mundo de las mercancías rige aquí como una sola y misma fuerza de trabajo humana, aunque conste de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de estas fuerzas de trabajo individuales es una fuerza de trabajo idéntica a las demás, en tanto posee el carácter de una fuerza de trabajo social media, y actúa como tal, esto es, en cuanto en la producción de una mercancía no necesita más que el tiempo de trabajo necesario por término medio, o socialmente necesario (2000, I. I, t. I: 60).

En efecto, se puede afirmar —tal y como lo expresa M. Postone (*Cf.* Cap. V, 2006)— que el tiempo de trabajo se convierte en medida del valor, pero este tiempo no es de carácter individual ni contingente, sino social y abstracto, pues es la expresión cuantitativa de la objetivación del trabajo abstracto. Además, la categoría «magnitud del valor» se constituye mediante «[...] una abstracción de las cantidades físicas de los productos intercambiados, así como a una reducción a su denominador común que no resulta evidente: el tiempo de trabajo empleado en su producción (*ib.*: 261). Por consiguiente, hay una íntima relación entre la magnitud del valor, el trabajo abstracto y el tiempo abstracto. Pero ¿qué significa tiempo abstracto? Si consideramos que hay un tiempo abstracto en oposición a un tiempo concreto, ¿en qué se diferencian?, ¿por qué el valor, y por ende el capital, está constituido por un modo de tiempo abstracto? Para dar debida cuenta a estas preguntas debemos profundizar en la misma naturaleza intrínseca del trabajo y el capital, y en el proceso de subsunción que hemos estudiado en la *II Parte* de esta investigación.

Como hemos expuesto, y en palabras de F. Fischbach «en el capitalismo el ser de todas las cosas se interpreta esencialmente como valor, y el valor es una determinación temporal» (2012: 88). He aquí una sencilla definición de la ontología marxiana: por un lado, el ente —lo que aparece— es una «inmensa acumulación de mercancías», y éstas son las portadoras materiales de los valores de cambio —que constituye su esencia—; por otro lado, el valor —su magnitud— está constituido por una determinada cantidad de tiempo abstracto; entonces, la esencia o fundamento del conjunto de lo ente es de naturaleza temporal, pero de un tiempo de carácter abstracto.

Efectivamente, el capital no hay de ser entendido como una cosa, como un ente. El capital es un proceso de valorización en el que participan distintas determinaciones: dinero, medios de producción, fuerza de trabajo y productos. No en vano, como vimos, la valorización fundamental se crea cuando —una vez subsumido el trabajo vivo y convertido en fuerza de trabajo— aparece el plusvalor en cuanto que resultado del trabajo impagado. Ahora debemos detenernos en ese proceso para analizar qué es lo que ocurre allí, pero lo haremos con las herramientas de la ontología, pues ellas nos mostraran la metamorfosis fundamental de la subsunción real del trabajo en el capital: la transformación del espacio en tiempo.

Así pues, comencemos con nuestro análisis. El capital es un proceso porque ha subsumido el proceso de trabajo en su interior, entonces toma la naturaleza dinámica del trabajo para sí. Pero en un principio el capital, en estado latente, tiene la naturaleza del valor, esto es, es tiempo de trabajo objetivado, coagulado. El dinero, los medios de producción y las mercancías resultantes del proceso de trabajo comparten todas ellas el ser productos del trabajo. Con otros términos, son trabajo objetivado o su representación —como el dinero—, por lo tanto son de naturaleza estática. Se suele considerar el dinero como una entidad en continuo flujo y cambio, como equivalente universal de todas mercancías. No en vano, detrás de su apariencia mutable está su verdadera naturaleza: expresión o signo de una determinada cantidad de tiempo de trabajo acumulado y representado en su valor. De igual forma ocurre con los medios de producción y las mercancías. De esta suerte, antes de iniciarse el proceso de trabajo el capitalista sólo posee la parte estática de ese proceso, sólo posee lo que está muerto y puede asegurar bajo la propiedad privada. Más aún, el capitalista es dueño de lo estático, de lo objetivado, de lo muerto, en último término, de aquello que ocupa un espacio. En este sentido se puede afirmar de nuevo con Fischbach que el capitalismo es una enorme colección de mercancías, es decir, de cosas con valor en el espacio.

En efecto, el capital ha de ser considerado como una fuerza de reconfiguración espacial que ha creado un espacio liso y homogéneo para que circulen las mercancías lo más rápido posible para evitar que se desvaloricen. Desde que la mercancía es producida hasta que es adquirida por el consumidor pierde valor tanto en su transporte como en su almacenamiento. De ahí la imperante necesidad del capital tanto por mejorar los medios de comunicación por los que estas mercancías se desplazan, así como la de eliminar el stock, como hemos visto que ocurre en el posfordismo (*cf. supra Cap. IV, 2. Posfordismo*). En este contexto tiene sentido la afirmación de Marx de «aniquilación del espacio por medio del tiempo», esto es, la aceleración del proceso de circulación de las mercancías, la reducción de las distancias reduciendo el tiempo de circulación. En esta doble determinación espacio-temporal el tiempo aparece como herramienta para la negación del espacio.

Pero volvamos a la definición óptica del modo de producción capitalista tal y como aparece en el primer párrafo de *El capital*: «La riqueza de las sociedades en las que predomina el *modo*

*de producción capitalista se presenta como una “inmensa acumulación de mercancías”, y la mercancía individual como su forma elemental» [cursiva mía] (2000, l. I, t. I: 55). Detengámonos un momento en esta cita y observemos lo que nos dice Marx: la riqueza en el capitalismo se presenta como una inmensa acumulación de mercancías. Decir que se presenta no quiere decir que sea, es decir, el Marx ontólogo-fenomenólogo nos dice que en apariencia la riqueza en el capitalismo es una acumulación de mercancías, con otras palabras, que aparece como entes en el espacio. No obstante, más tarde añade que la mercancía individual es su forma elemental, y dedica el resto del capítulo a analizar los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor de cambio. He aquí el análisis fenomenológico por el cual se muestra el ser del capital: si en principio, o en apariencia, la riqueza (o lo ente) se presenta como una inmensa acumulación de mercancías, esto es, como una inmensa acumulación de valores de uso en el espacio; entonces el verdadero ser de esa riqueza es su valor de cambio, su valor, a saber, el tiempo de trabajo socialmente necesario contenida en ellas.*

Conviene recordar que, tal y como expresa Martínez Marzoa «[...] el valor-de-cambio es sólo el *modo de expresión*, la *forma de manifestación*, de algún contenido o “sustancia” que debe ser distinguido de esa misma “forma” o “expresión» (2018: 54). Esta sustancia debe ser común a cada mercancía cualitativamente diferente, de modo que no tiene un ninguna propiedad corpórea, sensible o física (geométrica, química, etc.) —que son las propiedades de los valores de uso—. Esta sustancia común a todas las mercancías es la de ser «productos del trabajo», pero de una clase de trabajo *abstracto*, como gasto de fuerza de trabajo en general. De tal suerte que «[e]l valor es el “contenido” o la “sustancia” de la que es “forma de manifestación” o “modo de expresión” el valor-de-cambio» (*ib.*: 56). Así, el contenido o sustancia del valor lo constituye una cierta cantidad de tiempo homogéneo cristalizado en la mercancía<sup>239</sup>, de suerte que ese

---

<sup>239</sup> El *tiempo de trabajo socialmente necesario* tampoco tiene una realidad material, no es ninguna propiedad física de las mercancías sino la *forma* de una determinada relación social que se da entre diferentes cosas materiales. Expone Martínez Marzoa: «El trabajo humano igual, también llamado “tiempo de trabajo socialmente necesario”, no aparece como tal en el mercado, solamente aparece en el análisis que hacemos del fenómeno “mercancía” [...] Sabemos qué es la “sustancia del valor”, pero esa sustancia no se da directamente, el “modo de expresión” o

contenido sólo se hace presente cuando se intercambia una mercancía por otra. No en vano, la manifestación de la sustancia del valor mediante la «forma de valor» sólo es posible cuando del conjunto de todas las mercancías intercambiables se segrega una, y sólo una, mercancía que mida el valor de todas las mercancías: la «mercancía-dinero» o equivalente universal.

En efecto, tras las diferentes manifestaciones del capital (dinero, medios de producción, fuerza de trabajo, mercancías) encontramos una determinada cantidad de tiempo abstracto y homogéneo que constituye el contenido de cada determinación del capital<sup>240</sup>. Ahora bien, antes de analizar la subsunción del tiempo vivo en el capital —o del tiempo en el espacio— expongamos brevemente el origen histórico del tiempo abstracto.

Consideramos que hay un tiempo abstracto en oposición a un tiempo concreto. Éste último cabe entenderlo como una forma de tiempo ligada a los ciclos naturales o las tareas que se realizan. El tiempo *concreto* o como variable dependiente se caracterizaría por estar regulado en virtud de los acontecimientos naturales o las periodicidades propias de la vida humana en función de tareas y procesos particulares. Esta categoría temporal, propia de las sociedades premodernas, está ligada a los acontecimientos externos y naturales, y supone una categoría más amplia que el tiempo cíclico, pues lo que lo caracteriza no es su direccionalidad sino su dependencia a los acontecimientos. En este sentido, concepciones lineales como la judía (Éxodo, Exilio, llegada del Mesías) o la cristiana (Caída, Crucifixión y Segunda Venida) estarían estructuradas por acontecimientos que no ocurren en el tiempo sino que lo determinan. El cálculo de este tipo de tiempo no se efectúa de acuerdo con unidades temporales constantes,

---

“forma de manifestación”, que es el valor-de-cambio o “forma de valor”, es su única y esencial presencia; es una “apariencia”, pero una apariencia necesaria”» (2018: 58-59).

<sup>240</sup> Marx en *Miseria de la filosofía* era consciente de esta cuestión y lo expresó de manera metafórica: «Por eso no hay que decir que una hora de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino más bien que un hombre de una hora equivale a otro hombre de una hora. *El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; es como mucho, el esqueleto del tiempo*» [cursiva mía] (2004: 124).

sino que son los acontecimientos (ciclos lunares o estaciones) las que generan unas unidades de longitud variables para medir el día y la noche en un número fijo de segmentos. De esta forma, en las sociedades premodernas el tiempo —ya fuera concebido de forma cíclica o lineal— estaba asociado a los acontecimientos, así, las propias unidades con las que se medía el tiempo eran de carácter variable en su longitud. Esto es, cada hora era cuantitativamente diferente según la estación del año en la que se encuadrara. Así, una hora diurna del invierno era significativamente más corta que una hora diurna del verano, y de manera inversa ocurría con las horas nocturnas. En el solsticio de verano las horas de luz pueden llegar a ser de 15 o 16 horas, mientras que las de oscuridad de 8 a 9 horas, situación que se invierte en el solsticio de invierno. En definitiva, una hora diurna de verano podía contener 75 minutos y otra de invierno 45 minutos como consecuencia de dividir las horas diurnas en doce partes. De este modo, las horas eran variables o temporales al depender del ciclo natural de luz solar, que marcaba el inicio y el final de la jornada laboral.

Por otra parte, se considera tiempo abstracto a aquella clase de tiempo uniforme y homogéneo, continuo y espacializado, que es concebido como una *variable independiente* de los acontecimientos<sup>241</sup>. El tiempo abstracto constituye un marco independiente en el que se sitúan los acontecimientos y cuyas divisiones o unidades son iguales, constantes, homogéneas y no presentan ninguna diferencia cualitativa entre ellas. Este tipo de tiempo está presente en la obra de Newton, y fue imponiéndose entre los siglos XIV al XVII en Europa. En efecto, se pueden establecer correlaciones entre el tiempo abstracto utilizado por la física moderna, el origen del capitalismo y su necesidad de calcular el tiempo de manera constante y homogénea, así como la aparición del reloj mecánico.

---

<sup>241</sup> En opinión de G. Lukács: «En este tiempo abstracto; exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto del trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de modo análogo» (2013: 196).



En la obra de Lewis Mumford *Técnica y civilización* encontramos la siguiente afirmación: «El reloj, no la máquina de vapor, es la máquina-clave de la moderna edad industrial» (1971: 31). Este enunciado lo sostiene Mumford en virtud del recorrido histórico que hace del surgimiento del reloj y el monasterio y sus rutinas. En su opinión, los siete siglos que transcurren desde las reglas de Benito a la división de las horas en sesenta minutos y los minutos en sesenta segundos en 1345 muestran las mutaciones que experimentaron las categorías de tiempo y espacio. Con Benito, y la bula papal de Sabiniano, se decretó que las campanas se tocaran siete veces en el transcurso de veinticuatro horas, de ahí que fuera necesario calcular el tiempo para asegurar la repetición regular de las *horas canónicas*. Para Mumford el reloj mecánico representa una nueva especie de máquina que estaba constituida por una fuente de energía y transmisión adecuada para asegurar el flujo regular de la energía en la producción estandarizada. Más aún, el reloj se convierte en la máquina principal de la técnica moderna, y representaba la perfección a la que debían adecuarse el resto de máquinas<sup>242</sup>. En definitiva, y como el propio Mumford expone:

El reloj, además, es una máquina productora de energía cuyo «producto» es segundos y minutos: por su naturaleza esencial disocia el tiempo de los acontecimientos humanos y ayuda a crear la creencia en un mundo independiente de secuencias matemáticamente mensurables: el mundo especial de la ciencia [...] Pero el efecto del reloj mecánico es más penetrante y estricto: preside todo el día desde el amanecer hasta la hora del descanso [...] El tiempo cobra carácter de un espacio cerrado: puede dividirse, puede llenarse, puede incluso dilatarse mediante el invento de instrumentos que ahorran tiempo [...] El tiempo abstracto

---

<sup>242</sup> «Además, el reloj sirvió de modelo para otras muchas especies de mecanismos, y el análisis del movimiento necesario para su perfeccionamiento así como los distintos tipos de engranaje y de transmisión que se crearon, contribuyeron al éxito de muy diferentes clases de máquinas. Los forjadores podrían haber repujado miles de armaduras o de cañones de hierro, los carreteros podrían haber fabricado miles de ruedas hidráulicas o de burdos engranajes, sin haber inventado ninguno de los tipos especiales de movimiento perfeccionados en el reloj, y sin nada de la precisión de medida y finura de articulación que produjeron finalmente el exacto cronómetro del siglo XVIII.» (Mumford, 1971: 32).

se convirtió en el nuevo ámbito de la existencia. Las mismas funciones orgánicas se regularon por él, se comió, no al sentir hambre, sino impulsado por el reloj. Se durmió no al sentirse cansado, sino cuando el reloj nos lo exigió. Una conciencia generalizada del tiempo acompañó el empleo más extenso de los relojes (*ib.*: 32-34).

No fue, empero, la disciplina monástica la que impulsó el desarrollo del reloj mecánico, ni la instauración de un sistema de horas constantes, sino que este impulso hacia la nueva configuración del tiempo abstracto se debe a los centros urbanos del final de la Edad Media. En la incipiente industria textil, que empezó a producir no sólo a escala local sino con vistas a la exportación, se halla una separación entre los mercaderes —que distribuían la lana a los trabajadores y recogían la tela acabada para la venta— y los trabajadores que aparecen como «puros asalariados», lo cual muestra ya una relación entre capital y trabajo, y una nueva manera de entender la productividad. Esta productividad del trabajo se mostrará dependiente de la disciplina a la que deberán ser sometidos los trabajadores con el fin de alcanzar los mercaderes el beneficio. La crisis de finales del siglo XIII muestra un conflicto sobre la duración y la definición de la jornada de trabajo: si bien los trabajadores eran remunerados por días, éstos, tras la bajada del valor de su salario debido a la crisis, trataron de alargar su jornada de trabajo con el objetivo de incrementar sus salarios. La instauración de campanillas tratará de marcar el nuevo inicio y el fin de la jornada, (así como el tiempo para la comida), tiempo que antes era reglamentado por la salida y la puesta del sol. Con las campanillas de trabajo paulatinamente se fue perdiendo la correlación entre trabajo y día natural o solar, estableciéndose una medida diferente para la duración de la jornada de trabajo. El conflicto por la duración de la jornada contribuyó «a la constitución social del tiempo como medida abstracta de la actividad» (Postone, 2006: 285). Un nuevo tiempo uniforme determinará la actividad, y serán los relojes sonoros y mecánicos situados en las torres municipales (y no la de las iglesias) los que, tras las campanillas de trabajo, instauren la uniformidad a la que deberán someterse los trabajadores. Uniformización y estandarización temporal, cuyo carácter abstracto quedó precisado con la nueva *hora cero* como punto en la medianoche, lo cual cerraba y completaba el *día burgués*.

No obstante, aunque hay un estrecho vínculo entre el desarrollo del reloj mecánico en Europa occidental a finales del siglo XIII y principios del XIV y la introducción del tiempo

abstracto, cabe afirmar, junto con Postone que «[e]l reloj mecánico, pues, no dio necesariamente origen, por sí mismo, al tiempo abstracto» (*ib.*: 279). Esta afirmación la fundamenta tomando como ejemplo a China. Si bien en China se usaba el antiguo sistema de horas variables desde el 1270 a.C. fue suplantado por uno de horas constantes a partir del siglo II a. C. utilizando el sistema de cálculo del tiempo babilónico de dividir el día en doce horas dobles iguales y constantes. Además, cabe señalar su pericia técnica para medir estas horas constantes; así lo demuestra la construcción de la «torre-reloj» astronómica que funcionaba con agua para dar cuenta y estudiar el movimiento de los cuerpos celestes, y que era capaz de señalar las horas y sus cuartos constantes. Lo que apunta Postone es que la capacidad técnica china para hacer relojes que marcaran horas constantes no tuvo allí ninguna importancia en la organización social. Asimismo, el ejemplo de Japón es también relevante, pues las horas tradicionales variables fueron mantenidas incluso después de la introducción del reloj mecánico por parte de los europeos en el siglo XVI, para ello modificaron las esferas de los relojes para que se ajustaran a las horas variables tradicionales. Sólo con las Restauración Meiji —en la segunda mitad del siglo XIX— se introdujo en el ámbito social el reloj mecánico, auspiciado sin embargo por todo un programa de ajustes económicos, sociales y científicos que implicaba la adopción sistemática del modo de producción capitalista.

Una vez expuesta la génesis del tiempo abstracto podemos describir cómo el tiempo vivo, futuro, es subsumido en el interior de la valorización capitalista. El trabajo vivo es pura potencialidad, es el no-ser del capital, su no-existencia. Pero el trabajo vivo se manifiesta y se hace presente para el capital cuando se objetiva y cae bajo el dominio simultáneo de espacio y el capital. En la oposición entre trabajo vivo y capital lo que se opone no es el trabajo pasado contra el trabajo presente, sino el trabajo pasado y presente del capital —en cuanto trabajo acumulado y objetivado— contra el trabajo futuro del trabajo vivo —en cuanto capacidad o potencia de lo actual y vivo—. En palabras de Fischbach:

[...] lo que conoce el capital y aquello en lo que él mismo consiste esencialmente es una acumulación, una objetivación y una extensión espaciales, pero de lo que tiene una necesidad absoluta (y que sólo puede encontrar fuera de sí mismo, en aquello que se le opone) es del despliegue temporal en acto y

efectivamente en marcha [...] Por tanto, el capital debe captar el tiempo de trabajo vivo para transformarlo en el tiempo de su propia valorización, la cual recae enseguida en la forma espacial propia del capital [el mercado mundial] [...] Esto nos lleva a la tesis fundamental de que, para el capital, «*el tiempo es considerado espacio*»: el capital sólo puede relacionarse con el tiempo espacializándolo (2012:95).

Así pues, la tendencia esencial del capital es la de espacializar el tiempo, por una parte crea el mercado mundial convirtiendo la superficie planetaria en un espacio liso y homogéneo para la circulación de mercancías, y, por otra parte, crea un ejército industrial de reserva<sup>243</sup>, que es la manifestación de la acumulación y yuxtaposición espacial del mayor número posible de jornadas laborales.

La génesis de la subsunción<sup>244</sup> del trabajo vivo en el capital comienza con el intercambio inicial —el cara a cara— entre trabajo vivo y capital, el contrato inicial de trabajo. Aquí se muestra la desproporción fundamental: pues a cambio de la pura potencialidad viva y futura del trabajador, el capital intercambia un equivalente de una cantidad de trabajo muerto. Hay un intercambio de lo vivo por lo muerto, en el que el movimiento y la actividad son intercambiadas por lo coagulado y lo muerto. En esta desproporción hay una diferencia cualitativa en los términos del intercambio, pues, como estamos viendo, se intercambia lo dinámico por lo estático. Así es, el capital —lo estático y muerto— sólo puede activarse mediante el dinamismo

---

<sup>243</sup> El «ejército industrial de reserva» expresa la contradicción propia del capital, esto es, por un lado la necesidad imperante de plusvalor (ya sea aumentando la jornada de trabajo o reduciendo la parte de trabajo necesario a través de la tecnología), en este sentido el capital reduce continuamente el trabajo necesario y útil para crear nuevo valor. Pero, por otro lado, incrementa la parte de la población que necesita del trabajo asalariado para a su vez mediante la yuxtaposición de jornadas laborales ininterrumpidas seguir obteniendo valor.

<sup>244</sup> «Subsunción real significa realización completa de la ley del valor. *A primera vista*, en la subsunción real domina, por lo tanto, la *indiferencia*. El trabajo es cualidad, el tiempo cantidad: en la subsunción real, la cualidad se desvanece; por consiguiente, todo el trabajo se reduce a mera cantidad de tiempo. No tenemos ante nosotros más que la cantidad de tiempo.» (Negri, 2006: 89)

vital y consciente del trabajo, de tal suerte que logra captar la conciencia, lo creativo y subjetivo para producir nuevos entes mediante el trabajo vivo. Además, el instrumento y la máquina pasan a formar parte de su cuerpo, sustituyendo la actividad del propio trabajo, que ahora queda como apéndice vivo de un monstruo animado que lo domina, que le arrebató la vida. Según el axioma del automatismo de Sohn-Rethel el capital trata de reproducir el dinamismo del trabajo vivo a través de un sistema de máquinas, nosotros añadiríamos que el capital trata de reproducir la actividad vital y consciente humana a través de un sistema mecánico, algorítmico, maquinal. Pero lo artificial no da vida al capital, sólo le permite succionarla mejor. El trabajo muerto y el presente devoran el futuro en su locura acumuladora:

Sólo el trabajo vivo es productividad, pero, aquí, no se afirma para sí mismo y sólo se despliega bajo el mando del capital. Por tanto, bajo el capital la vida sólo se despliega subordinada a la muerte, el futuro sólo se despliega subordinado al pasado y al presente, el tiempo sólo se despliega subordinado al espacio y la actividad del trabajo vivo no sirve más que para valorizar el capital, es decir, el trabajo muerto (*ib.*: 107).

Ahora bien, si el capital captara al trabajo vivo para la producción de nuevos entes todavía se mantendría en el ámbito de la producción material, y con esto nos referimos a los valores de uso sean o no de carácter material (mesas, bicicletas, sartenes) o inmateriales (fórmulas farmacéuticas o programas informáticos), no en vano, el capital produce no con la finalidad de crear nuevos entes (valores de uso) sino con la finalidad de crear valor (mediante valores de cambio). Luego los productos quedan reducidos a meros medios del proceso de valorización. Meced a esto podemos afirmar que la determinación teleológica propia del proceso productivo también queda trastornada en la subsunción del trabajo en el capital, veámoslo.

#### **4. LA TELEOLOGÍA SUBSUMIDA O LA ASTUCIA DEL CAPITAL**

En la primera parte de esta investigación expusimos la relevancia que tiene la teleología o la causa final en la naturaleza intrínseca del trabajo, de tal suerte que el propio G. Lukács

afirmaba que la teleología es la «categoría central del trabajo», merced a la cual se realizaban los fines e ideas humanas en el interior del ser material. En nuestra opinión, la teleología es una determinación esencial de la actividad productiva —de la praxis en general— en virtud de la cual la causa final aparece como inicio y conclusión de la producción: es inicio en cuanto que determinación subjetiva del trabajo, esto es, en cuanto idea o proyecto que surge de la conciencia de los productores; pero también es conclusión en cuanto que producto que certifica la validez del proceso productivo puesto en marcha para la obtención de tal fin. La actividad productiva, por lo tanto, se articula y se estructura en torno a la determinación teleológica. En efecto, la idea se materializa mediante un saber técnico que la trae a la existencia, estableciéndose una relación causal entre la conciencia y el ser. Cabe señalar que nosotros nos referimos a la teleología como elemento del proceso productivo y no es extensible al proceso de generación cosmológica (teleología y teología siempre fueron de la mano en los postulados metafísicos pre-críticos). En este apartado vamos a explicar qué es lo que ocurre con el proceso teleológico productivo cuando es subsumido en el capital, para ello vamos a exponer las posiciones de Kant y Hegel, y cómo pueden enseñarnos a descubrir la teleología propia del capital.

La íntima relación entre teleología y teología fue un caballo de batalla para los pensadores de la modernidad, que trataron de superar haciendo alusión a las causas eficientes y mecánicas para explicar el funcionamiento físico del universo<sup>245</sup>. En efecto, pensadores como

---

<sup>245</sup> En opinión de Engels: «La ida general más elevada alcanzada por las ciencias naturales del período considerado es la de la congruencia del orden establecido en la naturaleza, la teleología vulgar de Wolff, según la cual los gatos fueron creados para devorar a los ratones; los ratones, para ser devorados por los gatos; y toda la naturaleza, para demostrar la sabiduría del creador. Hay que señalar los grandes méritos de la filosofía de la época que, a pesar de la limitación de las ciencias naturales contemporáneas, no se desorientó y —comenzando por Spinoza y acabando por los grandes materialistas franceses— se esforzó tenazmente para explicar el mundo partiendo del propio mundo, dejando la justificación detallada de esta idea a las ciencias naturales del futuro» (2006: 13).

Hobbes o Spinoza<sup>246</sup> trataron de repudiar la concepción teleológica de la naturaleza aludiendo a la causalidad mecánica, de tal suerte que se produjo una plena irreconciliabilidad entre la explicación mecánica y la teleológica, problema que asumió Kant. En la opinión de Lukács (1970: 337 y ss.) Kant repudia los planteamientos de las antiguas teleologías pues aun cuando el mundo fenoménico pueda ser comprendido como aparential está regido por la causalidad, no quedando lugar a la explicación teleológica. No en vano, pueden encontrarse tres planteamientos diferentes y novedosos en el problema de la teleología, a saber, *primero* reintroduce el concepto de fin en el campo de la actividad práctica humana, concretamente en el ámbito moral, donde el ser humano es concebido como *absoluto fin de sí mismo* y nunca como un medio para otro fin<sup>247</sup>; el *segundo* planteamiento está relacionado con el intento de descubrir el uso correcto del concepto de fin a través de la fundamentación kantiana de la estética, esto es, de la determinación de la obra de arte como finalidad sin fin; la *tercera* propuesta alude al problema de la determinación filosófica de la vida orgánica, de la que surgía la siguiente antinomia: a) la naturaleza (el mundo fenoménico) está dominado por la causalidad mecánica, como mecanismo y teleología se excluyen, entonces se excluye la teleología de la explicación de la naturaleza; pero, por otra parte b) la biología de su época fracasaba en la explicación de la vida y sus productos (organismo) por la mera explicación mecánica de la

---

<sup>246</sup> «Spinoza ve, como es natural, con toda claridad que en la actividad de los hombres la posición de fines desempeña un papel importante. Pero, al igual que Hobbes, ve en eso una apariencia meramente subjetiva, y la correcta afirmación del dominio de la causalidad lleva también en él a la disolución de aquella especial dialéctica de la actividad humana que Marx ha descubierto luego y formulado plenamente.» (Lukács, 1970: 336).

<sup>247</sup> Lukács considera esta doctrina kantiana como una *rebelión ideológica* contra el trato dado a los seres humanos en el absolutismo feudal (*ib.*: 338), cabe preguntarse si ese mismo argumento no puede ser transferido al uso que hace el capitalista de los asalariados, a los que extrae el plusvalor para obtener la codiciada ganancia.

misma. Estos planteamientos determinaron a Kant a no poder explicar la teleología más que en su uso regulativo y no constitutivo (determinando al objeto)<sup>248</sup>.

Dicho esto, se puede establecer el carácter constitutivo de la teleología en la actividad productiva humana en cuanto que capacidad para poner fines y realizarlos mediante una conciencia reflexiva, en *La metafísica de las costumbres* señala Kant:

Un fin es un objeto del albedrío (de un ser racional), por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir este objeto. Pues bien, yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que sean medios para un fin, pero nunca a *proponerme un fin*, sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin (1989: 230).

Entonces, se puede reconocer el concepto de fin en relación tanto a la conciencia como a una voluntad libre que lo propone, esto es, —y en el marco de nuestra investigación— la proposición de fines emana de lo que hemos llamado trabajo vivo, en cuanto es la manifestación de la corporalidad viva —necesitante y deseante— que a través de la acción racional productiva hace traer un ente nuevo a la naturaleza. Así, la posición de fines está relacionada intrínsecamente con la conciencia, la voluntad y la vida, y en la *poiesis* se vincula con el componente racional que guía el proceso<sup>249</sup>. Veamos cómo define Kant la finalidad en la *Crítica del juicio*:

---

<sup>248</sup> «[...] el concepto de la finalidad de la naturaleza, en sus productos, será un concepto necesario para el Juicio humano respecto a la naturaleza, pero no un concepto concerniente a la determinación de los objetos mismos; por tanto, será un principio que, como regulativo (no constitutivo), vale, para nuestro *Juicio humano* tan necesariamente como si fuera un principio objetivo.» (Kant, 2013, §76: 364-365).

<sup>249</sup> Nosotros no creemos que la posición de fines sea una condición propia de los animales humanos. El propio Kant admite en la *Crítica del juicio* §90: «Pero el modo semejante de efectuar de los animales (cuyo fundamento no podemos percibir inmediatamente), comparado con el de los hombres (de que tenemos inmediata conciencia),



Si se quiere definir lo que sea un fin, según sus determinaciones trascendentales [...], diríase que el fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad). La causalidad de un *concepto*, en consideración a su *objeto*, es la finalidad (*forma finalis*). Así pues, donde se piensa no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o existencia) como efecto posible tan sólo mediante un concepto de este último, allí se piensa un fin (2013: 146-147).

Si nos ceñimos al texto —y a la explicación que hace de él Jacinto Rivera de Rosales en *Kant: la «Crítica del juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto* (1998: 35-36)—, se pueden establecer *tres elementos constitutivos* en la definición de la finalidad: el fin como causa, la causa instrumental y el fin como efecto. El *fin como efecto* —en el contexto de la actividad productiva (*poíesis*)— es un objeto del mundo, un producto que, como tal, ha sido elaborado conforme a determinadas leyes mecánicas a través de causas eficientes. Cabe señalar, que estas causas eficientes —el fin como *causa instrumental*—, que pueden ser tanto las herramientas como la organización del trabajo o determinadas acciones físicas, están, a su vez, dirigidas por un concepto (*fin como causa*) que guía todo el proceso y para el que las causas eficientes son sólo medios. Merced a ello se puede afirmar que «[e]l efecto precedería conceptualmente a su causa física, de modo que sería *enteramente explicable desde dos puntos de vista*: desde el mecanicista lo es partiendo de las causas eficientes, y desde el punto de vista teleológico, si nos fijamos en el concepto» (*ib.*: 36). Según la filosofía kantiana la finalidad no es una categoría del entendimiento (de la cosa) pues sobrepasa lo dado en la naturaleza —lo que hay en el presente—, y busca hacer aparecer algo que no está, pero que emerge de la razón. De suerte que

---

podemos, con toda corrección, concluir, *por analogía*, que los animales también obran según *representaciones* (no son, como quiere Descartes, máquinas)» (*ib.*: 437, nota 98). En un intento por superar el prejuicio especista y desde la propuesta de una «ontología animal» —como la de María Luz Pintos Peñaranda (2010)— se puede afirmar una *subjetividad* en algunos animales no humanos y, por lo tanto, la posibilidad de proponerse fines.

«proponerse un fin» presupone una voluntad libre y consciente que se sabe finita y carente, que necesita del esfuerzo y el tiempo para producir lo inexistente en un mundo que se opone a la subjetividad necesitada y necesitante.

Ahora bien, cabe añadir que la teleología es un *principio constitutivo* en el ámbito de la praxis racional humana en cuanto que es libre y se guía por conceptos. Esta clase de finalidad es de índole *subjetiva*, si consideramos que el producto —efecto de la acción productiva— se acomoda o adecúa a los fines conscientes e ideales del sujeto. Asimismo, se la considera una *finalidad objetiva* si partimos del mismo objeto y comprendemos que está configurado teleológicamente según el fin propuesto. Por último, Kant considera la teleología propia de la actividad productiva como una *finalidad externa* o *relativa*, dado que el efecto o producto se puede convertir en un útil, es un fin que puede ser un medio, un para-otro, o es una finalidad supeditada a otros fines.

No en vano, hay en el análisis de la finalidad en Kant una cuestión que no podemos pasar por alto —y que nos permitirá ir exponiendo la subsunción de la teleología—: la antinomia o conflicto dialéctico que se establece entre el principio del mecanismo y el principio teleológico. En efecto, para Kant —como hemos visto— la finalidad es un principio constitutivo en el ámbito de la praxis racional, que opera desde la libertad y es guiada por conceptos. La finalidad, empero, no puede ser aplicada a la naturaleza más que de forma analógica en relación con la actividad productiva<sup>250</sup>, de suerte que en la explicación de la naturaleza la finalidad es un principio regulativo. Ahora bien, en la filosofía de Kant no se resuelve la antinomia entre el mecanismo y la teleología, en efecto, el dualismo entre el dominio suprasensible de la moralidad

---

<sup>250</sup> «El concepto de una cosa como fin de la naturaleza en sí, no es, pues, un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser, para el Juicio reflexionante, un concepto regulativo que, según una lejana analogía con nuestra causalidad por fines en general, conduzca la investigación sobre objetos de esa especie y haga reflexionar sobre su principal base; esto último no, por cierto, para el conocimiento de la naturaleza o de aquella base primera de la misma, sino más bien precisamente para el de esa misma facultad práctica de la razón en nosotros, con la cual consideramos la causa de aquella finalidad en analogía.» (Kant, 2013: 330).

y la naturaleza, en cuanto conjunto de los fenómenos sometidos a leyes, permanece. Sobre esta cuestión Hegel plantea una solución precisamente a través del análisis del proceso de trabajo, pues la representación del producto (fin) como idea siempre es anterior a la puesta en movimiento del proceso de trabajo, sin olvidar el mecanismo causal que ha de realizarse para elaborar el producto. Dicho de otro modo, finalidad y mecanismo se relacionan dialécticamente en el proceso de trabajo<sup>251</sup>. Veámoslo con algo más de detalle.

Según expone Jacques D'Hondt la visión hegeliana del trabajo humano modificará la antigua y tradicional concepción de la teleología (1975:15-17). En primer lugar, fluidificará el antagonismo entre fin y medios, en efecto, para Hegel no hay una oposición absoluta entre el fin y los medios, de suerte que los medios no serán siempre menos valiosos e importantes que los fines. A través del análisis del trabajo se puede operar una inversión entre fines y medios: si consideramos que el *fin* del proceso de trabajo es un satisfactor (un producto que palie la necesidad y el deseo de la subjetividad necesitante) de carácter *singular* y *efímero* (desaparece en el consumo), hay que tener en cuenta que el *medio* para obtener este fin (que es el útil o herramienta) es de carácter *universal* y *duradero*, pues puede servir tanto a otras personas como a diferentes aplicaciones, y además debe permanecer cuantos más usos mejor. En el pensamiento de Hegel se establece una relación entre la teleología y la herramienta<sup>252</sup> que trata de superar la antinomia kantiana entre mecanismo y finalidad. La herramienta, en cuanto medio [*Mittel*] que establece la relación entre lo objetivo y lo subjetivo, debe adecuarse al comportamiento mecánico de la naturaleza para introducir los fines humanos en ella, de suerte

---

<sup>251</sup> «El concreto análisis hegeliano del proceso del trabajo humano muestra, pues, que la antinomia entre causalidad y teleología es en realidad una contradicción dialéctica en la cual se manifiesta la legalidad de una conexión real de la realidad objetiva misma en su movimiento, en su constante reproducción.» (Lukács, 1970: 343).

<sup>252</sup> Julio Zan analiza de manera pormenorizada esta relación en la obra de Hegel en *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía práctica* (2009), en especial el capítulo 8: «Filosofía del trabajo».

que el medio que permite el fin adquiere superioridad sobre el fin<sup>253</sup>. Esta estructura puede ser representada mediante un silogismo: concepto-actividad-objeto. El fin subjetivo es el *concepto* en el que «[...] el *ser* del OBJETO está por completo determinado como un [algo] *ideal* meramente» (Hegel, 2017, § 208: 407). La *actividad* es el término medio entre el concepto y el objeto; por último, el *objeto* aparece como resultado de la actividad, es el fin realizado<sup>254</sup>. Ahora bien, en el trabajo humano es la actividad del término medio del silogismo la que enlaza el fin presupuesto con el fin concluido, en cuanto fin subjetivo y finito. En efecto, el fin subjetivo es finito porque necesita de un medio para su realización: «El fin, por ser finito, está necesitado de un medio para su cumplimentación: de un medio, es decir, de un término medio que tenga al mismo tiempo la figura de un estar *exterior*, indiferente respecto al fin mismo y su cumplimentación» (Hegel, 2015: 300). El medio, por lo tanto, es algo exterior tanto al fin subjetivo como al fin objetivo, de suerte que el concepto y la objetividad quedan enlazados de forma exterior, por consiguiente, el silogismo puede ser entendido del siguiente modo (Marrades Millet, 1996: 131):

Fin subjetivo — Medio — Fin realizado

Concepto — Actividad-herramienta — Objeto

Así, en el origen encontramos una oposición inmediata entre el fin subjetivo (en nuestro caso alimentarse, vestirse, cobijarse, etc.) y la naturaleza como fuerza indiferente, de suerte tal que se puede postular el trabajo como aquel elemento mediador entre tales términos, y que utiliza a la propia naturaleza como medio para desarrollar intencionalmente sus planes, así, «[l]a

---

<sup>253</sup> «En la herramienta o en el campo labrado, preparado, poseo la *posibilidad*, el *contenido* como *un* contenido *general*. Por eso la herramienta es un medio superior al fin del ansia, que es singular; abarca todas esas singularidades.» (Hegel, 2006: 169)

<sup>254</sup> «El fin realizado es, de esta manera, la *unidad puesta* de lo subjetivo y lo objetivo.» (Hegel, 2017, § 210: 409).

negación del objeto natural en su inmediatez y su transformación en útil para la producción de un fin extrínseco a él, hace posible a inserción de la finalidad en el mecanismo» (*ib.*: 133-134).

En resumen, en primer lugar, el fin es un deseo singular, mientras que el medio es universal; en segundo lugar, el fin al que se dirige el deseo queda destruido en el acto de consumo<sup>255</sup>, mientras que el medio se produce para durar más de un uso, y, en tercer lugar, mientras el fin del deseo puede ser interpretado como carencia, los medios, por su parte, aparecen como la objetivación cultural de una capacidad técnica, de un poder (Zan, 2009: 243-244). Estas consideraciones sobre el fin y el medio nos llevan a la noción hegeliana de la *astucia de la razón* [*List der Vernunft*] (*cf.* Hegel, 2015: 303; 2017, §209: 409). De esta forma la presenta en la *Ciencia de la lógica*: «Que el fin se ponga en referencia *mediata* con el Objeto e *intercale*, entre éste y el otro Objeto, puede ser visto como la *astucia* de la razón» (2015: 303); y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: «Esto, [a saber,] que el fin subjetivo en tanto poder [o fuerza] de este proceso, en el que lo *objetivo* se desgasta por fricción mutua y se supera, se detiene *fuera de ellos* y es lo que en ellos *está manteniéndose*, es la *astucia* de la razón» (2017, § 209: 409). Como vemos, la *astucia de la razón* consiste en situar en el medio del silogismo a la propia naturaleza para que sea ella la que se desgaste y consuma en la consecución de un fin puesto por la conciencia humana, dicho de otro modo, se utilizan las leyes mecánicas de la naturaleza para realizar los fines humanos, pero no se actúa brutal y coercitivamente sobre la naturaleza, sino que con la ayuda de sus propias fuerzas se consiguen los fines humanamente propuestos. La herramienta actúa como medio entre las conexiones causales de la naturaleza para cumplir el propio fin, de modo que la herramienta se adecúa al objeto, a la propia naturaleza.

Ahora bien, es conveniente distinguir entre la *astucia de la razón* y la *astucia del ser humano* (D'Hondt, 1975: 27-28). En efecto, el término «astucia de la razón» deberíamos

---

<sup>255</sup> «La mera actividad es *pura mediación*, movimiento: la mera satisfacción del ansia es pura aniquilación del objeto.» (Hegel, 206: 169).

reservarlo para designar la instrumentalización de la acción intencional humana como un medio para realizar el fin absoluto del espíritu, de esa forma la razón universal utiliza las pasiones humanas como medio para su desarrollo, en palabras de Hegel en la *Razón en la historia*:

Lo particular tiene su interés propio en la historia; es un ser finito y como tal debe perecer. Es lo particular lo que se utiliza en la lucha y resulta en parte destruido; y de esa lucha y esa desaparición de lo particular surge lo universal, a lo que nada de aquello turba. La Idea no se expone al conflicto, la lucha y el peligro; se mantiene apartada de todo ataque y daño y envía al combate a la pasión para que en él se consuma. Podríamos calificar como astucia de la razón a ese dejar obrar por ella a las pasiones, de suerte que sólo el medio del que se vale para llegar a la existencia alcanza pérdidas y daños. Porque sólo la apariencia fenoménica es en parte nula y en parte positiva. Lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal; y los individuos son, en consecuencia, sacrificados y abandonados. La Idea paga tributo a la existencia y a la caducidad no por sí misma, sino por medio de las pasiones individuales (1972: 135-136).

No en vano, se puede reservar el término «astucia del ser humano» para referirnos a lo que en estas páginas hemos expuesto sobre el uso del mecanismo de la naturaleza para realizar los fines humanos particulares. Además de esta distinción creemos pertinente traer a colación la distinción que señala J. Zan (2009: 235-236) entre los términos alemanes *Betrug* y *List*, así en las *Lecciones de 1803/04* dice Hegel con respecto al uso de la máquina: «Pero cada artimaña [*Betrug*] que empela contra la naturaleza, sin salir por eso de la propia singularidad, se venga de él mismo; cuanto más se la somete, tanto más le rebaja a él lo que saca de ella» (2006: 325). En cambio, en la *Filosofía real* emplea, como hemos visto en citas anteriores, el término *List*. Hay, pues, una diferencia entre *List*, que es la astucia que se emplea para obtener una ventaja mediante un ardid frente a otro (en el caso que estamos analizando es la propia naturaleza) y *Betrug*, que es un término ambiguo que puede interpretarse como un engaño a uno mismo, una falsa ilusión. Así, el medio de trabajo supone un beneficio [*List*] cuando se emplean las propias fuerzas naturales (como el viento, el agua, el vapor, etc.) o una deshumanización [*Betrug*] cuando se emplean las máquinas y se convierten en sujeto de la actividad y desplazan al ser humano.

Dicho esto, ahora debemos exponer qué es lo que sucede cuando la teleología propia de la actividad productiva queda subsumida en el interior del proceso de valorización. Como hemos visto a lo largo de esta investigación, el trabajo como trabajo (antes de ser subsumido en el capital) es una actividad orientada a un fin. Según nos dice Michel Henry, esta actividad pertenece a la *teleología de la vida*:

En el movimiento inmediato de la vida, la producción no es otra cosa que el momento en que la necesidad se hace actividad a fin de satisfacerse. El «trabajo» pertenece a la teleología inmanente de la vida mientras que, por su parte, el producto del trabajo no es más que el objeto de la necesidad, aquello que aporta satisfacción en lo inmediato, lo que se llama un valor de uso. En el trabajo así comprendido, la vida produce inmediatamente su propia satisfacción, el conjunto del proceso de producción y consumo no sólo es transparente a sus ojos, es también esa vida misma tal como ella se experimenta y se quiere. En el nivel de la actividad viviente, entonces, ésta no es un simple medio para llegar a la satisfacción, una mediación extraña, sino que pertenece al movimiento de la necesidad, es su efectuación y la necesidad misma en su efectuación. He aquí por qué a lo largo de toda su obra Marx dice que la actividad es en sí misma una necesidad (2018: 83).

Ahora bien, cuando el trabajo es subsumido en el capital se establece una *inversión* de la teleología, por medio de la cual el producto resultante de la actividad ya no es un simple valor de uso sino un valor de cambio, sobre esta cuestión continúa diciendo Henry:

Esta situación se ve trastocada cuando se invierte la teleología del intercambio, cuando ya no se vende para poder comprar un producto que se necesita, cuando el valor de cambio deviene la finalidad del intercambio. De lo que se trata entonces es de vender para vender, para obtener dinero. Esta inversión de la teleología del intercambio, es decir, de la vida misma, es expuesta en la oposición entre los ciclos M D M (mercancía-dinero-mercancía) y D M D (dinero-mercancía-dinero) (*ib.*: 87-88).

Y más adelante continúa exponiendo:

Que la producción —que ya no está determinada por la necesidad sino que la determina— devino ilimitada, quiere decir en primer lugar, para el individuo que trabaja, que su trabajo ya no tiene límite. Porque para él ya no se trata de producir el objeto particular de su necesidad y luego detenerse. Dado que la necesidad devino necesidad de dinero —la única necesidad producida por la economía política, una necesidad que ya no conoce ni límite ni satisfacción— el trabajo que ella domina es un *trabajo sin fin* [cursiva mía] (*ib.*: 92-93).

Del último enunciado podemos hacer una doble lectura, a saber, que el *trabajo sin fin* es un trabajo ilimitado, que no concluye, pues es parte de la circulación incesante de capital, y como tal, debe continuar apareciendo, manifestándose, en las periódicas rotaciones de éste. Y, por otra parte, que el *trabajo sin fin* se puede entender como un trabajo que ha perdido su finalidad inherente, una de sus determinaciones esenciales, aquella que lo une con la conciencia y la vida, con la necesidad y el gozo, es un trabajo que ha perdido su propio fin. En efecto, la carencia de fin es una de las consecuencias de la subsunción del trabajo en el capital, que ahora le dota de un fin, de la *acumulación sin fin*:

El enriquecimiento se convierte así en finalidad en sí. La actividad del capital que determina el objeto de éste sólo puede ser la del enriquecimiento, esto es, la del incremento, la del aumento de sí mismo [...] Conservado como riqueza, como forma universal de la riqueza, como valor que tiene vigencia en cuanto valor, manifiesta la tendencia constante de superar su limitación cuantitativa: proceso sin fin (Marx, 1982, vol. 1: 211).

En *El capital* encontramos la exposición de la naturaleza intrínseca del fin que es propio del capital, una vez que ha subsumido en su interior al trabajo vivo y lo ha convertido en una determinación suya:

Por consiguiente, el final de cada ciclo individual en donde se efectúa la compra para la venta constituye, de suyo, el comienzo de un nuevo ciclo. La circulación simple de mercancías —la venta para la compra— sirve de *medio* para un *fin último* situado fuera de la circulación, la apropiación de valores de uso, la satisfacción de necesidades. La circulación del dinero como capital es, por el contrario, *fin absoluto*, pues la valorización del valor sólo existe dentro de este movimiento constantemente renovado. De ahí que el



movimiento del capital sea ilimitado [...] Así, pues, el valor de uso no puede considerarse nunca como *fin inmediato del capitalista*. Tampoco la ganancia aislada, sino el *apetito insaciable de ganar* [cursiva mía] (2000 I. I, t. I: 206-207).

En relación con este asunto no podemos dejar pasar por alto lo que apunta Marx sobre Aristóteles y la crematística según aparece en el Libro I, Cap. IX de la *Política*: «[...] no existe un límite a esta crematística por su *objeto final*, que no es otro sino la riqueza de este tipo y la adquisición de dinero [...] Con lo que les parece a algunos que ésa es la función general de la economía, y concluyen con la convicción de que hay que conservar o *aumentar la riqueza hasta el infinito* [cursiva mía]» (1998: 62-63). En la *teleología de la vida* —que tiene al intercambio simple como medio de expandir la vida— se vende para comprar, esto es, la venta es un *medio* para un *fin último*: la *satisfacción de necesidades*<sup>256</sup>. Sin embargo, en la *circulación del dinero como capital* el *fin absoluto* es la valorización del valor, que se realiza y consume su acrecentamiento en un movimiento ilimitado y continuo. Así, pues, la valorización del valor es el *fin subjetivo* y, aun cuando el capitalista actúa como agente dotado de conciencia y voluntad —dos propiedades esenciales para establecer fines, según Kant— es el valor el que aparece como *sujeto automático* de ese proceso de transformación y transustanciación metafísica, en la que el dinero se convierte en medios de producción y salario, en productos, en mercancías y en dinero aumentado e incrementado:

El valor pasa constantemente de una forma a otra sin perderse en este movimiento, transformándose así en un *sujeto automático* [*automatisches Subjekt*]. Si fijamos las formas particulares de manifestación que adopta alternativamente a lo largo del *ciclo de su vida el valor que se valoriza*, llegaremos a las siguientes explicaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero en realidad, el valor deviene aquí el *sujeto* de un proceso en el que,

---

<sup>256</sup> «En el intercambio inmediato, sin embargo, cada quién se separa de su producto —y por lo tanto del disfrute del mismo— sólo para obtener otro producto que corresponde igualmente a su necesidad, que es también para él un valor de uso [...] la vida no tiene otra finalidad que ella misma.» (Henry, 2018: 83-84).

bajo el continuo cambio de las formas de dinero y mercancía, varía su propia magnitud y, en calidad de plusvalía se desprende de sí mismo como valor originario, se valoriza a sí mismo. Pues el movimiento en el que añade plusvalía, es su propio movimiento, su valorización, esto es, su autovalorización. Ha adquirido la *cualidad oculta* de *engendrar* valor, porque es valor. *Pare crías vivas*, o al menos huevos de oro [cursiva mía] (2000 I. I, t. I: 208-209).

Así, el trabajo como actividad viva y orientada a un fin<sup>257</sup> queda subsumida en el interior del capital, entonces, cabe preguntarse ¿qué ocurre con esa actividad orientada a un fin? Que ha quedado como una *mera apariencia*. Si bien pudiera darse una posición de fines en los productores —situación cada vez más extraña en la actividad productiva desde la implantación del taylorismo y su división entre las tareas de diseño y las de ejecución— es un tipo de finalidad supeditada al *fin absoluto* de la valorización del valor<sup>258</sup>. La libertad, la voluntad y la conciencia del productor son constitutivas en la realización del fin propuesto (el producto), pero éste no es más que un medio para incrementar el valor. Ahora podemos retomar a Spinoza y su sospecha sobre las causas finales, pues ahora se muestra que la posición de fines de los productores se encuentra supeditada a los deseos e impulsos de los propietarios del capital, que ponen en marcha el proceso de trabajo como medio del proceso de valorización. Hay, por lo tanto, una finalidad oculta que no se manifiesta fenoméricamente, sino que actúa como un impulso o pulsión. Leemos a Spinoza en su *Ética*: «De ahí se sigue, *primero*, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran» (Apéndice de la Parte I, 2007: 113). Asimismo, en la Parte cuarta, en el Prefacio nos dice:

---

<sup>257</sup> «La *transformación del trabajo* (como actividad viva y orientada a un fin) en *capital* es *en sí* el resultado del intercambio entre capital y trabajo.» (Marx, 1982, vol. I: 249).

<sup>258</sup> Expone Marx en *El capital*: «La concatenación de sus funciones y su unidad como cuerpo total productivo están fuera de ellos, en el capital que los reúne y los mantiene juntos. La vinculación de sus trabajos se les contraponen, por tanto, idealmente como *plan*, prácticamente como *autoridad del capitalista*, como poder de una *voluntad ajena*, que somete su actividad a los fines de ésta» [cursiva mía] (2000 I. I, t. II: 29-30).

Por ejemplo, cuando decimos que la «causa final» de tal o cual casa ha sido el habitarla, no queremos decir nada más que esto: un hombre ha tenido el apetito de edificar una casa, porque se ha imaginado las ventajas de la vida doméstica. Por ello, el «habitar», en cuanto considerado como causa final, no es nada más que ese apetito singular, que, en realidad, es una causa eficiente, considerada como primera, porque los hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos. Como ya he dicho a menudo, los hombres son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo (*ib.*: 286-287).

Así, pues, la posición de fines de los productores queda relegada al *fin absoluto* de la valorización, pero ese fin está mayormente velado, esto es, es de carácter inconsciente para los productores, que, si bien concluyen su obra y dan término a la posición de fines, éste queda como un medio de un apetito y una pulsión mayor: la obtención del plusvalor. De ahí que podamos afirmar junto a Spinoza que la supuesta causa final (el modelo que trata de llevar a cabo el productor) no sea más que una causa eficiente para el incremento del valor. No en vano, esto nos lleva a poder plantear una nueva forma de la astucia de la razón. En efecto, y tal y como hemos visto en la distinción hegeliana entre *List* y *Betrug*, los fines humanos se convierten en medios y soportes para el despliegue de la Idea<sup>259</sup>:

---

<sup>259</sup> «Fascinado por la pujanza y la dignidad de los medios y las obras del trabajo humano, impresionado por la presencia, en este mundo de las obras, de una legalidad que le es propia, así como por la comprobación de su desarrollo racional y relativamente autónomo, Hegel ha de ver en él el verdadero fin, del cual los hombres que trabajan no serán más que los medios. A los hombres, tendrá la tendencia a concebirlos como soportes (*Träger*) de esas relaciones. Y la astucia de la razón ya no será aquella que pone a la naturaleza al servicio de los hombres, sino la que pone a los hombres al servicio de un complejo de relaciones orientadas que él llama Idea o, a veces, Dios.» (D'Hondt, 1975: 27).

Esta vez son los hombres los que se agitan y giran como molinos, y la razón, sentada tranquilamente en la colina, los contempla trabajar para ella. Los hace andar. Hegel no ha distinguido con mucha nitidez, en los términos, los dos tipos de astucia de la razón, muy diferentes, que hace intervenir.

Sin embargo, no discutirá nunca la necesidad y la importancia de la iniciativa y de la actividad individual. Es gracias a ellas que la razón se realiza, es gracias a los individuos y a sus empresas que la razón *en sí* deviene *para sí*. Si los hombres son llevados por las relaciones, lo son por lo menos al mismo tiempo como apoyos activos y, en el origen, como creadores (D'Hondt, 1975: 28).

Ahora bien, esta razón o Idea puede ser sustituida por la noción de capital y no pierde su sentido: ese *sujeto automático* que se valoriza a través del movimiento y el flujo continuo de materiales y energía, de vida y de trabajo. El capital hace suyo el proceso de trabajo, que a su vez está dialécticamente imbricado con el consumo, el intercambio y la distribución —como ya expusiera Marx en la Introducción de los *Grundrisse*—, y lo usa para sus fines. Así, si la herramienta es un medio para la realización del fin propuesto, todo ese movimiento y actividad consciente entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado en la herramienta queda a disposición de la valorización, de suerte que el trabajo vivo y la herramienta son ahora los soportes [*Träger*] para la valorización del valor, que se convierte en el *fin absoluto* para el que toda la *teleología del trabajo* es sólo un medio. Máquinas, dinero y mercancías son *medios*<sup>260</sup> de valorización, apunta Marx:

Esas *cosas* [materia prima, dinero, instrumento, mercancía y salario, en suma, el trabajo objetivado que hay en ellas], hablando con propiedad, no son *el capital*; éste se alberga en el *valor* que ellas tienen. En la medida en que este valor «se conserva, ya no desaparece, se reproduce, se libera de la mercancía que lo ha creado y, como una cualidad metafísica e insubstancial, permanece siempre en posesión del mismo productor (es decir, capitalista)» (Sismondi) (1971: 33).

---

<sup>260</sup> «En el proceso capitalista de producción el *proceso de trabajo* sólo se presenta como *medio*, el *proceso de valorización* o la *producción de plusvalía* como fin.» (Marx, 1971: 33).

La *astucia del capital* consiste en subordinar cada una de sus determinaciones esenciales a su propia finalidad. Así, el dinero inicial es un medio para la valorización:

En un principio el capital entra en escena como *dinero* que ha de transformarse en *capital*, o que todavía sólo potencialmente (*δυνάμει*) es capital [...] *En sí*, es decir según su *determinación*, esta suma de dinero tan sólo es capital porque debe emplearse, gastarse, de tal forma que tenga como finalidad su *engrandecimiento*; porque se le gasta con vistas a su *engrandecimiento*. Si esto con respecto a la suma existente de valor o de dinero se presenta como su *determinación*, su *impulso o tendencia interna* [*ihr innerer Trieb, Tendenz*] [cursiva mía], con respecto al *capitalista* —esto es, al poseedor de esa suma de dinero, a la persona en cuyas manos esa función se realiza— aparece como *intención, finalidad* (*ib.*: 3-4).

Del mismo modo que el dinero, los medios de producción<sup>261</sup> dejan de ser medios al servicio del trabajo vivo para convertirse en elementos succionadores del trabajo vivo:

[...] *el medio de producción* en cuanto modo de existencia del capital, eminentemente (*eminently*) como *capital*, se contrapone al trabajo [...] en parte a causa de la naturaleza general del proceso capitalista de valorización (del papel que desempeñan en él los medios de producción, succionando trabajo vivo), en parte por obra del desarrollo del modo de producción específicamente capitalista (en el cual la maquinaria, etc., se convierte en el verdadero amo del trabajo vivo) (*ib.*: 11-12).

En las páginas siguientes concluye Marx: «La materia prima, el objeto del trabajo, en suma, sirve tan sólo para *succionar* trabajo ajeno, y el instrumento de trabajo únicamente sirve de

---

<sup>261</sup> Recordemos que para Marx los medios de trabajo no son *per se* capital, sólo cuando han sido subsumidos y puestos en marcha en el proceso de producción (proceso de trabajo en unidad inmediata con el proceso de valorización).

conductor, de transmisor en ese proceso de succión» (*ib.*: 40). Asimismo, el resultado de ese proceso productivo no es un producto, un ente externo que se hace aparecer, sino la *plusvalía*, el incremento del valor: «El producto del proceso de producción capitalista no es ni un mero *producto* (valor de uso) ni una mera *mercancía*, es decir, un producto que tiene valor de cambio; su producto *específico* es la *plusvalía*» (*ib.*: 33). Por consiguiente, el proceso de valorización no supone una finalidad externa en la que el resultado de la actividad —el producto— aparece como ente externo a la actividad, más bien se puede concluir, por analogía, que el proceso capitalista de valorización se rige por un modo de finalidad interna, como puede ser la que rige a los organismos. Así como el proceso de trabajo concluye con un producto en cuanto que fin realizado, lo que implica una consideración finita del proceso teleológico puesto en marcha, esto es, un agente externo al propio fin pone en marcha una actividad intencional para la consecución de un fin que es también externo al agente; en el proceso de valorización no aparece nada más que el incremento del valor como finalidad, y cada elemento del proceso (dinero, fuerza de trabajo, medios de producción y mercancías) son medios para la consecución del fin (la valorización) aunque fines en sí mismos.

Hemos visto cómo en el modo de producción capitalista hay una «unidad inmediata» entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización, pero esa unidad más bien hay que entenderla como la subsunción del proceso de trabajo en el proceso de valorización, de suerte que la finalidad externa propia del proceso de trabajo queda subsumida, incluida, en la finalidad interna del proceso de valorización. En efecto, la actividad intencional del trabajo culmina en el fin realizado, en cuanto unificación de lo subjetivo (concepto o idea de un fin subjetivo generado por la necesidad o el deseo) y lo objetivo (en cuanto mecanismo de la naturaleza que ha de poder utilizarse como medio para la consecución del fin). No en vano, como expone Hegel en la *Enciclopedia* (2017, § 211: 409-410) el fin realizado se convierte en medio para otro fin, de suerte que el fin del proceso de trabajo se convierte en medio para la valorización, además, eso mismo ocurre con la fuerza de trabajo, el dinero y los medios de producción. La máquina expresaba materialmente la *astucia del ser humano*, que no sólo insertaba la finalidad en el ciego mecanismo de la naturaleza a través del instrumento, lo que sucede es que ahora la máquina invierte el silogismo y sustituye la pasividad de la herramienta por su actividad. Pero

a su vez la máquina se convierte en medio de la valorización, es la *astucia del capital*, que utiliza la astucia del ser humano en medio de valorización.

Podemos considerar al proceso de producción capitalista como un proceso meramente mecánico, esto es, técnico. Así, podríamos considerar que el beneficio es el objeto final, la representación inicial que se propone el capitalista y que domina el proceso entero. Esta representación anticipada del efecto es la causa final que mecánicamente aparece como efecto. Según el modo técnico de entender la teleología, la causa final (beneficio) utiliza medios (fuerza de trabajo, medios de producción, materias primas, dinero, etc.) para la consecución del fin. Sin embargo, el proceso de producción capitalista incluye en su interior elementos vivos, orgánicos, que en realidad son los que permiten la valorización del valor, esto es, el plusvalor. Por lo tanto, *cabe la posibilidad de interpretar el proceso de producción capitalista como un modo de finalidad interna*, es decir, un modo de finalidad en el que la misma finalidad —en este caso la valorización del valor— no se convierte en medio para fines posteriores. Efectivamente, la finalidad del proceso de trabajo es una finalidad externa o relativa a fines externos, dado que el efecto —o producto realizado— es un *medio* para la obtención de *cualquier otro fin*, es decir, el proceso teleológico de carácter técnico no tiene un *fin final*, pues aun cuando se concluye un proceso, pueden también convertirse los fines en medios para otros fines determinados: (v.g. al elaborar una mesa, la mesa es un fin, pero es un medio para comer o escribir). Por el contrario, el proceso de valorización (el capital) no tiene otro fin que a sí mismo, es *causa y efecto de sí mismo*, pues la causa se debe a sí mismo (un valor inicial manifestado como dinero) y mantiene su forma merced a las determinaciones esenciales que lo constituyen y continuamente lo renuevan o valorizan, de suerte que al final de ese proceso vuelve a aparecer como dinero, es decir, la causa y el efecto. Además, cada elemento, determinación o parte tiene una función primordial en la conservación y crecimiento del todo. De estas consideraciones podemos afirmar que el conjunto que conforma el proceso de valorización no puede ser estudiado como el complejo de elementos que componen una máquina, pues en las máquinas el orden de funcionamiento es exterior y mecánico, impuesto por un agente externo. En la valorización del valor es cada parte —integrada en la totalidad— la que constituye esencialmente al todo, pero no se ha descubierto un agente exterior a todo el proceso, el propio Marx lo definía como un *sujeto automático* que permanece oculto y desconocido, una fuerza puesta en marcha por la

voluntad humana pero sobre la que ha perdido el control. Es como una *mano invisible*, una *astucia* que pone en funcionamiento todos los elementos, que operan como fines y medios, y que se originan y modifican unos a otros. Puede que la analogía entre el capital como totalidad concreta y el organismo no pueda llevarse más lejos, en último término porque el capital es una creación humana y en ella debiera latir la finalidad externa propia de las creaciones humanas. Empero, como avisa Marx, es una *entidad misteriosa* cuya verdadera naturaleza no es evidente ni para los productores ni para los poseedores del dinero.

Volvamos un momento a Kant, a la *Crítica del juicio teleológico*, donde apunta la distinción entre un todo organizado de origen mecánico —como puede ser un reloj— y un todo orgánico:

En un reloj, una parte es el instrumento del movimiento de las demás, pero una rueda no es la causa eficiente de la producción de las otras: una parte está ahí, ciertamente, en consideración de las demás, pero no mediante éstas. De aquí que la causa productora de aquél y su forma no esté tampoco encerrada en la naturaleza (de esa materia), sino fuera de ella, en un ser que puede proceder según ideas de un todo posible mediante su causalidad. De aquí que, así como una rueda en el reloj no produce otra rueda, tampoco un reloj puede producir otros relojes, utilizando para ello otra materia (organizándola); de aquí que no reponga por sí mismo las partes que le faltan, o remedie los defectos de la primera formación por medio de la ayuda de otras sucesivas, o le mejore por sí mismo cuando cae en desorden, todo lo cual, en cambio, podemos esperar de la naturaleza organizada. Un ser organizado, pues, no es sólo una máquina, pues ésta no tiene más que fuerza *motriz*, sino que posee en sí fuerza *formadora*, y tal, por cierto, que la comunica a las materias que no la tienen (las organiza), fuerza formadora, pues, que se propaga y que no puede ser explicada por la sola facultad del movimiento (el mecanismo) (2013: 328-329)<sup>262</sup>.

---

<sup>262</sup> «Cualquier objeto de la técnica humana, un reloj, por ejemplo, es también un conjunto en donde la idea del todo determina *a priori* la constitución y la forma de las partes. No por eso decimos que el reloj posee finalidad interna. Para que una cosa posea finalidad interna, esto es, sea un organismo, es preciso, además, que el todo resulte a su vez de la forma y función de las partes. Estas dos exigencias parecen contradecirse. Por un lado, el organismo, en su idea total, determina los órganos particulares y su función; por otro lado, son los órganos y sus funciones los



Kant considera que la finalidad interna guía a los seres organizados u orgánicos y la define de la siguiente manera: «*un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también es medio*» (ib.: 331). Con otras palabras, la finalidad interna es un modo de finalidad que es causa y efecto de sí misma. Cabe añadir también que el organismo —en cuanto conjunto organizado de la naturaleza— está compuesto de órganos, y que están íntimamente relacionados con el todo, de suerte que los determina en su forma y su función, constituyendo ese conjunto organizado en el que el fin lo realiza y lo mantiene las partes u órganos.

Dicho esto, si analizamos el capital como *totalidad* —y esto no podemos realizarlo con detalle en estas páginas dada la vastedad del asunto— como unidad de los procesos de producción y circulación<sup>263</sup>, observamos que sus *determinaciones esenciales* —las que componen la fórmula general  $D - M < \frac{T}{Mp} \dots P \dots M' (M + m) - D' (D + d)$ — son los *órganos* que componen el capital. Estos elementos en su conjunto lo hacen incrementarse y, dicho de manera metafórica, lo hacen vivir. Cada determinación esencial del capital, que en sí mismas son ya capital, operan o funcionan como órganos al servicio del organismo, donde su

---

que engendran y conservan el organismo. Mas esta contradicción es precisamente el problema capital de la biología, como ciencia de la vida. La vida es precisamente una finalidad interna, un sistema de formas en donde cada parte es determinada y a la vez determinante, en donde cada parte engendra el todo y a la vez es engendrada, según la idea del todo. El organismo es un ser organizado que se organiza a sí mismo. El reloj, en cambio es un ser organizado por otro.» (García Morente, 1975: 190-191).

<sup>263</sup> El proceso total del capital lo define Marx en los *Grundrisse* de la siguiente manera: «El proceso total de producción incluye, tanto el proceso de circulación propiamente dicho como el proceso de producción propiamente dicho. Constituyen los dos grandes capítulos de su movimiento, que se presenta como totalidad de esos dos procesos» (1982, vol. 2: 130). En *El capital* nos lo expone así: «El proceso total se representa como unidad entre proceso de producción y proceso de circulación; el proceso de producción deviene mediador del proceso de circulación, y viceversa» (2000 I. II, t. I: 125).

forma y su función han sido modificadas para que coadyuven al incremento del capital. En efecto, el trabajo vivo ha sido subsumido y disciplinado para convertirse en fuerza trabajo productiva, los medios de trabajo han sido desarrollados para crear plusvalía relativa, el dinero deja de ser un medio para el intercambio y se convierte en un medio para la valorización, así como el producto deja de ser un medio para satisfacer una necesidad para convertirse en mercancía que realice el valor con su venta final y su consumo. Entonces, vemos cómo la finalidad propia de cada determinación u órgano es un medio para la finalidad del conjunto, pero a diferencia de los conjuntos organizados técnicamente (como el reloj), cada órgano es un fin en sí mismo. Lo que sucede es que cuanto más desarrollan su esencia, su finalidad propia y genuina, más hace crecer, moverse y rotar al capital, que se acrecienta gracias a ellos.

El capital en su totalidad —con sus rotaciones y metamorfosis— opera y funciona como la *φύσις* griega. En efecto, el término «*φύσις*» deriva del verbo griego *φύω*, que significa crecer o brotar, y ese es el movimiento del capital: su acrecentamiento es su finalidad. De modo que cabría la posibilidad de entender la actividad del capital no desde el modelo intencional, sino desde el modelo de la actividad orgánica<sup>264</sup> en la que no hay diferencia entre la obra [*ἔργον*] y el propio fin [*τέλος*], puesto que todo movimiento no es más que la actividad que coopera para la valorización del valor. En el momento que se inicia el movimiento del capital como valor objetivado que ha de valorizarse, todos los órganos operan y funcionan para realizar dicha finalidad, convirtiéndose en indistinguible la actividad de la propia valorización. De ahí que el propio capital utilice al trabajo vivo y sus objetivaciones para sus propios fines, de ahí la *astucia del capital*, que se beneficia de la astucia del ser humano

---

<sup>264</sup> «Esa moderna teleología de la naturaleza ha hecho perder de vista la concepción aristotélica de la *φύσις*, cuyo modelo de finalidad no es la actividad intencional, sino la actividad orgánica que al realizarse cumple su función, y en la cual la obra (*ἔργον*) y el fin (*τέλος*) devienen sinónimos.» (Marrades Millet, 1996: 139).

## CAPÍTULO VIII: EL METABOLISMO MAQUÍNICO

### 1. EL DEVENIR DE LA NOCIÓN ONTOLÓGICA DE TRABAJO

En esta investigación hemos intentado mostrar que la noción ontológica de trabajo —la noción que expone la esencia del trabajo para cualquier formación social y período histórico— ha devenido merced a la subsunción real del trabajo en el capital. En efecto, el desarrollo productivo del capitalismo ha supuesto una revolución tan radical de los medios de trabajo que la naturaleza inmanente del trabajo se ha visto trastornada en sus propios componentes o determinaciones esenciales. En el capítulo V del Libro I de *El capital* Marx define qué es el trabajo y aporta los momentos simples del proceso de trabajo —en nuestra investigación añadimos más determinaciones, pero Marx propone tres—: «Los momentos simples del proceso de trabajo son la actividad adecuada a un fin, o sea, el trabajo mismo, su objeto y sus medios» (2000 I. I, t. I: 242). Estos tres momentos pueden ser entendidos como los tres términos del silogismo hegeliano entre lo subjetivo, lo objetivo y la mediación activa o término medio [*Mitte*] que establece el instrumento<sup>265</sup> entre la conciencia —o subjetividad necesitante y

---

<sup>265</sup> Los momentos simples que Marx propone en *El capital* coinciden con los que Hegel establece en el *Sistema de eticidad* de 1802, en este texto el trabajo aparece como el inicio de toda filosofía práctica y como elemento primordial en el proceso de diferenciación y desarrollo de la conciencia desde la unidad inmediata con la naturaleza (donde hay una identidad entre lo subjetivo y lo objetivo) a la escisión que se produce con la experiencia de las necesidades, y que el trabajo trata de suprimir mediante el empleo de las herramientas, que son partes del proceso de objetivación que la propia subjetividad realiza en la naturaleza tratando de reconciliar la escisión. Nos dice Hegel: «Dicho término medio es el *instrumento* o utensilio [...] Por una parte, se trata de algo subjetivo, basado en la fuerza del sujeto trabajador, quedando totalmente determinado, preparado y elaborado a través de dicho sujeto; por otra parte, se trata de algo objetivo, dirigido contra el objeto del trabajo. A través del término medio, el

necesitada— y la naturaleza que aparece como hostil. El trabajo trata de reconciliar esta escisión mediante la negación determinada del objeto natural o materia prima para que quede reconfigurado para las necesidades humanas. Más aún, ese objeto que ha sido negado en su naturaleza primigenia y transformado por la actividad el trabajo (ahora es producto o resultado del proceso de trabajo)<sup>266</sup>, se puede consumir —y desaparece con ello— o puede convertirse en el *medio de trabajo*, que es «[...] la cosa o complejo de cosas que el obrero interpone entre él y el objeto de trabajo, y que le sirven para encauzar su actividad sobre este objeto» (*ib.*: 243). Así, pues, el silogismo marxiano queda constituido del siguiente modo: (trabajo — herramienta — objeto de trabajo); y constituye los momentos simples y abstracto del proceso de trabajo que —como ya hemos estudiado— Marx definió del siguiente modo:

El proceso de trabajo, tal como lo hemos representado en sus momentos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, apropiación del elemento natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo [*Stoffwechsel*] entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y, por tanto, independiente de cualquier forma de esta vida, más bien, común a todas sus formas sociales por igual (*ib.*: 249-250).

En efecto, el silogismo (trabajo — herramienta — objeto) es la *condición general* del metabolismo entre ser humano y naturaleza, de ahí que se pueda afirmar que es la condición inmanente de la noción ontológica de trabajo, a saber, de la *eterna condición natural de la vida*

---

sujeto supera el carácter inmediato del aniquilamiento, pues el trabajo, en cuanto aniquilamiento de la intuición, equivale asimismo a un aniquilamiento del sujeto, a una negación, simple referencia a la cantidad en cuanto algo puesto en ese sujeto; [...] En el utensilio o instrumento, el sujeto elabora un medio entre sí mismo y el objeto, y ese medio es la razonabilidad real del trabajo» (1983: 122).

<sup>266</sup> Marx, como buen aristotélico, no considera que el producto —en cuanto resultado del proceso de trabajo— sea un momento constitutivo simple del proceso de trabajo, pues el producto es el final del proceso, pero no está en el proceso más que *in fieri*.

*humana y común a toda forma social.* Dicho esto, podemos afirmar —después de haber estudiado el proceso de subsunción del trabajo en el capital— que *en la subsunción real del trabajo en el capital dicho metabolismo ha sido transformado, trastornado, en definitiva: ha mutado.* Cuando afirmamos que la noción ontológica de trabajo ha mutado nos referimos a la misma esencia de dicha categoría, a su ser mismo. Esta situación ha llegado a ser real después del proceso histórico mediante el que el capital se ha adueñado del saber del artesano, del saber del científico y el del ingeniero, y ha puesto en marcha un proceso productivo que ya no se estructura o procede según el silogismo clásico expuesto por Marx y Hegel.

Para demostrar nuestra hipótesis inicial (la mutación de la noción ontológica del trabajo) expusimos una noción ontológica del trabajo que fuera simple y abstracta, sin determinaciones históricas ni sociales, para lo cual efectuamos una analítica que extrajera las determinaciones esenciales de esa noción (teleología, causalidad, temporalidad, trabajo vivo en cuanto manifestación de la conciencia y la voluntad que emanan de la subjetividad, el medio de trabajo, el producto en cuanto resultado del proceso). Después de aquella primera parte abstracta nos centramos en la tecnología en cuanto elemento primordial del proceso de trabajo, y entonces empezamos a situar el trabajo en un modo de producción concreto: el capitalista. En ese momento expusimos el proceso y transición de la subsunción formal a la real mediante ciertas figuras históricas articuladas en torno a la organización del trabajo y los diferentes instrumentos utilizados. En esta última parte hemos mostrado cuáles son las consecuencias de dicha subsunción en los constituyentes esenciales del trabajo. En este último capítulo estamos demostrando que es a partir de la mutación radical del instrumento desde donde se produce la mutación, en efecto, en la estructura interna del proceso de trabajo el término medio entre lo subjetivo y lo objetivo adquiere tal naturaleza con el desarrollo del modo de producción capitalista que logra desplazar al ser humano de su puesto privilegiado. La transformación de la herramienta en máquina muestra el proceso por el que la historia ha entrado en el silogismo del trabajo y lo ha trastornado: el instrumento contenía el germen de la mutación, porque el

instrumento contiene la historia concreta de cada modo de producción<sup>267</sup>. El metabolismo se sigue realizando pero desde otros supuestos. Como ya anticipara Hegel en la *Filosofía real*, la máquina ocupa el lado activo del silogismo que antes pertenecía al ser humano, la máquina se convierte en sujeto y el ser humano en el término medio. Por un lado, la herramienta es la objetivación de la conciencia en un útil de carácter universal que media entre la subjetividad y la naturaleza, en efecto, la herramienta para ser verdaderamente útil se ha de adecuar a la objetividad de la materia prima y ha de permanecer pasiva respecto a la conciencia subjetiva, pero activa respecto a la cosa a trabajar. Por otro lado, la máquina —utilizando las fuerzas mecánicas, químicas y eléctricas— invierte la pasividad del útil introduciendo fines en el mecanismo de la naturaleza que ahora se desgasta por ella. La astucia [*Betrug*] del ser humano introduce fines en el mecanismo natural de los que se aprovecha la máquina, pero ésta ahora queda libre de la voluntad de los productores y los pone a su servicio, permítanos el lector repetir la cita:

*La herramienta como tal se interpone entre el hombre y su aniquilación material; pero no por ello pasa de ser su formalidad, sigue siendo su actividad dirigida a algo muerto; precisamente su actividad consiste esencialmente en matarlo, arrancarlo de su contexto vivo y sentarlo como algo que aniquilar, como eso **muerto**. En la MÁQUINA el hombre supera incluso esta actividad formal suya y hace que la **máquina** trabaje enteramente para él. Pero cada artimaña [*Betrug*] que emplea contra la naturaleza, sin salir por eso de la propia singularidad, se venga de él mismo; cuanto más se la somete, tanto más le rebaja él lo que saca de ella. Haciendo trabajar a la naturaleza por medio de las diversas máquinas, no supera su necesidad de trabajo, sino sólo lo aplaza, lo aleja de la naturaleza; y no se dirige con vida a ella como a algo vivo,*

---

<sup>267</sup> «Lo que distingue las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino cómo y con qué se hace. Los medios de trabajo no son únicamente el barómetro del desarrollo de la fuerza de trabajo humana, sino también el indicador de las relaciones sociales en que se trabaja. Y dentro de los medios de trabajo, los instrumentos mecánicos, cuyo conjunto forma lo que podríamos llamar el sistema óseo y muscular de la producción, acusan las características esenciales de una época social de producción [...]» (Marx, 2000 I. I, t. I: 244-245)

sino que escapa de esta vitalidad negativa, y el trabajo que queda se convierte él mismo en *maquinal* (Hegel, 2006: 325).

No en vano, lo que no explicó Hegel fue el porqué de este desplazamiento, esa explicación se la debemos a Marx y a su descubrimiento central: la plusvalía. Como ya hemos visto, el intenso desarrollo productivo realizado por el sistema capitalista se debe principalmente a la necesidad de obtención de plusvalor, en concreto, de plusvalía relativa. Esta incesante búsqueda y absorción de plusvalor supuso el tránsito de la subsunción formal a la subsunción real, fenómeno que empezó a ser efectivo en la fábrica, donde «[...] el autómeta es el sujeto y los obreros, en cuanto órganos conscientes, sólo están adscritos a sus órganos inconscientes y supeditados con éstos a la fuerza motriz central» (Marx, 2000 I. I, t. II: 142-143). Aquí surge el desplazamiento y trastorno de los momentos más simples y abstractos del trabajo, de modo que podemos concluir que *el modo de producción capitalista es la causa de la mutación ontológica del trabajo*. En efecto, el esquema o silogismo había permanecido invariable durante la historia humana, siempre se había dado una subjetividad con conciencia, voluntad y capacidad teleológica para intervenir en la naturaleza mediante un medio o instrumento de trabajo, pero la revolución incesante de los medios de trabajo ha desplazado al ser humano de su posición hegemónica en el lado subjetivo y activo del esquema. En el «Fragmento sobre las máquinas» Marx afirmaba:

La apropiación del trabajo vivo por el capital adquiere en la maquinaria, también en este sentido, una realidad inmediata. Por un lado, lo que permite a las máquinas ejecutar el mismo trabajo que antes efectuaba el obrero, es el análisis y la aplicación —que dimanen directamente de la ciencia— de leyes mecánicas y químicas. El desarrollo de la maquinaria por esta vía, sin embargo, sólo se verifica cuando la gran industria ha alcanzado ya un nivel superior y el capital ha capturado y puesto a su servicio todas las ciencias [...] *Lo que era actividad del obrero vivo, se convierte en actividad de la máquina*. De este modo la apropiación del trabajo por el capital, el capital en cuanto aquello que absorbe en sí trabajo vivo —“cual si tuviera dentro del cuerpo el amor”— se contrapone al obrero de manera brutalmente palmaria [cursiva mía] (Marx, 1982, vol. II: 227).

Queda claro que el silogismo tradicional aún es válido para la tarea de miles de productores, pero a nivel general —en la instauración concreta y efectiva de la subsunción real y su manifestación global en la competencia encarnizada del mercado mundial— el silogismo ha de entenderse con la máquina en el lugar de la subjetividad y el trabajador en el término medio. Como hemos visto, este desplazamiento no sólo supone el descentramiento del sujeto en el proceso productivo o su sujeción a la nueva forma productiva, sino la modificación de las determinaciones esenciales que la constituyen.

La metamorfosis del medio de trabajo además de la modificación material del instrumento en máquina efectúa también la mutación del esquema o silogismo que articulaba el proceso de trabajo. En efecto, la conclusión de la dialéctica de la herramienta<sup>268</sup> ha supuesto la mutación ontológica de la categoría de trabajo, que ahora ya no puede ser comprendida según el esquema clásico. En virtud de estas metamorfosis y mutaciones podemos afirmar que la noción ontológica de trabajo puede ser comprendida como el *metabolismo maquínico*, pues la máquina ocupa el lugar activo, consciente y con voluntad en la eterna condición natural de la vida humana en su relación productiva con la naturaleza. Pero, ahora cabe preguntarse: ¿es la máquina técnica el sujeto del metabolismo? Busquemos respuestas en el siguiente apartado.

## 2. LAS MÁQUINAS SOCIALES

Concebir el trabajo como metabolismo supone concebir una miríada de diferentes trabajos que coadyuvan a mantener vivo el cuerpo social —o cuerpo social productivo— en su relación con la naturaleza. Ahora bien, cuando ampliamos la metáfora del metabolismo y la unimos con la noción de máquina, entonces, ¿nos referimos con este término a las herramientas y máquinas

---

<sup>268</sup> Toni Negri en los comentarios al «Fragmento sobre las máquinas» que realiza en «Marx y el trabajo: el camino de la disutopía» expone: «Se puede afirmar, en otros términos, que la dialéctica de la herramienta de trabajo, de esta herramienta de trabajo que el obrero intercala como medio entre él y la naturaleza inorgánica, ha concluido» (Negri, 1999: 129).



técnicas? No, no hacemos alusión al objeto técnico como tal, pues como hemos visto la herramienta es un elemento constituyente del trabajo, del metabolismo *tout court*, como condición eterna natural. El *metabolismo maquinico* tiene un sentido diferente, no hace alusión a los artefactos individuales, sino a lo que Lewis Mumford denominó *megamáquina*, término que usó para describir el inmenso poder que adquirieron las «monarquías divinas» de la Antigüedad<sup>269</sup> y que se caracterizaba por una «interminable multitud de otras máquinas subordinadas» a ella. Nos dice Mumford:

Debido a los componentes de tal máquina, incluso cuando funcionaban como un todo plenamente integrado, estaban necesariamente separados en el espacio, la denominaré en algunos casos la «máquina invisible»; en cambio, cuando se utilice para realizar trabajo concretos al servicio de empresas colectivas supremamente organizadas, la denominaré «máquina laboral»; y cuando se aplique a terribles acciones de destrucción y coacción colectiva, merece el título, que aún se utiliza hoy, de «máquina militar». Pero cuando haya que hacer referencia a todos sus componentes, políticos y económicos, burocráticos y monárquicos, la denominaré «la megamáquina», o, dicho más llanamente, la Gran Máquina (2013: 312).

Esta *megamáquina* estaba compuesta por seres humanos y máquinas técnicas, conformando una «estructura invisible» en la que la «máquina laboral» mostró mayor

---

<sup>269</sup> «Al hacer justicia al inmenso poder y alcance de esas monarquías “divinas”, estudiándolas como mitos y como instituciones activas, he dejado hasta ahora de lado uno de sus aspectos más importantes para examinarlo con más detenimiento, ya que es su contribución mayor y más duradera: el invento de la máquina arquetípica. Esta extraordinaria invención ha demostrado ser el primer modelo funcional de todas las complicadas máquinas que vinieron después, aunque el énfasis del maquinismo fue trasladándose lentamente desde los agentes humanos a las partes mecánicas mucho más fiables. La gran hazaña de la monarquía consistió en reunir todo el poder humano y disciplinar la organización que hizo posible la realización de trabajos a una escala jamás lograda antes.» (Mumford, 2013: 311).

perfeccionamiento y rendimiento que la «máquina militar» que la precedió. Cabe destacar el planteamiento de Mumford al considerar a las máquinas como «entidades colectivas»:

[...] una combinación de partes resistentes, cada una de ellas especializada en una función y operando bajo el control humano, para emplear energía y realizar trabajos, entonces la gran «máquina laboral» fue en todos sus aspectos una auténtica máquina, tanto más cuanto que sus componentes, pese a estar hechos de hueso, músculo y nervio humano, quedaban reducidos a sus meros elementos mecánicos y rígidamente estandarizados para la realización de sus limitadas tareas [...] Precisamente porque no estaban sujetas a ninguna estructura externa fija, estas máquinas laborales tenían mayor capacidad de cambio y adaptación que sus equivalentes metálicos de hoy, más rígidos, presentes en las cadenas de montaje. En la construcción de las pirámides, encontramos no solo la prueba indiscutible de la existencia de tales máquinas, sino también la prueba imponente de su asombrosa eficacia (*ib.*: 316).

La *megamáquina*, por lo tanto, es el conjunto de seres humanos y elementos técnicos que la componen: aquello que, cuando expusimos la filosofía de la tecnología en Marx, llamamos el *software* y el *hardware*, esto es, el conjunto de la organización del trabajo basado en la cooperación humana y los elementos técnicos (las herramientas o las máquinas técnicas). Ahora bien, en el origen de la *megamáquina* se encuentran las monarquías divinas, cuya finalidad era la legitimación y mantenimiento de éstas, en la actualidad la *megamáquina* se ocupa de la acumulación de capital. Para comprender bien el funcionamiento de esta megamáquina contemporánea vamos a acudir a lo que propusieron Deleuze y Guattari en el *Anti Edipo* en relación a las máquinas sociales y las máquinas técnicas:

Bajo sus formas más simples llamadas manuales, la máquina técnica ya implica un elemento no humano, actuante, transmisor o incluso motor, que prolonga la fuerza del hombre y permite que posea una cierta liberación. La máquina social, por el contrario, tiene como piezas a los hombres, incluso si se los considera *con* sus máquinas, y los integra, los interioriza en un modelo institucional a todos los niveles de la acción, de la transmisión y de la motricidad. También forma una memoria sin la cual no habría sinergia del hombre y de sus máquinas (técnicas). Estas, en efecto, no contienen las condiciones de reproducción de

su proceso; remiten a máquinas sociales que las condicionan y las organizan, pero también limitan o inhiben su desarrollo (1985: 146-147).

La máquina social aparece como un conjunto de elementos que constituyen la forma de organización y desarrollo tecnológico de una forma concreta de producción, esto es, la máquina social puede ser considerada como un modo de producción (Read, 2016: 152-153). En efecto, Deleuze y Guattari distinguieron tres tipos diferentes de máquinas sociales, a saber la *máquina territorial primitiva*, fundada sobre la tierra y las relaciones de parentesco; la *máquina despótica bárbara* que se organiza sobre el Estado que descodifica los viejos códigos territoriales y los recodifica en el lenguaje del despotismo estatal; y la *máquina capitalista civilizada* que no puede estructurarse sobre un único código para todo el campo social debido a su naturaleza desterritorializante y descodificadora, sino que funciona instaurando una axiomática abstracta que puede añadir un axioma nuevo cuando lo necesite. Con otras palabras, la máquina social capitalista se diferencia de las otras dos por la introducción de una axiomática en su funcionamiento, es decir, el poder desterritorializante y descodificador de los flujos monetarios necesitan de una máquina social que supere la quiebra de los viejos códigos e impida que los flujos descodificados huyan de la acumulación de capital<sup>270</sup>. Un «código» se diferencia de un «axioma» en que los segundos no van ligados a una creencia para funcionar<sup>271</sup>, no se justifican

---

<sup>270</sup> En opinión de Francisco José Martínez: «A través del estudio de la máquina territorial primitiva, la máquina despótica bárbara y la máquina capitalista civilizada se esboza un esquema que da cuenta de los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización y de emisión y fijación de flujos, de hombres, riquezas e información, en los que consiste la historia humana [...] las tres grandes máquinas funcionan de distinta manera: la máquina territorial “codifica” los flujos sobre el cuerpo lleno de la tierra; la máquina despótica sobrecodifica los flujos sobre el cuerpo lleno del Estado (el Urstaat), unifica políticamente las unidades territoriales dispersas y les extrae el excedente; por último, la máquina capitalista moderna ‘descodifica’ los flujos sobre el cuerpo lleno del capitalismo, pero a la vez efectúa reterritorializaciones a través del Estado» (Martínez Martínez, 2009: 270).

<sup>271</sup> «Sobre todo, ya no hay necesidad de creencia, sólo de labios para afuera el capitalista se aflige de que hoy día ya no se crea en nada.» (Deleuze; Guattari, 1985: 258).

sobre el derecho, la religión o la política, sino que se manifiestan como relaciones diferenciales entre diferentes flujos abstractos y cuantitativos. En el origen del capitalismo se produce el encuentro de dos flujos: por un lado, el trabajo desterritorializado, simple y abstracto de miles de campesinos expulsados de sus tierras, por el otro, del dinero descodificado proveniente del comercio y las finanzas (Deleuze; Guattari, 1985: 232). El encuentro azaroso de estos dos flujos puso en marcha la axiomática, no obstante, la máquina social capitalista sólo empieza a funcionar cuando se adueña de la producción<sup>272</sup>. La máquina capitalista, por lo tanto, funciona como una *gran axiomática social* que ha reemplazado los códigos territoriales y las sobrecodificaciones despóticas anteriores. Ahora bien, la originalidad del capitalismo consiste en ser una máquina social que tiene «[...] por piezas las máquinas técnicas como capital constante que se engancha al cuerpo lleno del socius, y no a los hombres, que se han vuelto adyacentes a las máquinas técnicas» (*ib.*: 259). En efecto, el desarrollo del capitalismo ha generado una *plusvalía maquínica* como consecuencia de la transformación de la plusvalía de código (propia de las sociedades precapitalistas) en plusvalía de flujo, que surge de la descodificación generalizada y el *encuentro* de estos flujos. No en vano, Deleuze y Guattari distinguen entre la plusvalía humana y la plusvalía maquínica, en cuanto que la primera se genera a partir de la relación diferencial entre el flujo del dinero como capital y la fuerza de trabajo, mientras que la plusvalía maquínica es consecuencia del flujo del mercado y el flujo de innovación<sup>273</sup>. Se puede establecer una relación diferencial entre estos dos tipos de flujos que, finalmente, crean una plusvalía de flujo, como suma de las dos anteriores plusvalías que caracterizan al sistema:

---

<sup>272</sup> «[...] la definición del capitalismo o de su corte, la conjunción de todos los flujos descodificados y desterritorializados, no se definen por el capital comercial ni por el capital financiero, que no son más que flujos entre otros, elementos entre otros, sino por el capital industrial [...] la máquina capitalista no es montada, más que cuando el capital se apropia directamente de la producción» (*ib.*: 233).

<sup>273</sup> Deleuze añadiría una tercera plusvalía: la plusvalía financiera, generada por la relación entre el flujo de financiamiento y el flujo de rentas (2005: 101).

[...] una plusvalía determinada como plusvalía de flujo, cuya extorsión no se realiza por simple diferencia aritmética entre dos cantidades homogéneas y del mismo código, sino precisamente por relaciones diferenciales entre tamaños heterogéneos que no tienen el mismo poder: flujo de capital y flujo de trabajo como plusvalía humana en la esencia industrial del capitalismo, flujo de financiación y flujo de pago de ingresos en la inscripción monetaria del capitalismo, flujo de mercado y flujo de innovación como plusvalía maquina en el funcionamiento comercial y bancario del capitalismo (*plusvalía* como primer aspecto de la inmanencia) —una clase dominante tanto más implacable que no pone la máquina a su servicio, sino, al contrario, es la sirviente de la máquina capitalista (*ib.*: 383).

Así pues, las máquinas técnicas son consecuencia de una determinada máquina social, además, —añaden Deleuze y Guattari— una misma máquina puede ser técnica y social pero no bajo el mismo aspecto (*ib.*: 147), como ocurre con el reloj, que en cuanto máquina técnica mide un tiempo uniforme y homogéneo, pero que en cuanto máquina social permite la instauración de un tiempo abstracto que posibilite la ordenación de la ciudad y la medición exhaustiva de los ritmos del trabajo. En virtud de esta concepción maquina se puede entender que el desarrollo del maquinismo es consecuencia de la máquina social capitalista, de ahí que se pueda afirmar que: «[...] las maquinas no hicieron el capitalismo, sino al contrario, el capitalismo hace las máquinas y no cesa de introducir nuevos cortes mediante los cuales revoluciona sus modos técnicos de producción» (*ib.*: 240). Por consiguiente, la máquina social es la condición de posibilidad del resto de máquinas técnicas.

### **3. EL METABOLISMO MAQUÍNICO O MÁQUINA METABÓLICA**

Hemos introducido la noción de *megamáquina* y de *máquinas sociales* con la intención de hacer comprensible nuestra definición ontológica del trabajo como *metabolismo maquina*. La creación de este concepto no tiene otra finalidad que la de explicar o dar cuenta de la naturaleza del trabajo en las sociedades postindustriales, cuando el esquema dialéctico que vertebraba al trabajo ha sido dislocado en virtud de la introducción del sistema de máquinas. Como hemos visto las máquinas técnicas son consecuencia de las máquinas sociales que las posibilitan. En

este apartado vamos a tratar de exponer someramente la definición de máquina en el pensamiento de Deleuze y Guattari, y la posibilidad de concatenar ese concepto con la noción marxiana de metabolismo con el propósito de presentar nuestra noción de metabolismo maquínico.

Hasta el momento hemos buscado la esencia del trabajo, a saber, aquello que lo define, las determinaciones que lo constituyen, el «es». De suerte que hemos expuesto que el trabajo «es» el metabolismo entre ser humano y naturaleza. No obstante, nuestro análisis de la subsunción real del trabajo en el capital nos ha mostrado la quiebra del esquema dialéctico y el silogismo de la actividad laboral (trabajo-herramienta-objeto), hecho que nos empuja a buscar nuevas orientaciones ontológicas desde las que poder comprender el trabajo en el contexto postfordista y neoliberal del capitalismo contemporáneo. Así, pues, siguiendo lo que nos dice Gerald Raunig en *Mil máquinas* (2008: 24), no se trata de buscar la *esencia* del trabajo o de la máquina sino el *acontecimiento*, es decir, no buscar el «es» sino el «y» ... «y» ... «y», esto es, las concatenaciones y conexiones, las composiciones y movimientos que conforman al trabajo y a la máquina en una multiplicidad de componentes heterogéneos. En efecto, no se trata de decir, por ejemplo, que el «trabajo de un cartero es...», sino el agenciamiento maquínico entre el ser humano «y» la carta certificada, «y» el carro, «y» la PDA (Personal Digital Assistant), «y» Java, en cuanto máquina lingüística que convierte los códigos para que funcione el sistema operativo de Android de la PDA, «y» la computadora conectada por intranet a la máquina postal abstracta que recaba y ordena toda la información, etc. Pero vayamos paso a paso.

### **3.1. NI ORGÁNICO NI MECÁNICO: RIZOMÁTICO**

No se puede reducir el concepto de máquina sólo a aquellos objetos técnicos cuyos contornos físicos puedan ser claramente delimitables, y que además puedan ser fijados por su utilidad y su finalidad concreta. Según Raunig esta es una noción vulgar de la máquina que no considera las distintas composiciones y agenciamientos que pueden establecerse con otros objetos heterogéneos sin quedar sometidos a la utilidad. Siguiendo un breve recorrido histórico de la noción de máquina Raunig apunta que entre los siglos XIII al XVII se produjo una

desambiguación y una reducción semántica del término en favor de su sentido técnico y mecánico. Así, la connotación técnica del concepto *machina* comenzó a ser hegemónica desde el siglo XVII y supuso la marginación creciente de los otros significados de la *machina*<sup>274</sup>, que, desde entonces, se metaforizaron. En efecto, cuando el significado de la máquina quedó de forma privilegiada asociado al dispositivo técnico el resto de las acepciones se diluyeron en torno a la metáfora universal de la máquina, que aglutinaba tanto al hombre-máquina, como al Estado-máquina o al mismo mundo-máquina. En el *Tratado del hombre* de Descartes —influenciado por las ilustraciones anatómicas renacentistas— podemos leer:

Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra [...] En verdad puede establecerse una adecuada comparación de los nervios de la máquina que estoy describiendo con los tubos que forman parte de la mecánica de estas fuentes; sus músculos y tendones pueden compararse con los ingenios y resortes que sirven para moverlas; los espíritus animales con el agua que las pone en movimiento (1980: 50 y 62).

Ahora confrontémoslo con lo que expone Marx sobre los medios de trabajo mecánicos y la maquinaria en *El capital*:

---

<sup>274</sup> «El término *machina* aparece en latín desde Enio y Plauto a comienzos del siglo II a. C. y lo encontramos cada vez más a lo largo del Imperio Romano y la Baja Antigüedad, siendo inicialmente un préstamo del dialecto dórico de los colonizadores del sur de Italia. El latín *machina* asume así todos los significados del griego *mechané* (la palabra dórica, relativamente próxima a la latina, era *machaná*). Su significado más general de “medio, creación, dispositivo” no distingue entre medios materiales e inmateriales, sino que permite que ambos se solapen y se fundan. La manera en que el término abarca desde el dispositivo material hasta el carácter de invención, y en especial los muchos solapamientos que se pueden dar entre ambos aspectos, se mantienen como una característica del concepto en la mayor parte de las lenguas en las que posteriormente se desarrolló a lo largo de la Era Moderna.» (Raunig, 2008: 40).

Y, dentro de los medios de trabajo, los instrumentos mecánicos, cuyo conjunto forma lo que podríamos llamar el sistema óseo y muscular de la producción [...] en el sistema mecánico, la gran industria dispone de un organismo de producción enteramente objetivo que el obrero encuentra como condición material y acabada de la producción [...] De igual modo que muchas herramientas constituyen los órganos de una máquina de trabajo, muchas máquinas de trabajo sólo constituyen ahora órganos homogéneos de un mismo mecanismo motor (2000 I. I, t. I: 244; I. I, t. II: 99 y 90).

Y en el «Fragmento sobre las máquinas» de los *Grundrisse*:

El trabajo se presenta, antes bien, sólo como órgano consciente, disperso bajo la forma de diversos obreros vivos presentes en muchos puntos del sistema mecánico, y subsumido en el proceso total de la maquinaria misma, sólo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros vivos, sino en la maquinaria viva (activa), la cual se presenta frente al obrero, frente a la actividad individual e insignificante de éste, como un *poderoso organismo* [cursiva nuestra] (1982, vol. II: 219).

Tanto Descartes como Marx participan de la metáfora universal de la máquina, a saber, uno considera el organismo humano como una máquina y el otro considera el conjunto mecánico industrial como un poderoso organismo; uno convierte lo orgánico en maquínico, el otro convierte lo maquínico en orgánico. Sus posiciones se articulan en torno a la metáfora de la máquina pero invertidas especularmente. Para salir del significado metafórico de la máquina se debe negar la distinción entre ser humano y naturaleza, como ya atisbo Marx en los *Manuscritos del 44* cuando consideraba al ser humano tanto como *pars naturae* como también ser genérico, o como propusieron Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*:

La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria, es decir, en la vida genérica del hombre. La industria ya no se considera entonces en una relación extrínseca de utilidad, sino en identidad fundamental con la naturaleza como producción del hombre y por el hombre. Pero no el hombre como rey de la creación, sino más bien como el que llega a la vida profunda de todas las formas o de todos los géneros, como hombre cargado de estrellas y de los



propios animales, que no cesa de empalmar una máquina-órgano a una máquina-energía, un árbol en su cuerpo, un seno en la boca, el sol en el culo: eterno encargado de las máquinas del universo [...] Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión o de expresión (causa-efecto, sujeto-objeto, etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto (1985: 14).

Ser humano y naturaleza están en el mismo plano de inmanencia, y desde esta posición ontológica inmanentista se puede abordar una noción de máquina adecuada para la comprensión del trabajo más allá de las categorías hegeliano-marxistas. Esta noción de máquina es más amplia que la del mero dispositivo técnico, los cuales, en verdad, sólo adquieren verdadera realidad cuando están asociados a un conjunto funcional en el que se desarrollan, es decir, la máquina técnica se ha de comprender como un subconjunto de una esfera maquínica más amplia. En *Caosmosis*, en el capítulo «La heterogénesis maquínica», Guattari considera necesario reconstruir un concepto de máquina más allá de la máquina técnica, extendiendo los límites de la máquina al conjunto funcional que la asocia al ser humano en virtud de múltiples componentes:

- componentes materiales y energéticos;
- componentes semióticos diagramáticos y algorítmicos (planos, fórmulas, ecuaciones, cálculos que concurren a la fabricación de la máquina);
- componentes de órganos, de influjos, de humor del cuerpo humano;
- informaciones y representaciones mentales individuales y colectivas;
- investiduras de máquinas deseantes que producen una subjetividad en adyacencia a estos componentes;
- máquinas abstractas que se instauran transversalmente a los niveles maquínicos materiales, cognitivos, afectivos y sociales antes considerados (1996: 49).

De este modo, para Guattari tanto los utensilios, como los instrumentos o las herramientas más simples serán consideradas como «protomáquinas». Cabe señalar, en relación con lo dicho, la distinción que proponen Deleuze y Guattari en el «Apéndice» del *Anti-Edipo* entre herramienta y máquina más allá del esquema clásico. En efecto, ha sido común considerar la herramienta como prolongación y proyección de lo viviente, como una extensión de los propios órganos humanos<sup>275</sup> que va evolucionando linealmente hasta llegar a la máquina. Es un esquema humanista, abstracto, biológico y evolutivo, que aísla las fuerzas productivas de las condiciones sociales de su ejercicio y presupone una dimensión ser humano-naturaleza común a todas las formas sociales. En oposición a este esquema y a esta distinción entre herramienta y máquina Deleuze y Guattari proponen una diferencia de naturaleza o innata entre la herramienta y la máquina:

[...] una como agente de contacto, la otra como factor de comunicación, una como proyectiva y la otra como recurrente; una, refiriéndose a lo posible y a lo imposible, la otra a la probabilidad de lo menos-probable; una, operando por síntesis funcional de un todo, la otra por distinción real en un conjunto. Formar pieza con algo es muy diferente de prolongarse o proyectarse, o hacerse reemplazar (caso en el que no hay comunicación) (1985: 397).

En resumen, la herramienta proyecta y prolonga el organismo humano, mientras que la máquina se define por su función comunicativa entre elementos heterogéneos. Además, una herramienta puede ser máquina, y una máquina herramienta dependiendo del «filo maquínico» que las apropie: como es el caso de las armas hoplitas, que eran herramientas con anterioridad

---

<sup>275</sup> «El objeto que el obrero empuña directamente —si prescindimos de los alimentos ya listos, de las frutas, por ejemplo, en cuyo caso los instrumentos de trabajo son sus propios órganos corporales— no es el objeto de trabajo sino el instrumento de trabajo. De esta manera, el elemento natural se convierte en órgano al que se añade sus propios órganos corporales prolongando así, a pesar de la Biblia, su estatura natural.» (Marx, 2000 I. I, t. I: 243).

a convertirse en piezas de una máquina junto con los hombres que las manejaban en el contexto de la polis griega y la falange. En conclusión:

Cuando se relaciona la herramienta con el hombre, de acuerdo con el esquema tradicional, se elimina toda posibilidad para comprender cómo el hombre y la herramienta *se convierten o ya son* piezas distintas de máquina con respecto a una instancia efectivamente maquinizante. Creemos, además, que siempre hay máquinas que preceden a las herramientas, siempre filos que determinan en tal momento qué herramientas, qué hombres entran como piezas de máquina en el sistema social considerado (*ib. ídem*).

Dicho esto, podemos afirmar que el metabolismo entre seres humanos y naturaleza es una máquina que comunica y establece relaciones entre componentes heterogéneos, una máquina metabólica de composición y descomposición que intercambia y conecta diferentes componentes. Esta máquina metabólica no es de carácter mecánico, pero tampoco es un organismo, su naturaleza es rizomática, pone en comunicación lo orgánico y lo mecánico, una multiplicidad de elementos que operan en su funcionamiento. Para comprender su naturaleza ontológica puede servirnos de orientación los caracteres generales que Deleuze y Guattari atribuyen al rizoma<sup>276</sup> en *Mil mesetas*:

---

<sup>276</sup> «Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. Los bulbos y los tubérculos son rizomas. Pero hay plantas con raíz o raicilla que desde otros puntos de vista también pueden ser consideradas rizomorfas [...] En sí mismo, el rizoma tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos» (Deleuze; Guattari, 2012: 12-13). La noción de rizoma expresa la multiplicidad y se opone a la estructura arbórea que representa a las ciencias, a la lógica binaria, dicotómica, en cuanto estructura ramificada y jerarquizada que se articula en torno a un tronco principal que se ramifica. Como bien apunta Francisco José Martínez: «La dualidad entre estructura arbórea y estructura rizomática se puede ejemplificar con la oposición nietzscheana entre Apolo y Dionisos. Apolo se relaciona con el sueño, como copia de lo real, es el ídolo del principium individuationis y de la censura, el padre de los dioses olímpicos, el origen de las masas. Frente a él, Dionisos se presenta como el dios de la embriaguez, de la desmesura, de la rotura con lo real y con la individuación, gracias a la identificación con las fuerzas naturales;

— El metabolismo maquínico se ajusta a los *principios de conexión y heterogeneidad* en el sentido de que «[...] cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo» (Deleuze; Guattari, 2012: 13), además, «[u]n rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales» (*ib. ídem*). Esto es claramente visible en el mundo actual donde una decisión financiera tomada en Wall Street o la City de Londres puede suponer el cierre de talleres en un polígono industrial de Buenos Aires, esto es, las decisiones de carácter semiótico de un lugar pueden suponer el final del trabajo material en otro.

— El metabolismo maquínico respeta el *principio de multiplicidad*. Así como el metabolismo de los seres orgánicos carece de un sujeto que guíe y domine el proceso, siendo más bien una multiplicidad de procesos interconectados y relacionados de composición y descomposición, el metabolismo maquínico es un conjunto de líneas que se relacionan componiendo y descomponiendo, ajustando y desajustando sustancias y signos. Una multiplicidad de trabajos diferentes que se distribuyen según umbrales de intensidades, sin reducirse a la dualidad uno/múltiple, sino que crean flujos e intercambios.

— El metabolismo maquínico produce según el *principio de ruptura asignificante*, esto es así si reconocemos que en el metabolismo maquínico no podemos encontrar una estructura jerarquizada y dominada por un sujeto, de suerte que el metabolismo maquínico no puede ser roto o interrumpido, pudiendo comenzar en otro lugar. Esto se puede apreciar en la red —internet— en la que cooperan los cerebros, soporte rizomático de la producción contemporánea.

— El metabolismo maquínico opera según el *principio de cartografía y calcomanía*, en efecto, el metabolismo maquínico no puede ser analizado a través de sus determinaciones

---

es además un dios bárbaro, titánico, terrestre, alejado de la claridad de los dioses celestes del Olimpo [...] su relación con la vegetación en un aspecto rizomático está atestiguada por su denominación de Dionisos Dendritos» (Martínez Martínez, 2009: 274).

esenciales —como hemos hecho con la categoría de trabajo— porque no sigue un modelo estructural o generativo: «Es ajeno a toda idea de eje genético como de estructura profunda. Un eje genético es como una unidad pivotal objetiva a partir de la cual se organizan estadios sucesivos; una estructura profunda es como una serie cuya base se puede descomponer en constituyentes inmediatos» (*ib.*: 17). El metabolismo maquínico funciona como un medio que está «entre» los seres humanos y la naturaleza y las máquinas y los signos, de suerte que no hay calcos reproducibles desde una estructura profunda, sino concatenaciones continuas

Si el principal rasgo de la máquina para Guattari es la del flujo de sus componentes, el metabolismo o trabajo social cooperativo es un buen ejemplo de máquina debido a su capacidad intrínseca de intercambio y conexión. Pero ¿qué es lo que se intercambia?, veámoslo a continuación.

### 3.2. INTERCAMBIO INORGÁNICO, ORGÁNICO Y SEMIÓTICO

Como vimos, Marx definió el trabajo como metabolismo entre seres humanos y naturaleza usando la palabra alemana *Stoffwechsel*, que literalmente significa intercambio de materia. Esto nos permite, entonces, concebir el trabajo tanto como una capacidad transformativa como por su facultad de intercambio, entendida como función comunicativa entre elementos heterogéneos. Según nos dice Francisco José Martínez hay tres aspectos principales en la noción de máquina que manejan Deleuze y Guattari: «1) Las máquinas siempre están en relación con un flujo material continuo en el que introducen cortes. 2) Toda máquina contiene una especie de código almacenado en ella. 3) Toda máquina produce como residuo una especie de sujeto que le es adyacente» (2008: 59-60). Cada aspecto señala un nivel diferente de la producción: una «producción de producción» o producción de acciones y pasiones; una «producción de registro», de distribuciones y anotaciones; y una «producción de consumo», de voluptuosidades, de angustias y dolores. Teniendo en cuenta esto, podemos afirmar que el metabolismo, en cuanto proceso productivo, abarca esos tres aspectos. En efecto, el metabolismo es un proceso que asume la *producción*, la *distribución* y el *consumo*, así como las relaciones determinadas y determinantes que se dan entre cada una de ellas —tal y como

mostró Marx en la «Einleitung» de los *Grundrisse*—. Deleuze y Guattari continúan a Marx en su forma de comprender las relaciones determinantes y determinadas que se dan entre consumo, producción, distribución e intercambio. En el *Anti-Edipo* lo manifiestan del siguiente modo:

¿Qué quiere decir aquí proceso? Es probable que, a un determinado nivel, la naturaleza se distingue de la industria: por una parte, la industria se opone a la naturaleza, por otra, saca de ella materiales, por otra le devuelve residuos, etc. Esta relación distintiva entre hombre-naturaleza, industria-naturaleza, sociedad-naturaleza, condiciona, hasta en la sociedad, la distinción de esferas relativamente autónomas que denominaremos «producción», «distribución», «consumo» (1985: 13).

Nosotros, en virtud de estas relaciones entre producción, consumo y distribución, vamos a proponer tres tipos de intercambios metabólicos que el ser humano realiza con la naturaleza. Cada intercambio, además, se realiza con un determinado tipo de estrato, es decir, concebimos la naturaleza articulada en tres estratos diferentes: el inorgánico, el orgánico y el humano<sup>277</sup>. De suerte que obtenemos un intercambio metabólico inorgánico, otro orgánico y, finalmente, uno

---

<sup>277</sup> Concebimos tres grupos de estratos fundamentales siguiendo lo propuesto por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* (2012: 63-70). Para estos autores hay una pluralidad de estratos que sirven de substratos unos a otros, estando cada estrato organizado en una doble articulación: contenido y expresión. Siendo el *contenido* las materias formadas (sustancia del contenido son las materias propiamente dichas y la forma del contenido su orden) y la *expresión* las estructuras funcionales (la sustancia de la expresión es el compuesto que forman y la forma de la expresión su organización). Así, en virtud de esta doble articulación, proponen que en el primer estrato o *mundo inorgánico* su contenido es molecular y su expresión es molar; en el segundo estrato o *mundo orgánico* la expresión se autonomiza del contenido y deviene lineal, unidimensional como en la secuencia nucleica del ADN; en el tercer estrato o *mundo humano* se establece una nueva relación entre contenido y expresión, siendo la forma del contenido la herramienta que modifica el mundo exterior y la forma de expresión el lenguaje, que se independiza respecto del contenido y puede representar a todos los demás estratos y permitir la concepción científica del mundo.

semiótico. El metabolismo actúa, por lo tanto, como un *agenciamiento maquínico* que a modo de interestrato regula las relaciones entre diferentes estratos y los pone en relación.

El intercambio inorgánico hace referencia a la captura de las fuentes de energía que se encuentran en el exterior del cuerpo social, cumple la función de extracción del flujo de energía que es necesario realizar para mantener la máquina metabólica. Las fuentes de energía primitivas consistían en el agenciamiento maquínico entre músculos humanos y animales y protomáquinas<sup>278</sup>. Derry y Williams, en su *Historia de la tecnología*, apuntan como fuentes primitivas de energía dos alternativas que se combinaban, a saber, por un lado, *dispositivos sociales* que permitían que se aplicara la fuerza de muchos seres humanos sobre un solo objeto, y, por otro lado, ingenios mecánicos para «transformar una pequeña fuerza que actuaba a una distancia considerable en una gran fuerza que actuase a una distancia proporcionalmente más corta» (2004, vol. 1: 351). Los *dispositivos sociales* que extrajeron energía en la antigüedad fue la esclavitud en componenda con *ingenios mecánicos* como la palanca, que es el principio en el que «se basa el fundamento de casi todas las máquinas» (*ib.*: 353), así como otros cuatro ingenios derivados de ella y que cita Herón de Alejandría en su *Mechanica*, como son el tornillo, la polea compuesta y la rueda con un eje. Esta componenda de esclavitud y poleas constituye lo que Mumford denominó *megamáquina laboral*. Nosotros lo entendemos como la máquina metabólica en su función de intercambio inorgánico, la cual fue abandonando paulatinamente la fuerza muscular humana por la energía hidráulica y eólica<sup>279</sup>. La máquina metabólica se complejifica con la instauración del capitalismo, las fuentes de energía se vuelven más poderosas y se desterritorializan de los ríos. La máquina de vapor y el motor de combustión interna desarrollan los medios de transporte, que a su vez requieren de la extracción de carbón,

---

<sup>278</sup> Guattari entiende por *protomáquina* los utensilios, los instrumentos, las herramientas más simples, esto es, «las menores piezas estructuradas de una maquinaria» (1996: 50).

<sup>279</sup> «El cambio más importante se produjo en la fuente básica de energía: la energía humana fue sustituida poco a poco, primero por la energía de los animales de tiro, y más tarde por la energía hidráulica y eólica.» (Derry; Williams 2004, vol. 1: 360).

metales, petróleo y caucho. No en vano, la fuente de energía primordial de la máquina metabólica capitalista será la electricidad, que se desarrollará desde su estado inicial como ciencia experimental a su producción de modo industrial, desde la demostración de la inducción electromagnética de M. Faraday en 1831 hasta la creación de la telegrafía y la telefonía que supondrá el inicio del desarrollo de los medios de comunicación y la red informática.

Por intercambio orgánico entendemos tanto la producción de alimentos, como la producción propiamente dicha de todos aquellos elementos para mantener y facilitar la vida, sin olvidar las propias funciones reproductivas. El intercambio con el estrato orgánico supone una relación externa por medio de la agricultura, la recolección, etc. Asimismo, la función propiamente poética pertenece a este ámbito en tanto en cuanto la materia prima requerida para la producción se obtiene tanto del estrato orgánico como del inorgánico pero al servicio del mantenimiento de la vida<sup>280</sup>. Por otra parte, tal y como nos avisa Leopoldina Fortunati en *El arcano de la reproducción* (2019), hay que considerar el carácter productivo de la reproducción en cuanto genera miembros activos para el trabajo. Si bien bajo el sistema capitalista la reproducción aparece como creación de no-valor, en realidad la reproducción genera la mercancía más valiosa y a través de la cual se crea el capital: la fuerza de trabajo<sup>281</sup>. El

---

<sup>280</sup> Hannah Arendt propuso en *La condición humana* (1993) una división tripartita de la actividad humana, a saber, la *labor* en cuanto metabolismo con la naturaleza y función del *animal laborans*; el *trabajo* en cuanto función poética de producción de mundo que facilita la vida mediante la obra del *homo faber*; y la *acción*, ligada a la palabra y al discurso que permite la vida libre en comunidad. Como podrá observarse, tanto la labor como el trabajo hemos decidido incluirlos en la función orgánica del metabolismo, pero el desarrollo del capitalismo a su forma semio-capitalista ha subsumido también la función comunicativa al proceso de valorización del capital, y, por lo tanto, ha convertido en trabajo funciones que antes no lo eran. De ahí que nosotros consideremos la dimensión semiótica como parte del metabolismo entre seres humanos y naturaleza.

<sup>281</sup> Se puede hacer una distinción terminológica entre producir, generar y crear. En efecto, la producción es una actividad que hace aparecer entes nuevos al mundo mediante un proceso extrínseco guiado por una *téchnē* [τέχνη]; mientras que la generación la consideramos como una actividad que también hace aparecer entes nuevos pero mediante un proceso inmanente; por último, la creación la consideramos también como actividad de aparición de entes nuevos pero desde la nada. Así, se produce una silla o una mesa, se genera un ser humano o una estrella y se



intercambio orgánico tiene como función mantener vivo y reproducir el cuerpo social, estableciendo las relaciones fundamentales que lo hacen perseverar en su ser. Siguiendo lo propuesto por Deleuze en su interpretación de Spinoza, *el metabolismo maquínico es el conjunto de las relaciones que se establecen con la naturaleza para hacer perseverar el cuerpo social mediante la composición y descomposición de lo más simple a lo más complejo de sus relaciones constitutivas*<sup>282</sup>. El metabolismo es ese conjunto de relaciones que constituyen el cuerpo social, un cuerpo compuesto de innumerables partes:

Cada cuerpo tiene partes, «un número muy grande de partes», pero estas partes sólo le pertenecen conforme a una determinada relación (de movimiento y de reposo) que le caracteriza. La situación es muy compleja, pues los cuerpos compuestos tienen partes de orden diferente que entran en relaciones asimismo diversas; estas distintas relaciones se componen entre sí para constituir la relación característica o dominante del individuo considerado a uno u otro nivel. Hay así un encaje de relaciones para cada cuerpo, y de un cuerpo con respecto a otro, que constituye la «forma» (Deleuze, 2009: 43).

Ahora bien, el modo como se comunica el metabolismo maquínico entre sus partes y con el exterior es de naturaleza fundamentalmente semiótica. A esa función comunicativa y cooperativa intrínseca a la actividad productiva la hemos llamado aquí el intercambio

---

crea el plusvalor desde la nada, desde la explotación sistemática de la vida. Para un mejor desarrollo de estas ideas se puede consultar un breve estudio realizado por nosotros para Nociones comunes en <https://aula.fundaciondeloscomunes.net/la-produccion-una-breve-distincion-filosofica>

<sup>282</sup> «Lo que define mi perseverancia es el conjunto de las comunicaciones de relaciones, es decir, el hecho de que no cesa de haber comunicación entre mis relaciones constituyentes. Y esto quiere decir que no dejan de descomponerse de lo más complejo a lo más simple y de recomponerse de lo más simple a lo más complejo» (Deleuze, 2009: 149).

semiótico, pues sin un adecuado lenguaje se hace imposible la comunicación y la subsiguiente cooperación. El intercambio semiótico no sólo hace referencia al trabajo inmaterial y a la conversión del capital en semio-capital, sino que es una función constitutiva del metabolismo maquínico bajo cualquier sistema económico, aunque, como es evidente, en la época de la informatización de la economía se ha vuelto hegemónico. Ya expusimos el lugar central que ocupa el conocimiento (*general intellect*) en el sistema productivo, ahora bien, la comunicación permite canalizar y vehicular este conocimiento que procede del cerebro general para producir aquello que hace mantener con vida al metabolismo maquínico, en definitiva, sin comunicación lingüística no sería posible la cooperación necesaria para mantener con vida el cuerpo social. En la economía informatizada en red hay una continua reproducción, producción y circulación de mercancías, trabajadores y trabajadoras, pero también de afectos y lenguajes. La producción de signos se efectúa bajo la cooperación social y se convierte en un elemento constitutivo de la propia economía, en efecto, el lenguaje mismo se convierte en *instrumento de producción*, en creador de realidades económicas, como explicita Christian Marazzi en *Capital y lenguaje*:

[...] se puede sostener que una convención, aquella convención que hemos visto actuar en los mercados financieros, es el fruto de una serie de *enunciados performativos*, es decir, enunciados que no describen un estado de cosas, sino que producen *inmediatamente* hechos reales. Si consideramos el lenguaje no solo un instrumento usado en la realidad institucional para *describir* los hechos sino también para *crearlos*, entonces en un mundo en el cual las instituciones como el dinero, la propiedad, el matrimonio, las tecnologías, el trabajo mismo, son todas instituciones *lingüísticas*, lo que plasma nuestra autoconciencia, esto es el lenguaje, se vuelve al mismo tiempo un instrumento de producción de los mismos hechos reales. *Se crean los hechos hablándolos* (2014: 39).

De esta suerte, economía y semiosis tienden a hibridarse, entrando la semiosis en la economía de dos modos diferentes:

a) como trabajo que sustituye trabajo: máquinas inteligentes, automoción, producción de programas. La actividad es liberada del trabajo mecánico gracias al trabajo semiótico;

b) como trabajo que produce expectativas sobre el mundo: las finanzas, la publicidad, la televisión, la producción de opinión, de imaginarios, de mitologías (Berardi, 2017: 85).

Una vez expuesta las relaciones que el metabolismo establece con la naturaleza vamos a concluir esta investigación describiendo la subsunción del trabajo en el capital haciendo uso de otras categorías distintas a las marxianas, trataremos de mostrar un mapa distinto con la ayuda de Foucault, Deleuze, Lazzarato, Guattari, Berardi, Han, etc. Veámoslo.

### 3.3. EL METABOLISMO MAQUÍNICO INTEGRADO EN EL CAPITAL

El cuerpo social productivo es un cuerpo vivo, una multiplicidad viva que ha sido disciplinada y modulada a través de diferentes instituciones y prácticas sociales para que aumente su productividad. En este último apartado continuamos con la ontología del trabajo pero la abordamos desde categorías diferentes a las marxiano-hegelianas, de suerte que en vez de *subsunción* hemos optado por el término *integración*. Maurizio Lazzarato nos dice al respecto:

Integrar significa ligar singularidades, homogeneizarlas y hacerlas converger en tanto singularidades hacia un objetivo común. La integración es una operación que consiste en trazar una línea de fuerza general que pasa por las fuerzas y las fija en formas. La integración no actúa por abstracción, por generalización, por unificación, por fusión, sino por subsunción (para hablar en lenguaje hegeliano-marxista). La actualización de las relaciones de poder se hace poco a poco, «piedra por piedra», tal y como lo concebía Gabriel Tarde. Es un conjunto de integraciones, primero locales y después globales. Deleuze describe la integración como un procedimiento para hacer que se mantengan juntos los *networks* y los *patchworks*, los flujos y los agregados (2006b: 77).

Así pues, esta elección terminológica no niega la adecuación del término «subsunción», sólo intentamos exponer cómo el capital absorbe la vida, el excedente, el exceso de ser que emana del trabajo y de la propia actividad consciente humana. Para ello abandonamos la imagen

de la subsunción, que como vimos puede interpretarse como la absorción de una entidad en otra mayor, (como un organismo fagocita a otro). Por el contrario, queremos mostrar que el capital actúa más bien como un virus que se *integra* en el cuerpo social y en su metabolismo con la naturaleza hasta llevarlo a su propia muerte. El capital, por lo tanto, se hace dueño del metabolismo maquínico para extraer de él la vida que fluye en cada uno de sus múltiples elementos. Se integra en él, lo organiza según sus requerimientos y finalidades acumulativas, de suerte que, en última instancia, parece que es el metabolismo maquínico el que depende del capital, en efecto, la potencia y los afectos creadores, productores y reproductores de cada mónada que constituye al metabolismo maquínico se integran en los diseños del capital.

Dicho esto, vamos a describir brevemente la *integración del metabolismo maquínico al capital* mediante los diferentes dispositivos de poder que lo realizan. Para ello vamos a establecer primero la distinción entre sociedades disciplinarias y sociedades de control tal y como lo propuso Deleuze en el «Post-scriptum sobre las sociedades de control» (2006). En este opúsculo se afirma la crisis de los grandes sitios de encierro (la familia, la escuela, el cuartel, la fábrica, el hospital y la cárcel). En lo que concierne a nuestro tema de estudio, significa que la fábrica, que concentraba y hacía de los individuos cuerpos productivos repartiéndolos y ordenándolos en un espacio cerrado con la finalidad de extraer una mayor productividad al capturar su cooperación, se ve paulatinamente sustituida por la *empresa*, en cuanto que *alma etérea*<sup>283</sup> que ya no impone un molde a los cuerpos sino que los modula continuamente.

---

<sup>283</sup> «Desgraciadamente, hay que reconocer que Deleuze tenía razón al afirmar que la empresa tiene un alma, que el marketing se ha convertido en su centro estratégico y que los publicitarios son creativos. La empresa explota en su beneficio, desnaturalizándola y haciéndola depender de la lógica de la valorización capitalista, la dinámica del acontecimiento y el proceso de constitución de la diferencia y la repetición. En realidad, la empresa neutraliza el acontecimiento, reduce la creación de los posibles y su efectuación a la simple realización de un posible ya determinado bajo la forma de oposiciones binarias. Las sociedades de control se caracterizan por una desmultiplicación de la oferta de los “mundos” (de consumo, de información, de trabajo, de ocio, etcétera). Pero son mundos lisos, banales, formateados, ya que son los mundos de la mayoría, vacíos de toda singularidad. O sea, son mundos para nadie» (Lazzarato, 2006b: 102).

Asimismo, otra distinción destacable es la que concierne a la correspondencia entre tipos de sociedad y tipos de máquinas. Así, mientras las sociedades de soberanía operaban con máquinas simples como la palanca, las poleas y los relojes; las sociedades disciplinarias emplearon máquinas energéticas como la máquina de vapor o el motor de combustión interna, susceptibles de la entropía y el sabotaje; por último, las sociedades de control actúan mediante máquinas informáticas y ordenadores, los cuales se enfrentan a los peligros de la piratería y los virus.

En segundo lugar, esta breve distinción entre sociedades disciplinarias y sociedades de control nos permite presentar la relación entre capital y trabajo desde un marco más amplio (cf. Lazzarato, 2006b: 75): aquel que tiene en consideración las relaciones de poder que tratan de integrar la multiplicidad y la heterogeneidad mediante las instituciones, en virtud de tres dispositivos diferentes, a saber, las técnicas disciplinarias, el biopoder y la noo-política. En efecto, para comprender de qué forma el capital captura el metabolismo maquínico es necesario abandonar la posición economicista que reduce el capital a un fenómeno meramente económico que explota el trabajo y que se justifica y se legitima por medio de la ideología. Esta perspectiva reducida y binaria entiende que el trabajo y su explotación forman la estructura y las instituciones legitimadoras de ese proceso conformarían la superestructura. Nosotros evitamos esta explicación dualista y presentamos —con la ayuda de Deleuze— una doble articulación para describir al capital, de suerte que en un mismo plano se pueda dar cuenta tanto de la explotación como de la legitimación de ésta. En efecto, el capital es un proceso de valorización, una relación social que consiste en valorizarse continuamente si no quiere sucumbir fagocitado por otros capitales con los que compite. No en vano, ese proceso de valorización requiere tanto de las cosas como de las palabras, tanto de lo visible como de lo legible y decible, esto es, puede ser considerado atendiendo a su contenido como a su expresión<sup>284</sup>. Así, el capital, en cuanto a su *contenido*, supone un espacio de visibilidad, un agenciamiento maquínico y corporal que se

---

<sup>284</sup> Usamos aquí, de nuevo, la doble articulación que utiliza Deleuze tanto en *Mil mesetas* como en *Foucault* (2007: 75-98), y que a su vez fue tomada del lingüista Louis Hjelmslev. Esta doble articulación sirve para describir tanto los estratos como para describir las distintas instituciones que fijan e integran las relaciones de poder.

manifiesta en las máquinas, los edificios, las fábricas, las mercancías, el salario y el dinero en cuanto billetes y monedas en los bolsillos. Este contenido, a su vez, se puede articular según la forma y la sustancia. Así, la forma del contenido del capital está constituida por todos aquellos dispositivos que controlan, distribuyen, sancionan, deciden y benefician la valorización del valor, a saber, instituciones como el Banco Central español o europeo, el FMI, la Comisión Nacional del Mercado de Valores, la CEOE, etc. La sustancia del contenido del capital lo constituiría tanto el capital fijo: las máquinas, los edificios, etc., como el capital circulante: el dinero, las materias primas que se consumen etc., así como el capital variable: los y las trabajadoras. A su vez, se puede comprender el capital en cuanto *expresión*, que es el campo de la decibilidad en el que entran en juego los enunciados performativos que dotan de valor al dinero. Del mismo modo, hay una forma de expresión del capital, esto es, el derecho mercantil, el derecho de la propiedad privada, los enunciados financieros que dotan de realidad al dinero<sup>285</sup>, pero también los que dictan el precio de las mercancías, o de la mercancía «fuerza de trabajo» mediante el Salario Mínimo Interprofesional. Por último, se puede entender una sustancia de la expresión que reuniría a los discursos, opiniones y los enunciados performativos que dotan de realidad al capital, además de las investigaciones y saberes que producen a las tecnologías y que se incorporan al proceso productivo.

Como señala Lazzarato en «El funcionamiento de los signos y de las semióticas en el capitalismo», en el nuevo modo de producción posfordista surge una nueva distribución de las semióticas que atañe a los saberes y a los signos. Partiendo de la distinción entre semióticas significantes y asignificantes establece un doble registro de funcionamiento de las semióticas en el capitalismo. Por una parte, hay un registro que es el de la «representación» y el «significado» que se articula en torno a semióticas significantes como la lengua con vistas a la producción de subjetividad, del individuo o el «yo». En el capitalismo este registro opera

---

<sup>285</sup> «Cuando el Tesoro norteamericano escribe sobre un billete de 20 dólares “Este billete es moneda de curso legal para todas las deudas públicas y privadas”, no está solo *describiendo* un hecho, en realidad está *creando* uno. Se trata de un enunciado performativo en el que decir una cosa vuelve verdadera esta cosa» (Marazzi, 2014: 39).

dotando de roles y funciones a los individuos a los cuales asigna una identidad, un sexo, una profesión, una nacionalidad, una clase, etc. Esta dotación de roles e identidades opera un *sometimiento social*, una subordinación de la multiplicidad y la heterogeneidad a la norma. Por otra parte, hay otro registro maquínico que se organiza mediante semióticas asignificantes como los signos monetarios y bursátiles, los lenguajes informáticos que hacen funcionar a las máquinas, las ecuaciones, las funciones, los diagramas científicos, la música, etc. y que es capaz de poner en funcionamiento el registro de la representación y el significado. En este registro no se busca la producción de subjetividad sino capturar y activar aquellos elementos presubjetivos, preindividuales (afectos, emociones y percepciones) y transindividuales que se convierten en piezas del engranaje de la máquina semiótica del capital. Las semióticas asignificantes producen una *servidumbre maquínica*, en cuanto que, en vez de producir un significado, provocan una acción, una reacción, un comportamiento, una actitud. Nos dice Lazzarato: «Los signos monetarios y bursátiles, la televisión, la ciencia, la música, etc. pueden funcionar como máquinas de producción de signos que escriben directamente sobre lo real y sobre el cuerpo, sin pasar por un significado o una representación» (2012: 717). Como ejemplo de semiótica asignificante podemos traer a colación el efecto de pánico que suscitaban los números de la prima de riesgo y el miedo a la intervención económica de la troika si se llegaba a superar los 500 puntos, o el número de muertos por Covid-19 para implementar medidas biopolíticas.

El capital, por lo tanto, no lo definimos como una entidad ligada únicamente a un modo de producción, sino por los contenidos que lo expresan y el conjunto de visibilidades y enunciados que lo llevan a cabo. Así lo expresa Anne Querrien en el Prólogo al *Plan sobre el planeta* de Guattari:

Arrancar un plusvalor económico exige tener el poder de hacer creer que el precio del trabajo explotado es un precio justo; esta creencia nunca se explica por una resignación impuesta por el paro y la represión, sino que también se apoya en todas las formas de autoevaluación multiplicadas por los medios de comunicación de masas modernos, ya que es, sobre todo, represión de muchas otras potencialidades que carecen de valor oficial. Cada individuo enuncia por sí mismo, de forma aparentemente libre, el conjunto de frases que sellan su lugar en el capitalismo mundial integrado, y hace lo necesario para quedarse en éste (2004: 27-28).

Dicho esto, ahora podemos comprender mejor la afirmación de Guattari:

El capital no es una categoría abstracta, sino un operador semiótico al servicio de formaciones sociales determinadas. Su función consiste en asumir el registro, el equilibrio, la regulación y la sobrecodificación de:

- las formaciones de poder propias de las sociedades industriales desarrolladas;
- los flujos y las relaciones de fuerza relativos al conjunto de las potencias económicas del planeta (*ib.*: 75).

En esta investigación hemos visto que el capital es un vampiro que succiona el trabajo vivo para valorizarse y posteriormente acumularse, no en vano, no es sólo una relación económica entre capital y trabajo, sino que el capital tiende a absorber toda forma de vida mediante diferentes técnicas de poder. En efecto, en el transcurso de la industrialización (desde la acumulación originaria hasta el proceso de captura de la producción por parte de la burguesía) el poder<sup>286</sup> —en cuanto relación de fuerzas— se ejerció según la lógica de las sociedades disciplinarias, que incluía tanto las técnicas de encierro como las biopolíticas. Las técnicas de encierro se orientaban a imponer una determinada conducta o actividad a una multiplicidad confusa o inútil. En nuestros términos podríamos decir que las técnicas de encierro actuaban sobre el metabolismo maquínico ordenando el cuerpo social en el espacio y el tiempo para obtener de él una fuerza superior, unos efectos útiles para el capital. Las técnicas disciplinarias actúan sobre los individuos, sobre los cuerpos para extraer ese plusvalor que se obtiene de la explotación del trabajo vivo y su cooperación en determinados lugares: fábrica, talleres, trabajo

---

<sup>286</sup> «¿Qué es el Poder? La definición de Foucault parece muy simple, el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una “relación de poder”.» (Deleuze, 2007: 99).



doméstico, etc. En definitiva, el metabolismo maquínico es integrado en el objetivo común que dicta el capital: la acumulación y su valorización.

Las técnicas biopolíticas se ejercen sobre el ser humano pero en cuanto especie, esto es, intentan modificar las condiciones de existencia de una población, de una multiplicidad cualquiera, a través de la gestión del Estado de bienestar, de políticas de salud, etc. Este tipo de técnicas se ejercen en un espacio abierto y tratan de convertir al propio metabolismo maquínico en una fuerza de trabajo sana y productiva. Ahora bien, las técnicas disciplinarias y las biopolíticas modelan a los individuos y al propio cuerpo social desde fuera, desde el exterior, para ajustarlo y prepararlo para la producción capitalista. No en vano, con el desarrollo de las tecnologías informáticas y de comunicación social se establece una nueva forma de poder que operará desde el interior mismo de cada individuo y que supondrá la integración total del metabolismo en el capital, como un virus inoculado que actúa desde el interior y *modula* la propia conciencia, tanto de los individuos como el propio cerebro social o *general intellect*. Lazzarato llamará a esta nueva forma de poder *noo-política*, Byun-Chul Han *psicopolítica* y Franco Berardi *tánato-política*, veamos a continuación qué particularidades presenta esta nueva forma de poder que atañe al *alma*<sup>287</sup> del propio cuerpo social.

Para Berardi con la introducción de las tecnologías invasivas de la vida social y con la informatización del conjunto de los procesos productivos y la comunicación social se ha puesto en marcha «un proceso de enervación del dominio en la red nerviosa colectiva» que supone el dominio de lo muerto —en cuanto trabajo muerto, trabajo objetivado subsumido en el capital—

---

<sup>287</sup> Nosotros usamos el término alma de un modo similar al empleado por Berardi: «El alma de la cual quiero hablar no tiene mucho que ver con el espíritu. Es más bien respiración, soplo vital, metáfora de la energía que hace de la materia biológica un cuerpo animado [...] El alma es el cuerpo como intención, apertura hacia el otro, encuentro, sufrimiento y goce. El alma es devenir-otro: reflexión, conciencia, sensibilidad. En sánscrito, la palabra *prana* significa literalmente *soplo vital, respiro o energía cósmica*. *Atman* es la individualidad que respira en sintonía con la respiración cósmica, hálito empático que hace posible la comunicación entre cuerpos sensibles» (2017: 13).

en la actividad cognitiva humana, en el cerebro social, de ahí que afirme: «En este sentido, más que de biopolítica en rigor deberíamos hablar de “tánato-política” (del griego *thanatos*, que significa muerte): sumisión de la vida inteligente a la cosa muerta, dominio de la muerte sobre lo viviente» (2017: 209-210).

Por su parte, Byun-Chul Han en su libro *Psicopolítica* continúa la línea foucaultiana que recorre desde el poder soberano simbolizado por la espada y el poder de dar muerte al poder disciplinario cuya función ya no se ocupa de la muerte sino de la vida y su administración calculada. Es el tránsito de la producción agrícola a la producción industrial propiamente capitalista en el que en lugar de atormentar el cuerpo se lo convierte en una máquina de producción fijada a un sistema de normas que elimina las posibles desviaciones y anomalías. Sin embargo, nos dice Han:

La técnica disciplinaria opera no sólo sobre el cuerpo, sino también sobre la mente. El término inglés *industry* también significa «diligencia». Y otro significado de *Industrial school* es «correccional». Bentham indica que su panóptico edifica moralmente a los reclusos. No obstante, la *psique* no está en el punto de mira del poder disciplinario. La técnica *ortopédica* del poder disciplinario es muy burda para penetrar en las capas profundas de la psique con sus anhelos oscuros, sus necesidades y su deseo, y acabar apoderándose de ellas. El *Big Brother* de Bentham también observa a sus reclusos desde el exterior. Su panóptico está ligado al *medio óptico*. No tiene *ningún acceso al pensamiento o a las necesidades internas* (2017: 37).

Para el autor surcoreano las mutaciones que introduce el neoliberalismo no se ocupan de lo biológico, lo somático o corporal, sino que acceden a la psique en cuanto que fuerza productiva a explotar. Esto supone un desplazamiento desde el disciplinamiento puramente corporal a la *optimización mental*, en definitiva de la ortopedia del cuerpo dócil a la estética del *fitness*. El nuevo sujeto de rendimiento se autoexplota a sí mismo, ahora las *tecnologías del*

yo<sup>288</sup> se convierten en las principales tecnologías de la dominación y la explotación en unión con las tecnologías de sistemas de signos. Se busca la continua optimización personal del individuo que, convertido en capital humano, cada vez tiende más a convertirse en empresa y a borrar de sí mismo todo lo que le impide obtener la ganancia en el mercado. El individuo-empresa no sólo modela su cuerpo sino que a través de técnicas como el *mindfulness* logra eliminar terapéuticamente aquellas distracciones que le impiden rendir máximamente, en efecto, la autoexplotación se convierte en un dispositivo más eficiente que la vigilancia disciplinaria.

En la opinión de Lazzarato la nueva forma de poder se puede definir como *noo-política*<sup>289</sup>, en cuanto conjunto de técnicas de control que se ejercen sobre el cerebro para captar la atención y, a través de ella, controlar la memoria y su potencia virtual (2006b: 93). En las sociedades de control los dispositivos de poder se ejercen en espacios abiertos y a distancia, de ahí que se pueda afirmar que tanto lo vivo como el concepto general de vida se convierten en el objeto fundamental de la modulación a distancia. Con la economía de la información se pone a trabajar todo el tiempo de vida. Pero la vida no se reduce a las funciones reproductivas de la especie humana —como trataba de moldear la biopolítica—, o al cuerpo de cada individuo —como objeto de las técnicas disciplinarias— sino a lo que Lazzarato llama «vida a-orgánica» que es «[...]»

---

<sup>288</sup> Foucault distingue cuatro tipos de tecnología que están imbricadas: «A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas “tecnologías”:, y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto, 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad» (2010: 18).

<sup>289</sup> Lazzarato crea un neologismo a partir del término griego *noûs* [νοῦς] aristotélico, que ha sido traducido como entendimiento, en cuanto facultad de pensar en general.

fundamentalmente “el tiempo y su virtualidad”. No el tiempo abstracto, el tiempo medida, sino el tiempo-potencia, el tiempo como “fuente de continua creación de imprevisible novedad”, “aquello que hace que todo se haga”, según algunas expresiones de Bergson» (*ib.*: 71). La modulación en las sociedades de control se dirige a un público —como el público que puede tener una revista, un programa de televisión o radio o el que aparece en las redes informáticas—. Este público es una multitud dispersa —no está encerrada en un espacio cerrado como en las sociedades disciplinarias— que se puede modular mediante tecnologías de acción a distancia: máquinas electrónicas y digitales que producen energía «a-orgánica» y ya no funcionan como los motores que acumulan y producen energía mecánica o termodinámica. En efecto, el tiempo que se captura ya no es el tiempo medida del trabajo, que dotaba de valor a las mercancías, ese tiempo-espacializado en el que se desarrolla y articula el capital sino el tiempo de vida que es potencia de creación y cooperación, el tiempo de vida que es condición de posibilidad de lo virtual. El tiempo es la forma subjetiva de la riqueza y tanto las técnicas disciplinarias como las biopolíticas han tratado de institucionalizar un determinado tiempo dividido entre «tiempo de trabajo» y «tiempo de vida», de suerte que el tiempo productivo de la fábrica se oponía al tiempo improductivo del ocio. Pero el tiempo de vida se ha vuelto también productivo mediante las tecnologías de acción a distancia, que se ocupan de modular la conciencia, de hacerla productiva. La *modulación* es la actividad específica de las tecnologías de poder de las sociedades de control, así lo entiende Lazzarato:

La modulación, como modalidad de ejercicio del poder, siempre es una cuestión de los cuerpos, pero ahora en adelante lo que está en juego es más bien su dimensión corporal. Las sociedades de control invisten la memoria espiritual, más que la memoria corporal (a la inversa de las sociedades disciplinarias). El hombre-espíritu, quien según Foucault no era objeto del biopoder sino en última instancia, pasa ahora a un primer plano (2006b: 92).

Ahora bien, el objeto de la modulación es la memoria —en cuanto característica definitoria de la vida misma<sup>290</sup>—, y a través de la atención y su captura se entra y se modula la memoria y sus potencias virtuales, esta es la función esencial de la noo-política. De este modo se puede exponer el siguiente esquema:

<b>Tipo de técnica de poder</b>	<b>Lugar en el que se ejerce el poder</b>	<b>Objeto de la relación de poder</b>	<b>Ámbito al que va dirigido el poder</b>
Técnica disciplinaria	Prisiones, escuelas fábricas, etc. Lugares cerrados	Modelado de los cuerpos	Clase obrera
Técnica biopolítica	Estado del bienestar, políticas de salud. Lugares abiertos	Gestión de la vida	Población

<sup>290</sup> «La memoria (potencia de actualización de lo virtual) es la propiedad irreductible que Nietzsche y Tarde, de manera diferente, colocan en el fundamento de su definición de lo vivo. Tanto Tarde como Nietzsche encuentran esta definición de lo vivo en los trabajos científicos de la época, y particularmente, en el *Essai de psychologie cellulaire* de Haeckel.

Para el biólogo alemán, todos los elementos infinitesimales de un cuerpo, todas las monadas orgánicas tienen una memoria, en tanto que lo no-vivo carece de esta propiedad (o aptitud). Tarde interpreta su biología molecular a la luz de la teoría de la multiplicidad. Según él, Haeckel da “a la doctrina de la evolución una interpretación monadológica, leibniziana, que está entre las más notables”.

Esta definición de lo vivo como memoria es una constante de la biología y de la fisiología. Lo vivo de la biología molecular contemporánea no se distingue en nada de la de Haeckel [...] Según Tarde, sin memoria, sin esta fuerza —una duración que conserva—, sin esta fecunda sucesión que contrae el antes en el después, no habría sensible, vida, tiempo, acumulación y por lo tanto no habría crecimiento.» (Lazzarato, 2006b: 90).

Noo-política	Cualquier lugar donde estén las máquinas de acción a distancia	Modulación de la memoria y sus potencias virtuales	Público
--------------	--	--	---------

Tabla 7. Relación de técnicas de poderes

Este conjunto de dispositivos constituye en su conjunto las sociedades de control. Y aun cuando han nacido en época distintas se concatenan en su funcionamiento de modo heterogéneo unas con otras. Bajo estas circunstancias la categoría de trabajo pierde su potencia ontológica, la potencia virtual y creativa es capturada fuera del ámbito de la *poíesis*, y el trabajo deviene *empleo*, que se convierte en un dispositivo de sujeción social y servidumbre maquínica sin capacidad de enunciación y acción colectiva. Los empleados y los desempleados no constituyen un sujeto de acción, son engranajes del metabolismo maquínico integrado en el capital, la categoría de trabajo se ha diluido, se ha desvanecido en el aire.

## CONCLUSIONES

El desarrollo y maduración del modo de producción capitalista ha supuesto la corrosión de la estructura interna e íntima del trabajo, en efecto, éste ha perdido el vigor ontológico que le dotaba tanto de la capacidad de crear mundo como de crear una clase que se opusiera antagónicamente a los vampiros del excedente productivo. La fuerza ontológica de producción y creación de entes que tenía el trabajo ha quedado diluida en torno a la precarización del empleo. En el contexto de las sociedades neoliberales el empleo es el único medio de adquirir los bienes de subsistencia y de ahí que sea la única fuente de riqueza para los que no tienen nada que vender salvo su propia vida y sus propias capacidades. En ningún caso tratamos de ensalzar el trabajo en detrimento del empleo, si recurrimos a la etimología del término «trabajo» ésta nos señala lo que pensaban las sociedades esclavistas —como la griega y la romana— del trabajo dependiente: era un dispositivo de tortura. Efectivamente, para los aristócratas ociosos el trabajo era una tortura delegada a los esclavos. No en vano, hay que tener en consideración que, en cualquier sociedad dividida en clases, estamentos o castas, el excedente de los y las que producen es arrebatado y no repartido equitativamente, de ahí que las clases no productivas y que expropián el excedente tengan una visión negativa del trabajo, tratan de ocultar el fundamento oculto desde el que articulan su poder. Eso es el fetichismo, esconder la relación de fundamentalidad, presentar el resultado de un proceso como origen y causa final. Si nos fijamos en el proceso de trabajo vemos que su resultado es un producto, un ente que aparece en la realidad. Ahora bien, dicho producto se convierte en mercancía cuando llega al mercado y es provisto de un valor de cambio, que numéricamente queda representado como precio, en último término, como dinero. Pero la economía política burguesa y sus sacerdotes nos presentan al dinero, al equivalente general, como representante de la riqueza; eso es el fetiche, algo que es hecho por la mano del ser humano se nos presenta de modo fulgurante con naturaleza sacra, dotado de vida independiente, creado desde la nada. En este sentido podemos señalar al dinero como representante del valor que se valoriza —esto es, del capital—, es el mesías del dios

todopoderoso y creador, ante el cual los viejos dioses e ídolos de las Antigüedad se manifiestan como sombras oscuras. Todo gira en torno al dinero: dinero que crea dinero. Los amos de hoy son esclavos del dinero, como diría Nietzsche, los amos son esclavos que dominan esclavos.

Durante un tiempo los y las productoras se dieron cuenta de su valía, tomaron conciencia de la fuerza ontológica que emanaba de sus brazos y mentes, y de la fuerza ontológica de los vientres de las mujeres, que daban a luz a nuevos brazos y mentes. La conciencia crítica puso de manifiesto el robo subrepticio que suponía el salario, entonces, las y los productores se organizaron y se propusieron acabar con ese latrocinio encubierto. Pero diferentes situaciones históricas condujeron al olvido de la potencia libertadora de las fuerzas creadoras: olvidamos los oficios, olvidamos cómo se afilan los formones en la piedra esmeril, cómo se empuñan los martillos, cómo se elaboran las ganzúas, cómo se abren las cajas fuertes. Poco a poco las máquinas nos fueron sustituyendo, nuevos lujos y comodidades indujeron nuevos deseos y nuevas carencias, y con ellas fuimos olvidando quiénes éramos, pero seguíamos sufriendo la mutilación de nuestros órganos, la laceración de nuestros cuerpos, la prostitución de nuestras hijas. Olvidamos que no existe sólo la explotación del hombre por el hombre, que las mujeres fueron silenciadas y dominadas, que nuestros hermanos los animales fueron masivamente puestos a trabajar, se los arrebató la libertad, se los esquilmo y se les explotó. Hemos pasado largo tiempo en la ignominia, y hoy vivimos la época del dominio planetario del capital donde toda forma de vida está siendo explotada hasta su agotamiento y extinción: desde las grandes montañas horadadas, a los ríos sapienciales contaminados, las estelas de los aviones desgarran el cielo en una orgía suicida donde todo es agotado y convertido en recurso. Hasta la conciencia está siendo explotada, primero capturada a través de la atención —su puerta de acceso—, después secuestrada por las imágenes que aparecen en las pantallas que todos llevamos voluntariamente en nuestros bolsillos, que tenemos en nuestras casas, en las calles, en los metros y autobuses. La caverna de Platón cabe en la palma de la mano.

Pues bien, esta investigación ha llegado a su fin y es el momento de presentar las conclusiones que se extraen de lo hasta aquí propuesto y que son nuestra aportación original:

1. La noción ontológica de trabajo ha mutado en virtud de su subsunción real en el capital.



2. Esta mutación se debe al desarrollo exacerbado del medio de trabajo, que ha pasado de ser el elemento mediador —el término medio— a situarse en el lado activo del silogismo del trabajo. Esto es, hasta la época de maduración del capital el silogismo se componía de los siguientes elementos, a saber: a) sujeto activo y consciente — b) herramienta o término medio — c) objeto de trabajo. Pues bien, en la subsunción real del trabajo en el capital el silogismo muta o es dislocado de la siguiente forma: a) máquina como sujeto activo y consciente — b) subjetividad viva y corporeizada del trabajador como medio auxiliar de la máquina — c) objeto de trabajo. Dicho con otras palabras: a) trabajo objetivado como sujeto — b) trabajo vivo como medio — c) objeto de trabajo.

3. El devenir del instrumento en máquina se debe a la búsqueda incesante del plusvalor. Una vez que los límites físicos impiden la extracción bruta del plusvalor absoluto mediante el alargamiento de la jornada de trabajo, se considera pertinente reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario en producir una mercancía mediante la producción a máquina. Esta búsqueda del plusvalor relativo conlleva la transformación radical tanto de la organización del trabajo como de los medios o instrumentos con los que se realiza. El viejo esquema —el silogismo del trabajo— finalmente es dislocado, la historia entra en él a través de la propia evolución del instrumento, que se torna independiente y autónomo de la voluntad del productor. La otrora *unidad* de órgano artificial y órgano natural [*Verwachsung*] que constituía la base de la pericia del trabajador se *escinde* con la autonomización material del medio de trabajo [*Verselbständigung*]. La máquina aparece entonces como un poder ajeno y hostil, y el productor como un apéndice a su servicio. El capital dota de actividad al medio de trabajo con la finalidad de convertir la producción en un gran autómatas a su servicio sin las resistencias propiamente humanas: las máquinas no hacen huelga, ni piden aumento de salarios, ni piden mejoras en las condiciones laborales.

4. La subsunción real del trabajo en el capital supone que el trabajo (y todas sus determinaciones) se conviertan en elementos constitutivos del capital. No sólo el medio de trabajo se convierte en capital; el trabajo vivo se convierte en capital bajo la forma de fuerza de trabajo o capital variable; el producto se convierte en mercancía; la temporalidad cualitativa de la producción acaba reducida a tiempo abstracto de carácter homogéneo y espacializado; la

finalidad interna de la producción que emanaba de la propia conciencia del productor se ve sometida a la intencionalidad última del capital: la ganancia, la valorización del valor.

5. La noción «metabolismo maquínico» define tanto la mutación de la categoría de trabajo como el pleno control del capital sobre el proceso productivo. El capital, situado como sujeto, pone en marcha el proceso productivo guiado por su propio *telos*, convirtiendo en *medio* de un *fin absoluto* a los productores. En consecuencia, el trabajo vivo, la conciencia activa se convierte en medio de la valorización. La vida al servicio del capital, lo vivo al servicio de lo muerto.

6. No en vano, el *metabolismo maquínico* puede ser pensado desde otras categorías, como una gran máquina de intercambio de flujos energéticos y semióticos que condensa todo el potencial productivo humano. Donde cada productor individual es una mónada independiente, una molécula que compone y descompone sus propias relaciones y las del conjunto del metabolismo. Lo que ocurre en la actualidad es que este metabolismo ha sido inoculado por el virus del capital. No podemos concebir un sujeto que guíe todo el proceso productivo, esto es, al igual que el metabolismo orgánico de cualquier ser vivo carece de sujeto el metabolismo maquínico también carece de él. En efecto, cuando se producen las miríadas de reacciones moleculares que constituyen el metabolismo no se puede reconocer un sujeto en todo ese proceso, no hay alguien que guíe la respiración, los latidos del corazón, ni los movimientos intestinales, ni la descomposición de los alimentos, ni la absorción de los nutrientes; es un proceso molecular que no requiere de una subjetividad que lo guíe, de hecho, si eso fuera así moriríamos rápido pues ¿cómo podríamos controlar el corazón y los intestinos? De igual manera funciona el metabolismo maquínico, no hay un sujeto que lo controle, cada monada actúa y cumple su función. Lo que sucede es que el capital penetra en cada célula del metabolismo y pervierte su funcionamiento con tal de extraer el excedente, se adueña del metabolismo y lo lleva a su agotamiento, a su defunción.

7. Cada mónada participa en el metabolismo pero el capital se inyecta como un virus y convierte el metabolismo maquínico en un aparato de captura de energías, materiales, afectos, etc. Captura la vida y la pone al servicio de la valorización, sacrificando lo vivo a lo muerto. La presente crisis del Covid-19 nos muestra la insostenibilidad de un sistema suicida que prima el

beneficio privado por encima del interés general, se sacrifican poblaciones desprotegidas para mantener el orden neoliberal. Podemos concluir que el modo de producción capitalista es el peor virus al que la humanidad se ha enfrentado, pues subvierte el orden de la vida y lo pone al servicio de la valorización infinita.

8. Hegel nos mostró que la herramienta, siendo un medio, se convertía en más valiosa que el propio fin, pues el medio era de carácter universal y el fin de carácter particular, en efecto, el medio duraba uso tras uso, mientras el fin desaparecía con su satisfacción. De igual manera, la clase trabajadora se ha convertido en medio del proceso de valorización, y de igual manera la clase trabajadora es más valiosa que el capital, que el fin de la valorización. La clase trabajadora es la vida que dota de vitalidad a lo muerto, ¿acaso sus máquinas, su dinero y sus materias primas sirven para algo si no hay alguien vivo que las utilice? La vida es y será el fin último de la economía, y cualquier otra distorsión de este enunciado es parte de la locura que acompaña al ser humano desde hace tiempo.

9. «La vida cuida vida», este sencillo enunciado debiera articular la producción humana, toda producción debería estar supeditada a esta máxima. Además, se debería añadir una nueva determinación esencial al trabajo: el *residuo*. No podemos pensar la actividad productiva humana sin pensar en los residuos que ésta genera, sin pensar en la huella que en el ecosistema dejan los restos de la producción.

10. En posteriores investigaciones se podrá analizar de qué forma es posible entender el trabajo más allá de la categoría de sujeto. Intentar comprender de qué manera la subjetividad de los prosumidores (productores-consumidores) es producida por las diferentes instancias del poder, en especial desde las máquinas a distancia que modulan nuestra memoria penetrando a través de la atención. Esto último podría ser abordado desde los estudios milenarios de la tradición budista, que tanto énfasis ha puesto en la atención y la concentración, así como en la realidad impermanente e insustancial del ego. En un mundo donde la conciencia ha sido secuestrada por los diferentes aparatos de captura, y donde la dispersión mental es la tónica, habremos de estudiar de qué manera la resistencia a esta dispersión y secuestro puede ser un inicio para liberar la conciencia. Una nueva conciencia de clase articulada en los valores del ecologismo, el feminismo, el pacifismo, el antiautoritarismo y la democracia, una conciencia

de clase que no olvide la aspiración a un mundo en el que el excedente productivo es equitativamente repartido.

## BIBLIOGRAFÍA

### -PARTE PRIMERA: EL METABOLISMO

- AGAMBEN, Giorgio. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida I*. Trad.: Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- (2005). *El hombre sin contenido*. Trad.: Eduardo Margareto Kohrmann. Ed. a cargo de Alicia Viana Catalán. Barcelona: Áltera.
- ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. (2011). Heidegger y la hermenéutica del cuerpo. *Observaciones filosóficas*, 11, 20-45.
- ALTHUSSER, Louis. (1974). *Para una crítica de la razón práctica: respuesta a John Lewis*. Trad.: Santiago Funes. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1975). «Sobre la Ideología y el Estado». En: *Escritos*. 2ª ed. Trad.: Albert Roies Qui. Barcelona: Laia.
- (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Pedro Fernández Liria (ed.). Madrid: Arena Libros.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne. (2010). *Para leer el capital*. Trad.: Marta Harnecker. Madrid: Siglo XXI.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Eduardo. (2013). *Vida y dialéctica del sujeto: la controversia de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ARENDT, Hannah. (1993). *La condición humana*. Intr.: Manuel Cruz. Trad.: Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.

- ARISTÓTELES. (1978). *Acerca del alma*. Intr., trad., y notas Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- (1982a). *Metafísica*. Ed., trilingüe Valentín García Yebra. 2ª ed. Madrid: Gredos.
- (1982b). *Tópicos*. En: *Tratados de Lógica (Órganon)*. (89-306). Vol. I Intr., trad. y notas: Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- (1987). *Acerca de la generación y de la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Intr., trad. y notas: Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- (1994). *Reproducción de los animales*. Intr., trad. y notas Ester Sánchez. Madrid: Gredos.
- (1995). *Física*. Trad. y notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos.
- (1998). *Política*. Intr., trad. y notas Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza.
- (2000). *Metafísica*. Intr., trad. y notas: Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- (2001). *Ética a Nicómaco*. Intr., trad. y notas: José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- (2012). *Categorías*. En: Aristóteles y Porfirio. *Categorías, De Interpretatione, Isagoge*. (pp. 89-172). Intr., trad. y notas: Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos.
- ASPE ARMELLA, Virginia (1993). *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BALIBAR, Étienne. (2000). *La filosofía de Marx*. Trad.: Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BARONIAN, Laurent. (2013) *Marx and Living Labour*. Oxfordshire: Routledge.
- BERMAN, Marshall. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.

- BIDET, Jacques. (2012). Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos *El capital*. Sobre por qué hay que transformarlo y cómo hacerlo. En: FISCHBACH, Franck. *Marx: releer El capital*. Trad.: Francisco López Martín. Tres Cantos: Akal.
- BING, Franklin C. (1971). The History of the Word 'Metabolism'. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. Vol. 26 (2), 158-180.
- BORISONIK, Hernán. (2011). Pensando el trabajo a través de Aristóteles. *Astrolabio: Revista Internacional De Filosofía*, (12), 1-8.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás. (1968). La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el «De anima». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (3), 11-26.
- COROMINES, Joan. (2008). Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Madrid: Gredos.
- CRUMBAUGH, Justin. (2012). *Poiesis*, producción, trabajo. *Revista de Alces XXI*, 0, 41-53.
- DE AQUINO, Tomás. (1999). *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Pról., trad., y ed. de Jorge Morán. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº69. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- DELEUZE, Gilles. (2008). *En medio de Spinoza*. 2ª ed. Trad.: Equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus.
- D'HONDT, Jacques. (1975). Teleología y praxis en la *Lógica* de Hegel. En: *Hegel y el pensamiento moderno*. Seminario dirigido por Jean Hyppolite. Textos publicados por Jaques D'Hondt. Trad.: Ramón Salvat. 2ª ed. México D.F.: Siglo XXI.
- DÍEZ RODRÍGUEZ, Fernando. (2001). *Utilidad, deseo y virtud: la formación de la idea moderna del trabajo*. Barcelona: Península.
- (2014). *Homo faber: historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. Madrid: Siglo XXI.
- DUQUE, Félix. (1998). *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Tres Cantos: Akal.

- DUSSEL, Enrique. (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América.
- (1988). *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos 61-63*. México D.F.: Siglo XXI.
  - (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El capital”*. México D.F.: Siglo XXI.
  - (1991). *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. 2ª ed. Madrid: Siglo XXI.
  - (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
  - (2006). *Kategorie*. México: UAM-Iz.
  - (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México D.F.: Siglo XXI.
- ELIADE, Mircea. (2004). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Vol. I. Trad.: Jesús Valiente Malla. Barcelona: RBA Coleccionables.
- ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. (2001). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: histoire des mots*. 4ª ed. Aumentada y corregida por Jacques André. París: Klincksieck.
- ESTRADA, Carlos (2000). *Trabajo y alienación*. Ediciones elaleph.com.
- FERRATER MORA, José. (2005). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: RBA coleccionables.
- FISCHBACH, Franck. (2014). *La production des hommes: Marx avec Spinoza*. París: Librairie Philosophique J Vrin.
- FOSTER, John Bellamy. (2004). *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza*. Trad.: Carlos Martín y Carmen González. S.l.: Ediciones de Intervención Cultural/ El Viejo Topo.



- FOUCAULT, Michel. (2001). El sujeto y el poder. En: Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul. *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 241-259.
- (2010). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Trad.: Elsa Cecilia Frost. Madrid: Siglo XXI.
- FROMM, Erich. (1962). *Marx y su concepto del hombre*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GAFFIOT, Félix. (1985). *Dictionnaire latin français*. 39ª ed. París: Hachette.
- GOMIS RODRÍGUEZ, Juan Francisco. (1998). La aplicación del método fenomenológico a la fundamentación de la economía política en el pensamiento de Marx. En: PINTOS PEÑARANDA, María Luz; GONZÁLEZ LÓPEZ, José Luis. (1998). *Congreso Fenomenología y Ciencias humanas, 1996*. Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, pp. 613-619.
- GORZ, André. (1991). *Metamorfosis del trabajo: Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*. Trad.: Mª Carmen Ruiz de Elvira. Madrid: Sistema.
- GOULD, Carol C. (1983). *Ontología social de Marx: individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*. Trad.: Mariluz Caso. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. (2006). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Trad.: Florencia Gómez. Madrid: Traficante de Sueños.
- GULLÌ, Bruno. (2005). *Labor of fire: the ontology of labor between Economy and Culture*. Philadelphia: Temple University.
- GUTHRIE, W.K.C. (2006). *Historia de la filosofía griega VI*. Trad.: Alberto Medina González. Barcelona: RBA.

- HARTMANN, Nicolai. (1986). *Ontología: IV. Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. CATEGORÍAS ORGANOLÓGICAS. V. El pensar teleológico*. 2ªed. Trad.: José Gaos. México D.F. Fondo de Cultura económica.
- HEGEL, G.W.F. (2006). *Filosofía real*. 2ª ed. Trad. y ed. José Mª Ripalda. Madrid: F.C.E.—U.N.E.D.
- HEIDEGGER, Martin. (1998). *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- (2000a). *Nietzsche*. Tomo II. Trad.: Juan Luis Vernal. Barcelona: Destino.
- (2000b). Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις, Aristóteles, *Física B*, 1. En: *Hitos*. Madrid: Alianza.
- (2003). *Introducción a la metafísica*. Trad.: Angela Ackerman Pilári. Barcelona: Gedisa.
- HELLER, Agnes. (1986). *Teoría de las necesidades en Marx*. Trad.: J.F. Yvars. 2ª ed. Barcelona: Península.
- HOPENHAYN, Martín. (2001). *Repensar el trabajo: Historia, profusión y perspectivas de un concepto*. Buenos Aires: Norma.
- HORKHEIMER, Max. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Presentación de Juan José Sánchez. Trad.: Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (2005). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. 7ª ed. Intr. y trad.: Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.
- HUSSERL, Edmund. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: libro segundo investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. 2ª ed. Trad: Antonio Zirion. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Filosóficas.

- IDEL, Moshe. (2008). *El Golem: tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial*. Pról.: Henri Naftali Atlan. Trad.: Florinda F. Goldberg. Madrid: Siruela.
- Ilo.org. (2016). *Tesaurus de la OIT*. Recuperado el 11 de enero de 2016, de <http://www.ilo.org/thesaurus/defaultes.asp>
- INNERARITY, Daniel. (1987). Modernidad y postmodernidad. *Anuario Filosófico*. XX/1, 105-129.
- INNERARITY GRAU, Carmen. (1990). La comprensión aristotélica del trabajo. *Anuario filosófico*. Pamplona: Universidad de Navarra, vol. 23(2), pp. 69-108.
- JONAS, Hans. (2000). *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Trad.: José Mardomingo. Madrid: Trotta.
- KANT, Immanuel. (s.d.) *Principium primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. En *Disertaciones latinas*. Trad: Juan David García Bacca. [PDF file]. <http://www.libroesoterico.com/biblioteca/metafisica/kant%20manuel-nueva-dilucidacion-de-los-primeros-principios-del-conocimiento-metafisico.pdf>, [recuperado: 11/04/2016].
- KOSIK, Karel. (1967). *Dialéctica de lo concreto: estudio sobre los problemas del hombre y el mudo*. Trad.: A. Sánchez Vázquez. Ed. digital en <http://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/05/dialecticadeloconcreto.pdf> >, [recuperado: 23/01/2017].
- LAWRENCE, Eleanor (Ed.) (2003). *Diccionario Akal de términos biológicos*. Trad.: Rocío Codes Valcarce y Francisco J. Espino Nuño. Tres Cantos: Akal.
- LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio. (1961). *El concepto "poíesis" en la filosofía griega: Heráclito-sofistas-Platón*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Luis Vives».

- LUKÁCS, György. (2004). *Ontología del ser social: el trabajo*. Antonino Infranca y Miguel Vedda (ed.). Buenos Aires: Herramienta.
- (2007). *Marx, ontología del ser social*. Manuel Ballesterro (ed.). Madrid: Akal.
- (2013). *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*. 2ª ed. Trad.: Manuel Sacristán. Intr., ed. y notas: Eduardo Sartelli. Buenos Aires: RyR.
- MACPHERSON, Crawford Brough. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Trad.: Juan Ramón Capella. Madrid: Trotta.
- MARCUSE, Herbert. (1970). Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo. En: *Ética de la revolución*. Versión española: Aurelio Álvarez Remón. 2ª ed. Madrid: Taurus.
- (1998). *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad.: Julieta Fombona de Sucre. Barcelona: Altaya.
- MÁRKUS, György. (1974). *Marxismo y "antropología"*. Trad.: Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José (1991). *Metafísica*. 2ª ed. Madrid: UNED.
- (2002). «El marxismo». En: *Materialismo Histórico y Teoría crítica*. Madrid: Universidad Complutense.  
 <<http://www.ucm.es/info/eurotheo/materiales/hismat/fjmarmar.htm>>, [consultada: 29/02/ 2016].
- MARX, Karl. (1962). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. En: MEW, Band 23, Berlín: Dietz Verlag Berlin.
- (1976). *El capital: crítica de la economía política*. Trad.: Manuel Sacristán. En: Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Obras*. Vol. 40. Ed. Manuel Sacristán. Barcelona. Grijalbo.
- (1980). *Teorías sobre la plusvalía I: tomo IV de El capital*. Trad.: Wenceslao Roces. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: borrador 1857-1858*. 3 volúmenes. 2ª ed. Ed.: José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron. Trad.: Pedro Scaron. México D.F.: Siglo XXI.
- (1987). *Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“* En: MEW, Band 19, Berlín: Dietz Verlag Berlin.
- (2000). *El capital: crítica de la economía política*. 3 libros. 2ª ed. Trad.: Vicente Romano García. Madrid: Akal.
- (2010a). *Economic works 1861-63*. En: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works: Marx 1861-63*. Vol. 30. London: Lawrence & Wishart, Electric Book.
- (2010a). *Marginal Notes on Adolph Wagner's Lehrbuch der politischen Oekonomie*. En: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works: Marx 1874-1883*. Vol. 24. London: Lawrence & Wishart, Electric Book.
- (2010b). *El capital: crítica de la economía política*. Ed., trad. y notas Pedro Scaron. Tres Cantos.: Siglo XXI.
- (2012a) *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro y otros escritos*. Trad. y ed.: Miguel Candel. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2012b). Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad.: Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú, con revisión técnica de César Ruiz Sanjuán. En: *Escritos sobre materialismo histórico*. Selección, introducción y notas de César Rendueles. Madrid: Alianza.
- (2013) *Manuscritos de economía y filosofía*. 3ªed. Trad.: Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza.
- (2014). Tesis sobre Feuerbach. En: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Trad.: Wenceslao Roces. Madrid: Akal.

- (2016). *El capital: crítica de la economía política*. Trad.: Wenceslao Roces. [PDF file] <http://kmarx.files.wordpress.com/2010/08/marx-karl-el-capital-3-tomos.pdf>, [recuperado: 1/05/2016]
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (2014). *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Trad.: Wenceslao Roces. Madrid: Akal.
- MEDA, Dominique. (1998). *El trabajo: un valor en peligro de extinción*. Trad.: Francisco Ochoa. Barcelona: Gedisa.
- MÉSZÁROS, István. (1975). *Marx's Theory of Alienation*. 4<sup>th</sup> ed. London: The Merlin Press.
- (2001). *Más allá del capital: hacia una teoría de la transición*. II tomos. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional (ed.) Trad.: Editorial Vadell. La Paz: Pasado y presente XXI.
- NAREDO, José Manuel. (1997). Configuración y crisis del mito del trabajo. En: V.V.A.A. *¿Qué crisis? Retos y transformaciones de la sociedad del trabajo*. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, pp. 51-73.
- (2015). *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. 4<sup>a</sup> ed. Madrid: Siglo XXI.
- NEGRI, Antonio. (2001). *Marx más allá de Marx: cuadernos de trabajo sobre los Grundrisse*. Trad.: Carlos Prieto del Campo. Madrid: Akal.
- (2006). *Fábricas del sujeto / ontología de la subversión: Antagonismo, subsunción real, poder constituyente, multitud, comunismo*. Trad.: Marta Malo de Molina Bodelón y Raúl Sánchez Cedillo. Tres Cantos: Akal.
- NOGUERA, José Antonio. (2002). El concepto de trabajo y la teoría social crítica. *Papers: Revista De Sociología*, (68), 141-168.

- POLANYI, Karl. (2003). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. 2ª ed. Trad.: Eduardo I. Suárez. Prol.: Joseph E. Stiglitz. Introd.: Fred Block. México: F.C.E.
- POSTONE, Moishe. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Trad.: María Serrano. Introd.: Jorge García López. Revisión de la trad. y notas de Alberto Riesco Sanz y Jorge García López. Madrid: Marcial Pons.
- (2012). Teoría crítica y reflexividad histórica. En: FISCHBACH, Franck (coord.). *Marx: releer El capital*. Trad.: Francisco López Martín. Tres Cantos: Akal, 117-141.
- PRIOR OLMOS, Ángel. (2004). *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAHLINS, Marshall. (1977). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. (2003). *Filosofía de la praxis*. México D.F.: Siglo XXI.
- SAN MARTÍN, Javier (2002). Apuntes para una fenomenología del cuerpo. En: RIVERA ROSALES, Jacinto y LÓPEZ SÁENZ, Mª del Carmen. *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 133-164.
- SARTRE, Jean Paul. (1963). *Crítica de la razón dialéctica: precedida de Cuestiones de Método. Tomo I Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I De la "praxis" individual a lo práctico inerte*. Trad.: Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada.
- (1971). *Materialismo y revolución*. Trad.: Bernardo Guillén. Buenos Aires: La Pléyade.
- SCHUMPETER, Joseph A. (2015). *Historia del análisis económico*. Prol. Fabián Estapé. Versión española a cargo de Manuel Sacristán, José A. García Durán y Narcís Serra. Barcelona: Ariel.
- SCHMIDT, Alfred. (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad.: Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid: Siglo XXI.

- SMITH, Adam. (2011). *La riqueza de las naciones*. (Libros I-II-II y selección de libros IV y V). 3ª ed. Trad. y estudio preliminar: Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza.
- VALLS PLANA, Ramón. (1981). *La dialéctica: un debate histórico*. Barcelona: Montesinos.
- VICO, Giambattista. (1995). *Ciencia nueva*. Intr., trad. y notas: Rocío de la Villa. Madrid: Tecnos.
- (1999-2000). *La antiquísima sabiduría de los italianos partiendo de los orígenes de la lengua latina*. Trad.: Francisco J. Navarro Gómez. En: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 11-12, pp. 443-483.
- VIRNO, Paolo. (2003). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Trad.: Adriana Gómez, Juan Domingo Estop, Miguel Santucho. Madrid: Traficantes de Sueños.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (2012). *El capitalismo histórico*. 2ª ed. Madrid: Siglo XXI.
- YARZA, Iñaki. (1986). Sobre la praxis aristotélica. *Anuario filosófico*. Pamplona: Universidad de Navarra, vol. 19(1), pp.135-153.
- ZANGARO, Marcela B. (2011). *Subjetividad y trabajo: una lectura foucaultiana del management*. Buenos Aires: Herramienta.

## **-PARTE SEGUNDA: LA MÁQUINA**

- ACEVEDO, Jorge. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Segunda edición de *Entorno a Heidegger*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- ANTUNES, Ricardo. (2001). *¿Adiós al trabajo? Ensayos sobre las metamorfosis y la centralidad del mundo del trabajo*. Trad.: Lucio Argañaz y equipo de Herramienta. Sao Paulo: Cortez Editora.
- BASALLA, George. (2011). *La evolución de la tecnología*. Trad.: Jorge Vigil. Barcelona: Crítica.



- BLONDEAU, Olivier. (2004). «Génesis y subversión del capitalismo informacional». En: V.V.A.A. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Prol. Emmanuel Rodríguez López, Raúl Sánchez Cedillo. Trad.: Emmanuel Rodríguez López, Beñat Baltza, Antonio García Pérez-Cejuela. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 31-48.
- BOLOGNA, Sergio. (2006). *Crisis de la clase media y posfordismo*. Trad.: Marta de Molina Bodelón, María Milagros Rivera Garretas (cap. 4) y Carlos Prieto del Campo (cap. 7). Madrid: Akal.
- BORGES DUARTE, Irene. (1993). «La tesis heideggeriana acerca de la técnica». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid: Ed. Complutense, 10, pp. 121-156.
- CASTELLS, Manuel. (2005). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I: La sociedad red*. Versión castellana: Carmen Martínez Gimeno y Jesús Alborés. 3ªed. Madrid: Alianza.
- CEREZO GALÁN, Pedro. (1997). «Metafísica, técnica y humanismo». En: NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel; RODRÍGUEZ, Ramón (Compiladores). *Heidegger o el final de la filosofía*. 2ª ed. Madrid: Ed. Complutense, pp. 59-92.
- CORIAT, Benjamin. (1993). *El taller y el robot: ensayos sobre el fordismo y la producción en masa en al era de la electrónica*. 2º ed. Trad.: Rosa Ana Domínguez Cruz. Madrid: Siglo XXI.
- (2001). *El taller y el cronómetro: ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. 5ºed. Trad.: Juan Miguel Figueroa Pérez. Madrid: Siglo XXI.
- DUQUE, Félix. (1986). *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Tecnos.
- (1995). *El mundo por dentro: ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Serbal.
- ESQUIROL, Josep M. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa.

- FISCHBACH, Franck. (2012). *Sans Objet: capitalisme, subjectivité, aliénation*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- FUMAGALLI, Andrea. (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo: hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Trad.: Antonio Antón Hernández, Joan Miguel Gual Vergas y Emmanuel Rodríguez López. Madrid: Traficante de Sueños.
- GERMINAL PAGURA, Nicolás. (2009). El concepto de “subsunción” como clave para la interpretación del lugar del trabajo en el capitalismo actual. *Realidad económica*. 243, pp. 28-49.
- GLEIZES, Jérôme. (2004). «El capital humano». En: V.V.A.A. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Prol. Emmanuel Rodríguez López, Raúl Sánchez Cedillo. Trad.: Emmanuel Rodríguez López, Beñat Baltza, Antonio García Pérez-Cejuela. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 153-155.
- GONZÁLEZ, Marta I., LÓPEZ CERREZO, José, A., LUJÁN LÓPEZ, José L. MELO MARTÍN, M. Inmaculada (2004). Las concepciones de la tecnología, *Ciencia, Tecnología y Sustentabilidad*. El Escorial. [Recuperado 20 feb. 2018] <http://www.istas.ccoo.es/escorial04/material/dc06.pdf>
- GRAMSCI, Antonio. (2000). «Americanismo y fordismo». En: *Cuaderno de la cárcel*. Ed.: Valentino Gerratana. Trad.: Ana M<sup>a</sup> Palos, revisada por José L González. Era: México D. F. Tomo 6, n<sup>o</sup>22 (V), 1934, pp. 61-95.
- HARVEY, David. (1998). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Trad.: Martha Eguía. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (2014). *Guía de El capital de Marx: Libro primero*. Trad.: Juanmari Madariaga. Tres Cantos: Akal.
- HEGEL, G.W.F. (1983). *El sistema de la eticidad*. Edición preparada por Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Editora Nacional.
- HEIDEGGER, Martin. (1998). «La época de la imagen del mundo». En: *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, pp. 63-90.

- (2001a) «Ciencia y meditación». En: *Conferencias y artículos*. Trad.: Eustaquio Barjau. 2ª ed. Barcelona: Serbal, pp. 33-50.
  - (2001b) «Construir, habitar, pensar». En: *Conferencias y artículos*. Trad.: Eustaquio Barjau. 2ª ed. Barcelona: Serbal, pp. 107-119.
  - (2001c). «La pregunta por la técnica». En: *Conferencias y artículos*. Trad.: Eustaquio Barjau. 2ª ed. Barcelona: Serbal, pp. 9-32.
  - (2001d). «Superación de la metafísica». En: *Conferencias y artículos*. Trad.: Eustaquio Barjau. 2ª ed. Barcelona: Serbal, pp. 51-73.
  - (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, infinitud, soledad*. Trad.: Alberto Ciria. Madrid: Alianza.
  - (2009). *Ser y tiempo*. Trad., pról. Y notas Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. 2ª ed. Madrid: Trotta.
- LAZZARATO, Maurizio. (2006a). «El ciclo de la producción inmaterial». *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*. Madrid: Brumaria nº7, pp. 55-61.
- (2006b) «Estrategias del empresario político». *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*. Madrid: Brumaria nº7, pp. 63-70.
  - (2006c). *Por una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control*. Trad.: Pablo Rodríguez. Madrid: Traficantes de sueños.
  - (2006d). «Por una redefinición del concepto de *biopolítica*». *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*. Madrid: Brumaria nº7, pp. 71-81.
  - (2011). *La fabrique de l'homme endetté*. París: Éditions Amsterdam.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Isidro; RODRÍGUEZ LÓPEZ, Emmanuel. (2010). *Fin de ciclo: financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano [1959-2010]*. Madrid: Traficantes de sueños.
- MARAZZI, Christian. (2003). *El sitio de los calcetines: el giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*. Trad.: Marta de Malo Molina Bodelón. Madrid: Akal.

- MARX, Karl. (1971). *Libro I Capítulo VI inédito: Resultados del proceso inmediato de producción*. Presentación: José Arico; trad. y notas: Pedro Scaron. México D.F.: Siglo XXI.
- (1982). *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*. Intr. Mauro de Lisa. Trad. Raúl Crisafio y Jorge Tula. México D.F.: Ediciones pasado y presente.
- (2004). *Miseria de la filosofía*. Pról. Jean Kessler. Trad.: Tomás Onaindia. Madrid: Edaf.
- (2005). *La tecnología del capital: subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*. Selección y trad. de Bolívar Echeverría. México D. F.: Editorial Ítaca.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (1985). *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*. Ed.: Anselmo Sanjuán. Madrid: Alahambra.
- MOULIER BOUTANG, Yann. (2004). «Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo». En: V.V.A.A. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Pról. Emmanuel Rodríguez López, Raúl Sánchez Cedillo. Trad.: Emmanuel Rodríguez López, Beñat Baltza, Antonio García Pérez-Cejuela. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 107-128.
- NEGRI, Antonio; GUATTARI, Félix. (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Trad.: *Las verdades nómadas*: Carlos Prieto del campo y Mario Domínguez Sánchez. *General Intellect, poder constituyente, comunismo*: Carlos Prieto del Campo. Madrid: Akal.
- ORTEGA Y GASSET, José. (2002). *La rebelión de las masas*. Madrid: El País.
- PARENTE, Diego. (2008). «La concepción heideggeriana del artefacto en *Grundbegriffe der Metaphysik*». *Signos filosóficos*. Vol. X, nº20, pp. 75-93.

- (2010). *Del órgano al artefacto: acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- QUINTANILLA, Miguel Ángel. (1999, noviembre). Un programa de Filosofía de la tecnología (veinte años después). *Boletín informativo de la Fundación Juan March*, pp. 3-18.
- (2005). *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. México D.F.: F.C.E.
- RICARDO, David. (1993). *Principios de economía política y tributación: I Obras y correspondencia*. Ed. Piero Sraffa y M. H. Dobb. Trad.: Juan Broc B., Nelly Wolff y Julio Estrada M. Bogotá: F. C. E.
- ROSDOLSKY, Roman. (1978). *Génesis y estructura de El capital de Marx*. Trad.: León Mames. México D. F., Siglo XXI.
- ROLNIK, Suely. (2006). «Geopolítica del chuleo». *Arte, máquinas, trabajo inmaterial*. Madrid: Brumaria nº7, pp. 169-181.
- RULLANI, Enzo. (2004). «El capitalismo cognitivo ¿un déjà-vu?». En: V.V.A.A. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Prol. Emmanuel Rodríguez López, Raúl Sánchez Cedillo. Trad.: Emmanuel Rodríguez López, Beñat Baltza, Antonio García Pérez-Cejuela. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 99-106.
- SAN MARTÍN, Javier. (mayo 2012). «Ortega y la técnica». *Revista de Occidente*. N.º 372, pp. 11-23.
- SUBSUMIR. (2001). *Real academia española: Diccionario de la lengua española*. 22ª ed. Tomo II. Madrid: Espasa Calpe.
- TAYLOR, Frederick Winslow. (1984). *Management científico*. Trad. Alicia Arrufat. Pról. Antonio Serra Ramoneda. Barcelona: Ed. Orbis. [The Principles of Scientific Management].

- VIRNO, Paolo. (2003). *Virtuosismo y revolución, la acción política en la época del desencanto*.  
 Intr.: Raúl Sánchez Cedillo. Trad.: Raúl Sánchez Cedillo, Hugo Romero, David Gámez  
 Hernández. Madrid: Traficantes de Sueños.
- WINNER, Langdon. (2008). Ed. Javier Bustamante, trad.: Elizabeth B. Casals. 2ª ed.  
 Barcelona: Gedisa.
- ZAN, Julio de. (2009). *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía  
 práctica*. Buenos Aires: Del Signo.

### **-PARTE TERCERA: EL METABOLISMO MAQUÍNICO**

- BERARDI BIFO, Franco. (2017). *Almas al trabajo: alienación, extrañamiento, autonomía*.  
 Trad: Giuseppe Maio. Madrid: Enclave de libros.
- BERGSON, Henri. (2007). *La evolución creadora*. Trad.: Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, Gilles. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Trad.: Equipo  
 editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus.
- (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *Polis: Revista  
 Latinoamericana*, 13.
- (2007). *Foucault*. Trad.: José Vázquez Pérez. Pról.: Miguel Morey. Barcelona:  
 Paidós.
- (2009). *Spinoza: filosofía política*. 2ª ed. Trad.: Antonio Escohotado. Barcelona:  
 Tusquets.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. (1985). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*.  
 Trad.: Francisco Monge. Madrid: Paidós.

- (2012). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. 10 ed. Trad.: José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos.
- DERRY, T. K.; WILLIAMS, Trevor I. (2004). *Historia de la Tecnología: desde la antigüedad hasta 1750*. 5 vol. 6º ed. Trad.: Carlos Caranci et al. Madrid: Siglo XXI.
- DESCARTES, René. (1980). *Tratado del hombre*. Ed. Y trad.: Guillermo Quintas. Madrid: Ed. Nacional.
- ENGELS, Federico. (2006). *Introducción a la «Dialéctica de la naturaleza» y otros escritos sobre dialéctica*. Trad.: Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels. Madrid: Fundación Federico Engels.
- FISCHBACH, Franck. (2012). «De cómo el capital captura el tiempo». En: FISCHBACH, Franck (coord.). *Marx: releer el capital*. Trad.: Francisco López Martín. Tres Cantos: Akal.
- FORTUNATI, Leopoldina. (2019). *El arcano de la reproducción: Amas de casa, prostitutas, obreros y capital*. Trad.: Javiera Mondaca. Madrid: Traficantes de sueños.
- FOUCAULT, Michel. (2010). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad.: Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós Ibérica.
- GARCIA MORENTE, Manuel. (1975). *Filosofía de Kant: (una introducción a la filosofía)*. Espasa-Calpe: Madrid.
- GUATTARI, Félix. (1996). *Caosmosis*. Trad.: Irene Agoff. Buenos Aires: Manantial.
- (2004). *Plan sobre el planeta: capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Pról. Anne Querrien. Ed y notas: Raúl Sánchez Cedillo. Trad.: VV.AA. Madrid: Traficantes de sueños.
- HAN, Byung-Chul. (2017). *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Trad.: Alfredo Begés. Barcelona: Herder.

- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. (2003). *El trabajo de Dionisos*. Trad.: Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal.
- HEGEL, G.W.F. (1972). *La razón en la historia*. Seminarios y Ediciones, pp. 135-136.
- (1983). *El sistema de la eticidad*. Ed. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Editora Nacional.
- (2015). *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto (1816)*. Introd., trad. y notas de Félix Duque. Madrid: Abada.
- (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*. Ed. Bilingüe Ramón Valls Plana. Madrid: Abada.
- HENRY, Michel (2018). *Marx: Una filosofía de la economía. Vol. II*. Trad.: Nicolás Gómez. Buenos Aires: La Cebra.
- KANT, Immanuel. (2013). *Crítica del juicio*. Ed., trad. y prolog. Manuel García Morente. Barcelona: Espasa.
- LAZZARATO, Maurizio. (2012). El funcionamiento de los signos y de las semióticas en el capitalismo contemporáneo. *Palabra Clave*, 15(3), 713-725
- LUKÁCS, Georg. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad.: Manuel Sacristán. Barcelona-México D.F.: Grijalbo.
- MARAZZI, Christian. (2014). *Capital y lenguaje: hacia el gobierno de las finanzas*. Trad.: Emilio Sadier. Buenos Aires: Tinta y Limón.
- MARRADES MILLET, Julián. (1996). «Teleología y astucia de la razón en Hegel». En: *Diálogos* 67, pp. 123-154.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José. (2008). *Hacia una era post-mediática: ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*. S.l: Montesinos



— (2009). *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*. En: Eikasía. Revista de Filosofía, año IV, 23, pp. 33-335.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. (2018). *La filosofía de «El capital»*. Madrid: Adaba editores.

MUMFORD, Lewis. (2013). *El mito de la máquina: técnica y evolución humana*. Vol. I. 2ª ed. Trad.: Arcadio Rigodón. Logroño: Pepitas de calabaza.

NEGRI, Antonio (1999). «La teoría del valor-trabajo: crisis y problemas de reconstrucción en la postmodernidad». En: NEGRI, Antonio; GUATTARI, Félix. *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Trad.: *Las verdades nómadas: Carlos Prieto del Campo y Mario Domínguez Sánchez; General Intellect, poder constituyente, comunismo: Carlos Prieto del Campo*. Madrid: Akal, pp.: 118-124.

— (1999). «Marx y el trabajo: el camino de la disutopía». En: NEGRI, Antonio; GUATTARI, Félix. *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Trad.: *Las verdades nómadas: Carlos Prieto del Campo y Mario Domínguez Sánchez; General Intellect, poder constituyente, comunismo: Carlos Prieto del Campo*. Madrid: Akal, pp.: 125-139.

— (2006). «La constitución del tiempo. Prolegómenos. Relojes del capital y liberación comunista». En: *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión. Antagonismo, subsunción real, poder constituyente, multitud, comunismo*. Trad.: María Malo de Molina Bodelón y Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal.

PINTOS PEÑARANDA, María Luz. (2010). «Cuestionamiento y redefinición de los viejos conceptos de intersubjetividad e interculturalidad: fenomenología en el siglo XXI». En: *Investigaciones fenomenológicas*, nº 7.

RAUNIG, Gerald. (2008). *Mil máquinas: Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Postfacio: Maurizio Lazzarato. Trad. y notas Marcelo Expósito. Madrid: Traficantes de sueños.

READ, Jason. (2016). *La micropolítica del capital: Marx y la prehistoria del presente*. Trad.: Aurelio Sainz Pezonaga. Ciempozuelos: Tierradenadie ediciones.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto. (1998). *Kant: la «Crítica del juicio y la corporalidad del sujeto»*. Madrid: UNED.

TRONTI, Mario. (2001). *Obreros y capital*. Trad.: Carlos Prieto del Campo. Madrid: Akal.



