

# Desde que somos un capital: genealogías de la transformación del trabajo como proceso de subjetivación y civilización en las sociedades contemporáneas<sup>1</sup>

Nacho Escutia

Universidad de Castilla-La Mancha (UCLM), Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España  

<https://dx.doi.org/10.5209/ltdl.96649>

Recibido: 26/06/2024 • Aceptado: 12/11/2024 • Publicado: 13/01/2025

**Resumen:** El presente artículo aborda la transformación del trabajo como horizonte de subjetivación político a partir de sus delineamientos y transformaciones principales en la historia del capitalismo contemporáneo con el objetivo de explicar su desplazamiento como vértice primordial en la lucha por la justicia social. El trabajo es considerado aquí desde su instauración inaugural como proceso de subjetivación fundamental en la teoría política de Marx para alcanzar, a través de la crítica postmarxista sobre las contradicciones reveladas en su facticidad histórico-política y en la reterritorialización operada por el neoliberalismo de mercado global –sin menoscabo de su divergencia, se consideran posiciones pertenecientes al post-estructuralismo francés, el autonomismo, el operaísmo o la crítica cultural izquierdista–, la explicación en torno a su aparente pérdida de relevancia en la actualidad para la izquierda política en favor de otras vías y movimientos de lucha social. Tales movimientos son comprendidos en su posibilidad de operar como agenciamientos políticamente capaces desde la ponderación de su arraigo en la transformación ejecutada sobre el horizonte del trabajo por parte del pensamiento neoliberal y, muy particularmente, partiendo de las implicaciones de la teoría del “capital humano”, que certifica una ampliación del campo político que dilataría por igual sus posibilidades revolucionarias.

**Palabras clave:** Trabajo, subjetivación, neoliberalismo, autonomía, capital.

## Since we became capital: genealogies of the transformation of labor as subjectification and civilization in contemporary societies

**Abstract:** This paper addresses the transformation of labor as a horizon of political subjectification through its main figures and metamorphosis in the history of contemporary capitalism. Focusing on its related shifts, this research aims to unfold its displacement as a primordial vortex in the fight for social justice. Labor is regarded from its inaugural establishment as a subjectification central process in Marx's political theory to its current apparent loss of relevance for the political left thinking in favour of other ways and movements of social struggle. To this end, the paper approaches the contradictions denoted on Marx theories based on its historical-political facticity by post-Marxist criticism as well as the reterritorialization placed on Marxian work conception by global market neoliberalism. Therefore and in this sense, different approaches belonging to post-Marxism, post-structuralism, autonomism, operaism or leftist cultural criticism have been here addressed, despite their divergence. Finally, it is analysed the transformation carried out on work by neoliberal thought, and very particularly from the theory of “human capital”, regarding its effect as the possibility of the emergence of these new flows of social movements as politically capable organizations, based on the expansion of the political field that equally expands its revolutionary powers.

**Keywords:** Work, Subjectification, neoliberalism, autonomy, capital.

**Sumario:** El horizonte del trabajo como condición de toda exégesis de nuestro presente; La institución del hombre en la praxis. Marx y la génesis del trabajo como proceso de subjetivación ontológico-político; La emancipación del concepto. La autonomización del trabajo como proceso de subjetivación; Conclusión. La vida capitalizada y la bioproducción de la disidencia; Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación “Desigualdades, privilegios y justicia global-PRIVILEGIA” (PID2022-136448OB-I00), financiado por el Plan Estatal de I+D del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

**Cómo citar:** Escutia, Nacho (2025). Desde que somos un capital: genealogías de la transformación del trabajo como proceso de subjetivación y civilización en las sociedades contemporáneas. *Las Torres de Lucca* 14(1), 57-72. <https://dx.doi.org/10.5209/ltdl.96649>

## El horizonte del trabajo como condición de toda exégesis de nuestro presente

Toda reflexión sobre la actualidad del trabajo exige constatar la centralidad de este como ámbito privilegiado desde el cual se configura nuestra vida e, incluso, nuestra constitución como sujetos. Pero también nos exhorta a certificar su patente declive como vórtice de la lucha por la justicia social, muy especialmente en los países occidentales (Sánchez, 2019; Alonso, 1999). Si históricamente la izquierda política, cuya genealogía respecto de su forma contemporánea es menester ubicar en la difusión del pensamiento de Marx y Engels, había hecho de la lucha por los derechos del trabajo el horizonte privilegiado donde esenciaba la pugna por la consecución de la justicia social universal y, más aún, la posibilidad de lograr una humanidad plena (Marx, 2012, pp. 85-86), su presente parece definirse en cambio por una manifiesta pérdida de relevancia, cuando no por la disolución de casi todo el capital simbólico que antaño ostentaba este conjunto de reivindicaciones y asociacionismo para la lucha social *tout court*<sup>2</sup>. Resulta claro, en este sentido, que una primera explicación de este hecho, tan obvia como ajustada a realidad por otra parte, es aquella que apela a una progresión y sofisticación de la alienación del trabajador a través de la precarización del empleo<sup>3</sup>, de lo cual se derivaría la imposibilidad de ninguna identificación con el mismo para aquel; ya sea por la vergüenza que causa el desempeño de la tarea laboral en virtud de su índole específica o como consecuencia de la esterilidad bajo la cual es percibida (Graeber, 2018, esp. cap. 3, pp. 91-126). Ello provoca un total desplazamiento sobre los horizontes en los cuales los individuos pueden aspirar a dar sentido a sus vidas, desarmando asimismo toda pulsión posible de colectivismo en adición. En la misma línea, podrían situarse los efectos causados por aquello que Fisher ha denominado como “realismo capitalista”, la certeza de que las leyes del capital y el imperio cada vez más desigual que conforma su distribución constituyen un poder frente al cual toda lucha resulta inútil (Fisher, 2018, p. 22).<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Algo cuya expresión formal podemos apreciar en el descenso generalizado de la tasa de afiliación sindical. Tomando por referencia el conjunto de los países pertenecientes a la OECD (Organization for Economic Co-operation and Development), puede apreciarse un decrecimiento progresivo y manifiesto de la tasa de afiliación o densidad sindical (OECD, 1991, Tabla 4.2., p. 102). Desde un 38% en 1960, que se mantiene relativamente estable (con leves subidas y bajadas) hasta 1970 (década en la cual países como España, Grecia, Islandia, Nueva Zelanda o Portugal no eran miembros de la OECD), pasará a un 36.5% en 1980, 28.8% en 1990, 20.9% en el año 2000, hasta llegar a un 15.8% en 2019 (OECD, 2024), media respecto de la cual, sin embargo, los países nórdicos representan una excepción (Merino, 2019). En el caso de EEUU, el descenso ha sido más brusco, pasando de un 23.5% de sindicalización en 1970 a un 12.4% en el 2003 (Visser, 2006; y véase al respecto: Zepeda, 2016, p. 141); mientras que en Reino Unido observamos la caída más abrupta, pasando de un 44.8% en 1970 a un 29.3% en 2003 (Visser, 2006). Tal y como ponen de relieve estos datos, resulta claro que el efecto surtido por las políticas neoliberales progresivamente adoptadas por los gobiernos occidentales, ya sea de manera directa o como correlato indirecto de la influencia ejercida por el liderazgo económico de EEUU y Reino Unido (Martínez, Koukiadaki y Tavora, 2017, p. 14; Ebbinghaus y Visser, 1999, p. 7), al amparo de los efectos de los gobiernos de Reagan y Thatcher, constituye un hecho fundamental a la hora de explicar el declive de las uniones sindicales, si bien hay otros factores que deben ser considerados (Farber y Western, 2002; Disney, Gosling y Machin, 1995). Dichos gobiernos llevaron a cabo una explícita lucha contra el poder sindical, el cual consideraban un obstáculo contra la flexibilidad empresarial e inversora, un contrapoder que restaba capacidad de crecimiento económico a los agentes individuales y, por consiguiente, correlativamente también al estado. Para dichos gobiernos, la lucha contra el poder sindical constituyó una prioridad dentro de sus políticas económicas, estimando que sin domeñar a aquel no sería posible ejecutar una modernización de la economía que juzgaban necesaria para contrarrestar el auge de nuevas potencias tales como Japón o India. Esta lucha se organizó principalmente en correlación a la capacidad de organización interna de los sindicatos, aprovechando la gravosa potencia de adaptación a los cambios de las uniones sindicales y de sus propios procesos de elección de representantes. Mediante el establecimiento de nuevas leyes y bajo el pretexto de promover su “democratización” acabaron por tornar estas completamente disfuncionales (Steiner, 2009; Dorey, 2016). Una situación que agravó aún más la celeridad con la cual se produjeron transformaciones en el propio mercado, fruto del efecto provocado por este cambio de políticas económicas, industriales e incluso familiares (Cooper, 2022, p. 26) que llevaron a cabo los mencionados gobiernos, así como por la transmutación de los métodos y mecanismos de producción, la propia “creatividad” empresarial, el desarrollo ampliado de la globalización y el paralelo proceso de desindustrialización, etc. Todo ello dio lugar, desde el inicio de la década de los ochenta, a un progresivo cambio de paradigma donde la descentralización del trabajo no debe solo ser interpretada como la redistribución, tendiente a la externalización, subcontratación y deslocalización –a la flexibilidad, en definitiva– de los agentes empresariales y la inversión, sino también de las condiciones en las cuales se concibe y se inscribe el trabajo en el ámbito social y político, provocando una tendencia a la desconcentración y atomización del mismo, tanto como de los propios trabajadores por igual, cuyas posibilidades de asociacionismo y autorreconocimiento resultaron paulatinamente menoscabadas como consecuencia de esta combinación de factores.

<sup>3</sup> La precariedad del empleo ha llegado a postularse como un hito capital para definir la condición actual de existencia en las sociedades contemporáneas. Un *fatum* metónímico donde se pondría de manifiesto de manera exemplar la nueva constitución de la ciudadanía y el esquema de relación entre el individuo y la institución social correspondientes a la hegemonía y efectiva aplicación del neoliberalismo como política social y gobierno de las subjetividades. Así, las condiciones que de forma patente y radical rigen para esa nueva “clase social” que sería el *precariado*, no vendrían sino a ser las dimensiones y dispositivos de gobierno fundamentales que determinan el cambio de paradigma al cual asistimos. Donde el individuo es pleno responsable de sí en cuanto a su devenir ciudadano y a su condición de trabajador, respectivamente, en la medida en que la relación entre *trabajador* y miembro de la sociedad habría sido recodificada respecto del canon fordista, deviniendo ámbitos independientes. A propósito de la noción de “precariado” véase Standing (2011) y también Foti (2017).

<sup>4</sup> Como señala Peio Aguirre en su prólogo a la edición española de *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* (Fisher, 2018, pp. 9-15), Fisher ubica la cuestión del trabajo como un eje central a partir del cual se manifestarían los modos de alienación correspondientes al capitalismo neoliberal postfordista. Concretamente, Fisher apuntaría a las nuevas modalidades de alienación que este tipo de trabajo –y su exigencia– comporta generando, particularmente en los jóvenes, trastornos y enfermedades mentales,

Sin embargo, asistimos simultáneamente a una proliferación y expansión de la cultura empresarial sin precedentes, donde las tecnologías del yo vinculadas a la forma “empresa” y la patente orientación a la financiarización de la vida en todas sus dimensiones y aspectos, han proliferado hasta constituir uno de los rasgos característicos de nuestras sociedades contemporáneas (Martin, 2002), mediatizando casi por entero la cultura y, muy especialmente, la educación. Algo lo cual ha estimulado una renovada actualidad del trabajo como ámbito de subjetivación fundamental, haciendo de aquel el espacio privilegiado donde se juegan el dominio y desarrollo (ya sea autónomo o heterónomo) de la propia vida. La “cultura del trabajo”, o más bien la cultura que se pone en juego a través del trabajo, en relación con él y con todo lo que su imaginario parece comportar, se presenta con una fuerza omniabarcante que afecta a ámbitos de la vida aparentemente ajenos a ella –al menos si se compara con las concepciones decimonónicas del mismo–: la educación-formación, la familia, la cultura, la salud, la estética personal, la reputación, el carisma, la capacidad de influencia mediática (ajena incluso respecto de los ámbitos empresariales y diplomáticos), etc. Toda esta plétora de elementos parece sumarse o conformar con prioridad el desempeño y tiempo dedicados a esa cada vez más extraña e indirecta “mediación con la naturaleza” –la que habitamos y la “nuestra” misma en cuanto humanos– en la cual, atendiéndonos a las canónicas definiciones de Marx, consistiría el trabajo. De esta forma, es preciso confrontar y atender una transformación del mismo que no se manifiesta únicamente como un retroceso en los derechos y condiciones bajo las que se ejerce la actividad laboral, en lo que constituiría un recrudecimiento de la esclavitud y la explotación asociadas a un refinamiento de las formas bajo las cuales el capitalismo se apropiá ilegítimamente del valor de la producción de los asalariados;<sup>5</sup> sino, antes bien, como una metamorfosis que no solo afecta a las condiciones de empleabilidad, tratándose más bien de una resignificación categorial del trabajo en el marco de un cambio de paradigma civilizatorio, de cosmovisión, que comprende una nueva esquemática relacional entre lo privado y lo público y entre el individuo y la sociedad; y donde el “trabajo” resulta modificado en la misma medida en que parece servir como ámbito predilecto para la efectuación de dichas alteraciones (García, 2014, pp. 5-6).

Entre estas formas cabría contar técnicas tales como la fragmentación cada vez más ampliada de la labor, que justificaría de modo más eficaz la compra de la fuerza de trabajo en vez del resultado del mismo, en ocasiones imposible ya incluso de ser identificado, haciendo por añadidura compleja e impracticable la negociación colectiva sobre sus condiciones (Martínez, Koukiadaki y Tavora, 2017, p. 31), o la disposición de nuevas prácticas de contratación que fomentan, junto a una alta tasa de desempleo conscientemente lograda, generar y naturalizar un horizonte de precariedad<sup>6</sup> cada vez más vasto, dando lugar con ello a un virtual estado colectivo de “desposesión” o “pobreza funcional” que conmina a través de la carestía de posibilidades a los individuos, carentes de medios y vías de subsistencia alternativas suficientes, a esa clase de empleo precario y fragmentado como vía única para la supervivencia (Alonso, 2019, p. 86). Privándolos, al tiempo, de la posibilidad de una promoción socio-económica siempre subordinada a unas “inversiones” en capital humano que, apenas sin solución, quedan fuera de su alcance (formación, generación de ahorros, adquisición de bienes primarios, etc.).<sup>7</sup>

En definitiva, puede reconocerse que todos estos fenómenos ostentan una notable significancia en la conformación del estado actual del trabajo, pero resultan insuficientes de cara a dar explicación de ese otro fenómeno que es la proliferación del “trabajo holístico” y el “trabajo sobre sí”. Dimensiones las cuales, como sabemos gracias a la reflexión de autores y autoras tales como Foucault, Laval, Dardot, Harvey, Brown,

---

delimitando un modo de agotamiento de los individuos por el cual no son la extenuación o la fatiga aquello que da lugar a una anemia existencial, sino la disolución de dicha individualidad en un consumo frenético e infinito que escamotea la posibilidad de ninguna temporalidad, de hacer otra cosa, y, por tanto, implica la anulación de dar ningún sentido a la existencia más allá de la correspondencia al mero presente (indistinto). Para el británico, la única opción posible para alterar esta imposibilidad de imaginación del futuro ha de ser situada en una reterritorialización y resignificación de los usos capitalistas (Fisher, 2018, pp. 141-152)

<sup>5</sup> De hecho, como señala Piketty, la optimización estratégica de los rendimientos productivos de una empresa no resulta incompatible con un aseguramiento de los salarios. Al contrario, la incertidumbre derivada sobre la variabilidad cuantitativa del importe de las remuneraciones, sobre su regularidad y permanencia o, incluso, respecto a la posibilidad de un despido, resultan contraproducentes de cara a estimular a los trabajadores a invertir en su propia formación, desarmando la posibilidad de construir una organización de vida que les dote de una mayor funcionalidad para desempeñar su labor o bien de gozar de un estado anímico óptimo fruto de dicho bienestar que redundaría positivamente en su rendimiento y en una dedicación plena al cumplimiento de las obligaciones laborales (Piketty, 2014, pp. 341-342).

<sup>6</sup> Se trataría de aquello que, de manera similar, Alberto Morán Roa (2024, p. 222 y ss.) denomina como “fondo de precariedad”, incidiendo en su condición de horizonte negativo a partir del cual se pondrían en marcha los dispositivos de subjetivación propios del neoliberalismo –radical– contemporáneo.

<sup>7</sup> Lo cual, como puede ya desprenderse de los propios análisis de Marx en su crítica del liberalismo burgués (Heinrich, 2008, p. 102), implica un desplazamiento en términos teológico-políticos. Mientras que en el paradigma estamentario, en sus múltiples declinaciones y formas, rige aún una organización donde el trabajo se ordena y justifica apelando a una determinación divina, limitándose el individuo de este modo a cumplir con aquello que, en virtud de su “lugar” (asignado por Dios), le corresponde para salvaguardar el orden legítimo del cosmos, en cambio, en la sociedad burguesa, el trabajo aparece limpio de cualquier arraigo transcendental, constituyendo el medio de vida del individuo. Sin embargo, la carencia de un significado y remisión transcentales no implican la carencia de un –nuevo– significado teológico-político. La fuerza de trabajo es disposición del individuo para su propia reproducción, mercancía que le pertenece y cuya venta puede pactar contractualmente. Pero es también el modo, la vía, a través de la cual el individuo puede lograr su sino, es decir, su propia supervivencia y conservación. Ello con independencia de coadyuvar a la realización de otro fin superior o diverso de la vida humana, la cual, por su parte, es también ponderada desde su inherente índole social, pudiendo por ello coadyuvar desde la disposición individual de su trabajo a la prosperidad común, al bienestar social que asimismo redunda en él y, precisamente, en virtud de que así sea (Marx, 1976, pp. 185-186). Todo ello conlleva e inspira, además, la necesidad de instituir una arquitectura política que ampare, cuide y promueva esta posibilidad de realización de los individuos en virtud de ser aquello que “esencialmente” les corresponde, legitimando asimismo la facultad y parentoriedad de dicho marco gubernamental y legislativo. A propósito de este análisis, véase asimismo: Catalina Gallego (2023, esp. p. 55).

Stimilli, Fraser, Bourdieu, Villacañas, Sánchez Madrid, López Álvarez, Gómez Villar, etc., responden a algo más que a un mero despliegue tecnológico por parte del capital para dar lugar a esa mezcla, ínsita a la teoría económica neoliberal, que aúna desempleo y competencia, debiéndose más bien a la extensión y ampliación de lo que ya Foucault denominó en su *Nacimiento de la biopolítica* como una “racionalidad”. Una razón de gobierno destinada a ser puesta en obra sobre los otros y, ante todo, sobre nosotros y nosotras mismos (Foucault, 2009, p. 312). Incluso, aunque pudiera admitirse que la expansión de la cultura empresarial debe ser comprendida como una mera técnica de alienación más empleada por el capitalismo, en un ejercicio de sofisticación del mismo que de hecho justificaría el “realismo” con el cual se nos impone en la actualidad, resultaría sin embargo difícil dilucidar cómo esta clase de tecnologías podrían encontrar éxito en su aplicación sin que aquellos ámbitos de la vida sobre los cuales operan ostentaran previamente una potencia política, a partir de la cual ellas fueran concebidas precisamente como una respuesta posible. Es decir, sin que aquellos espacios y elementos tuvieran ya una función nuclear a la hora de articular la constitución de la civilidad y de la subjetividad política mismas, tanto a nivel individual como colectivo. De este modo, podemos desde luego recrearnos morbosamente en cómo estos dispositivos, dinámicas y praxis nos someten y disciplinan, pero antes y con prioridad es preciso explicar cómo es posible que nos veamos, o nos hayamos visto, seducidos por ellas. Cómo es posible, en definitiva, que se presenten ante como nosotros como pertinentes y oportunas; y de qué manera, en último término, se enmarcan en un horizonte de sentido dentro del cual resultan plausibles, legítimas y hasta óptimas por relación a nuestra vida.

En suma, todos aquellos tratamientos que abordan el horizonte del trabajo tomando su actualidad desde el análisis de los principales fenómenos vigentes que delimitan y definen su condición, desatendiendo la ponderación de su prioridad y su rol transformador a lo largo de la historia del S. XX, suelen cometer el error de obviar la explicación en torno a la condición de posibilidad de dichos fenómenos, y con ello de la trasmisión teológico-política del trabajo en este periodo. O lo que es lo mismo, suelen escamotear un esclarecimiento suficiente acerca de qué ha debido suceder previamente para que en nuestro presente la realidad en torno al trabajo se nos presente de este modo. Limitándose habitualmente a una mera tarea descriptiva que acaba, las más de las veces, por ceñirse a ratificar de nuevo la famosa sentencia de Jameson, “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (2003, p. 103).<sup>8</sup>

Mas si por el contrario nosotros no podemos conformarnos con asumir que el capitalismo sea simplemente un cajón de sastre donde quepa incluir todos los males y violencias que asolan el planeta, toda la injusticia y la desigualdad que recorren nuestro confín sociopolítico, y todo el pesimismo que cabalmente se desprende de la exponencial destrucción de los ecosistemas biológicos y sociales que operan como condición de posibilidad de la vida en el planeta tal como la conocemos –al menos de una vida digna de ser, o de poder ser, vivida–, entonces habremos de empezar por examinar cuáles son las condiciones de posibilidad del presente que habitamos. Preguntarnos, en suma, qué cambios y variaciones han tenido lugar en aquella dimensión donde ya Marx hacía recaer la sustancia de toda transformación –y muy particularmente en el trabajo– para que su actualidad se delimita desde su aminoramiento como ámbito fundamental de la lucha por la justicia social mientras se yergue, en cambio, todavía y más si cabe, como el horizonte de subjetivación fundamental de la vida humana, como el ámbito de socialización y civilización por excelencia, y más concretamente aún, de la vida y la sociedad humanas comprendidas ya como un “capital”. Se trataría, en resumen, de explicar el tránsito que, como señala Álvarez López, va del “paso del trabajo-valor al capital humano, de la mercancía a la empresa y del intercambio a la competencia” (2023, p. 25).

### **La institución del hombre en la praxis. Marx y la génesis del trabajo como proceso de subjetivación ontológico-político**

Pero, ¿qué es el trabajo para nosotras y nosotros? Si bien podemos admitir el cuestionable estado de vigencia en el cual se encuentra la concepción del trabajo que rige para los análisis marxianos en nuestros días, resulta por el contrario algo fuera de duda que la concepción del trabajo legada por Marx sigue imperando sobre nosotros como una referencia imprescindible, siendo a partir del proyecto de emancipación fijado desde ella que hablamos de “transformación”, “mutación” o, incluso, “enajenación” del trabajo en nuestra actualidad. De hecho, si el trabajo constituye para nosotros hoy un ámbito de cuestionamiento sea acaso porque Marx lo ubicara en el centro de la reflexión antropológica, y aún más, político-filosófica, sobre el hombre y la naturaleza mismas (Moore, 2020, p. 335 y ss.). Sin embargo, el trabajo nunca es un universal cuya esencia pueda ser alumbrada fenomenológicamente con independencia de su tiempo y forma histórico-social (Alonso, 1999, p. 7). Al contrario, es siempre un elemento significativo y significante para un contexto social determinado, para una forma de ciudadanía o de relación con “lo social” concretas, como demuestra el hecho de que el propio Marx reconozca su concepción de mero *medio* para la economía política clásica hasta que él mismo lo transforme, haciéndolo aparecer como la “relación” esencial donde se conforma y define la vida humana (Marx, 2015, p. 112 y ss.). La virtud del filósofo alemán fue precisamente la de ponderar el trabajo como una dimensión socialmente significativa, haciendo de ella el vértice desde el cual trazar una nueva codificación de la sociedad que posibilitara la identificación y conformación identitaria de un grupo social, la clase obrera, donde se aglutinaba precisamente un magma de individuos que habían quedado

<sup>8</sup> La popularidad de esta fórmula debe ser atribuida más a la explotación que Žižek y, muy especialmente, Fisher, han hecho de la misma que al propio Jameson, quien por su parte remite su autoría a un anónimo “alguien” (Jameson, 2003, p. 103). Además, como señala Natalia Castro (2022, p. 52, n. 2), el propio autor no parece asumir definitivamente nunca el sentido de la sentencia, sino más bien al contrario, relativizarlo y cuestionarlo.

hasta ahora fuera de la sociedad, excluidos del acceso a la ciudadanía social y de los derechos virtuales y materiales bajo los cuales esta delimita su eficacia (Ortiz, 2024). Sin embargo, el trabajo no era, en el mundo de Marx, el horizonte a partir del cual se organizaba y dirimía el acceso a la condición ciudadana, a la dimensión social del individuo. Su estatuto civil era ubicado por el contrario en el comercio, en la capacidad para comerciar y, en definitiva, para poner en juego el *interés* de los individuos –atendiendo al propio diagnóstico del filósofo alemán (Marx, 2015, pp. 175-176). El cual devenía entonces, por consiguiente, susceptible de ser contractualizado (“el contrato social”).<sup>9</sup>

Parece claro, no obstante, que si hoy en día hablamos de “crisis del trabajo” es porque efectivamente el consenso sobre su significancia social –ciudadana, civilizatoria– bajo el modelo fordista/keynesiano se ha visto socavada. Mas si, precisamente, antes que nada el trabajo es para nosotras y nosotros el horizonte de integración por excelencia en la sociedad, y por consiguiente en la ciudadanía, ello es debido a la significancia que Marx concedió a esta dimensión de la vida con el objetivo de transformar las condiciones de posibilidad de la realidad que él mismo habitaba (Althusser, 1967, pp. 134-160). Y tras la difusión de las tesis de Marx y sus correlatos políticos nada volvió a ser igual. Como es sabido, para este, el trabajo constituía:

...un proceso entre ser humano y naturaleza, un proceso en el cual el ser humano media, regula y controla mediante su propia actividad su metabolismo con la naturaleza. El ser humano se enfrenta con la materia natural como fuerza natural él mismo. Pone en movimiento las fuerzas naturales pertenecientes a su corporeidad –brazos y piernas, cabeza y manos–, con objeto de apropiarse la materia natural en una forma utilizable para su propia vida. Mediante ese movimiento obra en la naturaleza externa a él y la altera, y así altera al mismo tiempo su propia naturaleza. [...] No es solo que el trabajadorobre una alteración de forma de la naturaleza; es que al mismo tiempo realiza en lo natural su finalidad, la cual es conocida por él, determina como ley el modo de su hacer y tiene subordinada su voluntad. (Marx, 2012, pp. 85-86)

En su pretensión de inteligir la realidad social de su tiempo (Heinrich, 2009, p. 72; Ramas, 2021, p. 28 y ss.), tanto como de transformarla (Ramas, 2021, pp. 31-32), Marx hace del trabajo el horizonte privilegiado desde donde se esclarece el campo social al completo y desde el cual, además, pone nombre a la injusticia que lo atraviesa (Balibar, 2005a, p. 158)<sup>10</sup>. Tal y como el propio filósofo alemán expresa, para la teoría y práctica liberales, el trabajo y el trabajador apenas constituyen sino un mero *medio* por relación al capital. Afirmación desde la cual puede atisarse la “originalidad” de Marx al establecer el trabajo como la dimensión fundamental humana y, más aún, como aquella a partir de la cual el hombre es un ser esencialmente “político” (Marx, 2015, p. 144). Así, simultáneamente, la centralidad que Marx concede al trabajo alumbra una teología-política diversa por la cual es precisa y legítima una transformación social que haga del derecho al trabajo el eje de toda política. Si el liberalismo centra su obsesión en el capital, a partir del cual se ordena una sociedad que excluye injustamente, condenándolos al ostracismo y a la servidumbre respecto de las dinámicas y agentes de producción, a gran parte de sus miembros, Marx va a hacer del trabajo el horizonte de subjetivación y socialización primordial. Con ello instaura simultáneamente un diseño teológico-político divergente respecto de la lógica de la autonomía del interés, reordenando la sociedad, que abarca ahora completa, e incluyendo a quienes de manera más o menos velada estaban condenados a una posición ontológica de *esclavitud* (Balibar, 2005a, p. 124), señalando de este modo unos fines y exigencias opuestos respecto de los establecidos a partir de la autonomía y ejercicio de la libertad puestas en obra mediante la aspiración al capital propugnada desde la economía política clásica y el liberalismo burgués. Si el hombre gana la consecución de la plenitud inscrita en su naturaleza a través del trabajo<sup>11</sup>, la legislación política, jurídica y gubernamental, el Estado en definitiva, debe entonces hacerse cargo de ello. Debe orientarse y constituirse desde aquel. Es imposible no ver en este giro un paradójico éxito histórico cuyo correlato, imprevisto, y frontal en apariencia a la teoría revolucionaria marxista, debe apreciarse en el muy posterior efecto que esta tuvo sobre el propio capitalismo en el consenso fordista/keynesiano, centrado en la reproducción de la fuerza de trabajo a partir de un modelo de ciudadanía basado en la integración y reconocimiento civil a partir de aquel. Esta centralidad del trabajo no perseguía sino su aseguramiento, perpetuación y ampliación –que es también, claro, potencial ampliación de capacidad de mercado<sup>12</sup>, regulando así la propia lucha de clases en el marco institucional del Estado, que viene de este modo a legitimarse mediante la capitalización de toda la problemática social como algo intrínseco y perteneciente a él mismo (Alonso, 1999, p. 9).

<sup>9</sup> A propósito, véase: Foucault, 2009, p. 270 y ss.

<sup>10</sup> “La economía política reproduce sin reflexión una estructura de lo real atravesada por la inversión y con un cierto juego complejo entre las relaciones económicas y sus formas de aparición. Frente a semejante formación de saber su crítica es “ciencia”, porque ofrece un conocimiento efectivo de las relaciones que articulan la sociedad moderna del que la economía política no ha sido capaz” (Ramas, 2021, p. 31). “En lugar de responder a la pregunta en los términos ricardianos heredados –¿cómo hacer compatible la ley del valor con el salario, que paga un valor del trabajo vivo menor que el producto que este produce?–, se desplazaron los términos de la pregunta: el salario no paga el valor del trabajo vivo, sino de *la fuerza de trabajo*. Esto hace posible, a la vez, pagar el valor de la fuerza de trabajo y producir plusvalor.” (*Ibid.*, p. 30)

<sup>11</sup> Así lo podemos leer en Engels, quien resueltamente afirma del trabajo que: “Es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre.” (Engels, 1985-1986)

<sup>12</sup> Algo lo cual ya había sido asimismo previsto por el análisis de Marx (1976, pp. 701-702)

Marx consideraba la fuerza de trabajo como la primera e insita propiedad<sup>13</sup> del individuo,<sup>14</sup> y toda posibilidad de libertad verdadera pasará para él por el facultamiento de los individuos que componen la sociedad para ponerla en ejercicio sin hallarse coartados por todos aquellos elementos que determinan las condiciones de esa dimensión productiva en el marco liberal-burgués, entre ellas, un sinfín de mecanismos de subjetivación afines y propicios a la retroalimentación del capital. Si el individuo liberal podía creerse acaso pleno propietario de su voluntad y de sus facultades, ya emancipado de todo "dogma" y devenido absoluto poseedor del uso de su razón, obviaba en cambio la esclavitud silenciosa a la cual se hallaba sometido por los mecanismos caprichosos e impersonales de la valorización del capital –el mercado– (Laval y Dardot, p. 328). Para Marx, el hombre solo puede ganar su autonomía en la posesión plena de su fuerza (de trabajo) que, en las condiciones impuestas por el industrialismo decimonónico, se encuentra obligado a vender en pos de su supervivencia, dibujando una sociedad cuya organización se dirime así por el carácter de empropriación o expropriación de la misma (Marx, 2015, p. 110).

Es cierto que el hombre de Marx, tal y como sucedía asimismo en las concepciones renacentistas,<sup>15</sup> es concebido desde una falta, desde la libertad para poder llenar aquello que no colma por sí mismo con su mera existencia. La producción aparece aquí, pues, como el ámbito teológico-político fundamental desde el cual se dirime la vida del hombre. Pulsión de exterioridad que es más bien necesidad de exterioridad. Menesterosidad de una completitud que se le escamotea y que solo se gana o se pierde a partir de la lucha en la *res publica*, en el contexto socio-político en el cual es desenvuelta la existencia humana. Tratándose así, además, de una vocación de exterioridad que, en consecuencia, puede ser efectivamente satisfecha o hurtada (apropiada o expropriada-alienada). De este modo, como bien señalan Deleuze y Guattari (1985, p. 34), el trabajo para el filósofo alemán apela a una tematización del deseo (Marx, 1976, p. 194): lo que no se tiene y, asimismo, lo que se hurta constantemente.<sup>16</sup> No obstante, frente a toda posible hermenéutica rígidamente ontologizante, es preciso señalar que la propia concepción antropológica trazada por Marx desmiente toda posibilidad de hacer del trabajo algo esencial y definitivo, transcendentalmente determinado. El trabajo siempre es, como ya se ha dicho, exactamente lo mismo que vale para una sociedad en un contexto socio-histórico dado; y alcanza, precisamente, con la reflexión marxiana esta centralidad en la medida en que, para aquél, el hombre se halla desprovisto de esencia alguna dada de una vez, debiendo ganarla o dárse la precisamente en el afuera (en el desempeño de una *voluntad* que, al cabo, le sería tan consustancial y necesaria como lo era en el paradigma antropológico liberal), donde toda ontología aparece como *fruto de y respuesta a* las determinaciones de un campo socio-político, histórico y psíquico dado. Dimensiones que no permanecen incólumes, sino que son afectadas y modificadas por la creación filosófica en la misma medida en que ellas mediatizan a esta (tal y como declara Castoriadis, 2018, pp. 31-32). Algo de lo cual el filósofo alemán era bien consciente.

Como bien explica Althusser, la Teoría<sup>17</sup> no aparece en Marx como la respuesta o creación respecto de un problema en último término imaginario, ideal. Antes bien, la Teoría debe ser entendida como “una forma específica de la práctica, perteneciente también a la unidad compleja de la ‘práctica social’ de una sociedad humana determinada” (Althusser, 1967, p. 137). Por ello, la transformación por la cual Marx convierte el mero *trabajo en fuerza de trabajo* (Ramas, 2021, pp. 28-29; Muñoz, 2012, XCI), salvando con ello las aporías que la economía política clásica contenía respecto de la generación de un plusproducto (Engels, 2008, p. 29), ha de ser comprendida como un momento eminente de esa práctica que, precisamente, Marx está poniendo en el centro de la definición del hombre mediante esta re-teorización del trabajo. Como ratifica Althusser, “la práctica determinante en último término es la práctica de transformación de la naturaleza (materia prima) dada en productos útiles a través de la actividad de los hombres existentes, que trabajan empleando medios de producción determinados, metódicamente ajustados, en el cuadro de relaciones de producción determinadas” (Althusser, 1967, p. 136). La centralidad del trabajo se condiciona, pues, a su aparición como horizonte y proceso de subjetivación primordial en la medida en que nada para el hombre, tampoco su actividad exterior, es esencial o presenta una determinación ontológica específica en un sentido definitivo. Antes bien, el

<sup>13</sup> De ahí que, en no pocos casos, los movimientos revolucionarios post-sesentayochistas hayan basado su insubordinación en un rechazo absoluto al trabajo. En una recusación de las lógicas de producción capitalistas que la situación de la propiedad de la fuerza de trabajo como centro, que Marx vendría a reíficar mediante la aspiración a su reapropiación social través del control del Estado por la clase obrera, no haría sino contribuir a reproducir (Berardi, 2023, p. 17 y ss.).

<sup>14</sup> Algo lo cual puede deducirse también a partir del análisis sobre la *fuerza de trabajo* y su semiótica, sentido y eficiencia en el marco de la crítica marxiana del capitalismo trazada por Michael Heinrich (2008, pp. 101 y ss.). Tal como este afirma, “que el poseedor de dinero encuentre la fuerza de trabajo como una mercancía en el mercado no es algo que vaya de suyo. [...] tiene que haber hombres que puedan comportarse como propietarios libres de su fuerza de trabajo, por tanto, que estén en la situación de vender su fuerza de trabajo. Un esclavo o un siervo de la gleba no están en dicha situación: los vendedores de fuerza de trabajo tienen que ser personas jurídicamente libres” (Ibid., p. 102). Una situación deparada por la evolución y sedimentación del capitalismo que Marx no aspira a revocar, sino a tomar precisamente como horizonte clave desde el cual ejecutar la transformación que permita, entonces sí, una superación y abolición simultáneas del capitalismo.

<sup>15</sup> Nos referimos, por ejemplo, a la concepción del hombre que rige en Pico Della Mirandola (1984).

<sup>16</sup> “A partir de la reflexión de Deleuze y Guattari [...] el capitalismo puede ser reconocido como un sistema de expropriación del tiempo humano. El dominio económico se funda en una condición antropológica, aquella definida como falta. Y es en el terreno de la falta, de la necesidad, del empobrecimiento cualitativo del tiempo humano que se vuelve posible instaurar el sistema económico capitalista; solo cuando el tiempo de vida ha sido reducido a una extensión vacía sin cualidades y sin concreción, puede ser subsumido y sometido por el sistema fabril, por el proceso de producción de valor.” (Berardi, 2023, p. 146)

<sup>17</sup> Althusser denomina Teoría a “la teoría general, es decir a la Teoría de la práctica en general, elaborada a través de la Teoría de las prácticas teóricas existentes (de las ciencias), que transforman en “conocimientos” (verdades científicas), el producto ideológico de las prácticas ‘empíricas’ (actividad concreta de los hombres) existentes” (Althusser, 1967, pp. 137-138)

hombre se presenta ayuno de toda determinación y sobre determinado por una necesidad de exterioridad que, por igual, hace de todo lo exterior concreto un elemento contingente y, por consiguiente, susceptible de ser transformado. Susceptible de devenir objeto de la práctica social (que es asimismo política, económica e histórica), en la cual y respecto de la cual él mismo se define y delimita.

De este modo, a partir de aquí, la lucha por los derechos laborales debe ser entendida ante todo como una lucha por el reconocimiento social. Como una lucha por ganar el horizonte de subjetivación que permita el acceso a la ciudadanía de una gama de individuos cuyo derecho de participación en la sociedad es denegado como consecuencia del imperio, hasta entonces vigente, de los marcos y procesos de subjetivación conformados a través de los análisis de la economía y la soberanía clásicas: de la Teoría “liberal-burguesa”, en definitiva. Como una lucha que se hace en el interior de las relaciones de producción determinadas por el sistema capitalista. Relaciones que Marx precisamente aspira a alterar mediante una necesidad práctica invocada desde la praxis teórica, subvirtiendo y resignificando la estructura de realidad a la cual el propio sistema capitalista da lugar, y como respuesta a un problema de la realidad social que el sistema capitalista depara, aquella misma realidad que, de hecho, demanda de una teoría a través del cual el problema sea *conocido*, como diría Althusser (1967, p. 135).

Si aún vamos más lejos, esta lucha por el reconocimiento social —cabría decir— ha de ser justamente comprendida como una pugna entre concepciones de la ciudadanía que, como indica el filósofo alemán, porfiía la ponderación y el reconocimiento del estatuto prioritario de la *producción* en la recreación y formación de “lo social”, de manera que aquella —la producción— sea tomada por un fin en sí misma y no un mero *medio* (Marx, 2015, p. 110). De forma que la producción sea el horizonte eminentemente a partir del cual sea pensada la *humanidad* y, por consiguiente, desde este nuevo pensamiento se definan las máximas que han de presidir su legislación y gobierno. La lucha de clases no sería entonces tanto una lucha *entre* clases como una contienda por el reconocimiento como clase de aquello que el filósofo alemán aspira a conceptualizar, a crear a partir de esta redefinición teórica, como movimiento fundamental y constitutivo de su “revolución”: la “clase obrera” (Muñoz, 2012, pp. XLIV-XLV). Se trata, en definitiva, de una reformulación política de la idea de “la sociedad”, o de “lo social” mismo (Marx, 2015, p. 165), llevada a cabo precisamente desde la previa revolución teórica que Marx ha puesto en juego como respuesta a los problemas donados desde la propia dialéctica social que habita, y que pasa por la reformulación antro-política que efectúa el nuevo papel que el filósofo alemán concede a la *producción*, a la práctica: al trabajo<sup>18</sup>, frente a su resultado: el capital, en la conformación de la propia naturaleza del hombre y de la vida mismas.

Sin embargo, lo práctico, el trabajo, no se dispone como el horizonte de subjetivación primordial porque Marx haga acaso de este el proceso esencial —metafísico— de acceso a la humanidad que cada individuo aspira y ostenta en potencia. Al contrario, dicha práctica —el trabajo— se justifica como esencia y fin del hombre solo en la medida en que, la propia Teoría que lo sitúa como centro, se fundamenta y comprende ya ella misma como una práctica social que corresponde de este modo a ese horizonte en el cual la exterioridad —la práctica social— es situada como ámbito prioritario a partir del dibujo que ella misma opera. De este modo, la propia Teoría justifica, con su simple existencia, el ámbito problemático definido por ella, siendo dicho ámbito aquel que la reclama y promueve a la vez.

### **La emancipación del concepto. La autonomización del trabajo como proceso de subjetivación**

¿Qué hay entonces de nuestra actualidad? ¿Ha decaído, o incluso ha sido desterrado el trabajo como horizonte de subjetivación cardinal? En coherencia con lo que constatábamos al inicio de este artículo, no es el trabajo ni aquello que converge en torno a él lo que parece haber devenido menos significativo respecto de la configuración de nuestra existencia. No, al menos, si nos paramos a pensar —como efectivamente decíamos— la forma en que la “cultura del trabajo” y la dimensión profesional mediatizan el diseño y condición subjetiva de nuestra individualidad social, cómo estas predeterminan y operan como fundamento en la composición de la educación en nuestras sociedades y, en definitiva, la manera en la cual se organiza a través de ellas el sentido y plenitud posible de nuestra vida toda. Mas, en cambio, hemos efectivamente de reconocer que el trabajo, tal y como asimismo confirman ingentes análisis sociológicos (ver n. 2), ha dejado de ser un vector capital en la lucha por la justicia social. Mientras que movimientos tales como el feminismo, el ecologismo, el reconocimiento de las minorías (étnicas, religiosas, sexuales, lingüísticas, etc.), o luchas tan variadas y diversas entre sí como aquellas que en nuestro presente pugnan por la importancia de la salud mental, el derecho jurídico-político de los refugiados e inmigrantes, el necesario control de precios y la necesaria estabilización del mercado en ámbitos locales o, incluso, por una regulación contra la turistificación

<sup>18</sup> Esta dimensión se pone de relieve de manera particularmente explícita en el análisis que Marx lleva a cabo en torno a la alienación del *trabajo* del hombre, cuando según afirma aquél esta se transforma en una alienación del propio hombre genérico en cuanto tal, en la medida precisamente en que hace recaer en la *producción* su esencia: “el trabajo alienado convierte, también: 3. el ser genérico del hombre — tanto su naturaleza como su capacidad genérica espiritual— en un ser ajeno a él, en *medio* de su *existencia individual*. Alien a hombre tanto de su propio cuerpo como de la naturaleza externa a él, como de su ser espiritual, su esencia humana. 4. Una consecuencia inmediata de que al hombre le sea alienado el producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la *alienación del hombre* respecto del *hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, también se le enfrenta el otro hombre. Lo que vale para la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale para la relación del hombre con el otro hombre, como también con el trabajo y el objeto del trabajo del otro hombre.” (Marx, 2015, p. 114, cursiva del autor). Así, la propia concepción del hombre, el ser genérico del hombre que Marx teoriza como parte del ejercicio de la propia praxis social, se alumbría ya alienado, es decir, reclamando la pertinencia de la propia práctica que lo teoriza y que, mediante tal diagnóstico, aspira a una reformulación-revolución de “lo social” que apela a la transformación del Estado.

de nuestras ciudades, ocupan cada día las primeras planas de los noticiarios y urbanizan exponencialmente la lucha por los derechos a una vida mejor y más justa, encontramos que la lucha por los derechos laborales se halla en un claro decaimiento que la lleva a hallarse prácticamente en la irrelevancia, cuando no a haber mudado casi enteramente en una lucha por el *derecho a trabajar*.

Allende de las razones que ya hemos dirimido con anterioridad, son dos las causas que aquí ponderamos como decisivas a la hora de explicar este hecho. 1) De un lado, el fracaso del proyecto de emancipación que encarnaron el socialismo soviético o las progresivas aplicaciones del comunismo en China, Vietnam, Cuba, Venezuela, Corea del Norte, entre otros. 2) De otro, aquello que podríamos denominar como la reterritorialización operada por parte del capitalismo neoliberal sobre el ámbito del trabajo. Aquí nos ocuparemos principalmente de esta última, bastando un esbozo de la primera problemática para entender su relación con el devenir neoliberal de las democracias occidentales en el S. XX.

### **Totalitarismo y burocracia: la emancipación de los trabajadores y el horizonte de la autonomía libertaria**

Para Castoriadis, la “ceguera de Marx” respecto de su propio sistema refiere a la confusión producida en la identificación de la eliminación de los capitalistas con la eliminación del capital (2005, p. 41), tal y como esclenificó la Revolución Rusa y el posterior devenir de la URSS. O lo que es lo mismo, el problema de la pervivencia del monopolio y de la desigualdad de clase<sup>19</sup> implicados en la sedimentación estructural de la *ley del valor* en la constitución teológico-política de la ciudadanía revolucionaria mediante la progresiva sedentarización del proyecto revolucionario en la URSS. La cual, acabará por hacerse inexcusablemente patente para los intelectuales marxistas europeos con la paulatina condensación del estalinismo, y más allá de él (Lefort, 1970, pp. 98-168), hasta su constitución en un régimen totalitario burocrático.<sup>20</sup> En este, el proletariado proseguía en la misma situación de esclavitud y dependencia que se encontraba bajo el dominio del capitalismo privado, ahora reconvertido a una división de clases entre dirigentes y ejecutantes: relación basada en el salario, ausencia de control y gobierno por parte de los trabajadores sobre su propia actividad, tiempo, vida y fuerza. Tal y como sucedía en las democracias liberales capitalistas, la clase proletaria se hallaba por igual impedida para lograr su autonomía por medio del control de los medios y relaciones de producción, que no se convirtieron en una propiedad social, es decir, verdaderamente común, sino que quedaban supeditados al dirigismo y planificación de una clase dominante, de la “dictadura totalitaria de una burocracia privilegiada” (Castoriadis, 1976b, p. 319), que era, “en Rusia y en los otros países del Este, una clase dominante y explotadora en el sentido más amplio del término” (Castoriadis, 1976b, p. 324).

Hay que decir, francamente, que el “socialismo” es el desarrollo acelerado de la producción –de una producción que permanece capitalista en sus técnicas, en sus métodos, en el lugar en que sitúa al hombre en el curso del trabajo, en los objetos que produce– bajo la dictadura totalitaria de una burocracia privilegiada; lo que viene a decir que el socialismo no es más que un capitalismo condensado (Castoriadis, 1976b, p. 319)

Una clase que calculaba su propio sustento improductivo y que se regía bajo el principio de competencia y de cuantificación del trabajo que instituía el capitalismo. Pero sobre todo, una clase que representaba la cúspide de una estructura en la cual las nociones funcionales del capitalismo, “precios de producción”, “demanda/oferta”, “mercado”, habían desaparecido, y donde la ley del valor quedaba por consiguiente fijada y mistificada en una estructura de injusticia naturalizada; y por la cual la libertad y autonomía de los trabajadores dependía de la ostensión ejecutiva que tenía lugar a través de la planificación de la producción por parte una clase privilegiada, la administración y miembros del partido, que supuestamente ponía en ejercicio mediante su acción la libertad del trabajador. Libertad que quedaba así, sin embargo, fuera de su ámbito de lucha; y que transmutaba de esta manera la alienación hasta una configuración por la cual, el trabajador, ya ni siquiera encontraba al enemigo de clase, toda vez que la desigualdad del capital se había instituido como la forma del estado revolucionario (Castoriadis, 2005, p. 41). Como señala Castoriadis, “en el mejor de los casos, la ‘ley del valor’ queda transformada en regla (norma, prescripción) de comportamiento subjetivo ‘racional’ del capitalismo único o de la burocracia” (Castoriadis, 2005, p. 41).

Esta pugna por la autonomía, que había quedado fijada como el objetivo primordial de la izquierda europea y bajo la cual se condensaba la vindicación, entre otras muchas cuestiones, de la priorización del trabajo como “vector de primer orden en las esferas de lo político y de lo ideológico, pero también de la vida cotidiana, con la consiguiente consideración de la emancipación del proletariado como asunción/reapropiación del trabajo humano en su realidad total” (Muñoz, 1989, p. 15), venía a concomitar –como es conocido– y a enmarcarse, al cabo, con una crisis de valores y de fe en el Estado que alcanzaría su punto culminante en Mayo del 68. La lucha contra la burocratización, no solo del Estado sino prioritariamente de la vida, así como contra todo modo de dirigismo o forma de control que pretendiera camuflarse bajo las instituciones –las del Estado, las de la familia y las del capital con prioridad–, levantó una nueva ola libertaria en Europa que, ya fuera desde un horizonte izquierdista o liberal, clamaba por la consecución de una autonomía que refería a la vida y a la dominación sobre el trabajo como horizonte primordial de construcción de la subjetividad, como

<sup>19</sup> Donde por “clase” hay que entender, como expone Heinrich, “la posición social dentro del proceso social de producción, en nuestro caso a los propietarios de los medios de producción o a los hombres que están excluidos de esta propiedad [...] A este nivel de la exposición, ‘clase’ es una categoría puramente estructural” (Heinrich, 2008, pp. 102-103)

<sup>20</sup> Sobre esta cuestión, véase: Lefort, 1984, pp. 17-53; Castoriadis, 1976a y Castoriadis, 1976b .

ámbitos fundamentales respecto de los cuales toda dominación resultaba algo caduco e intolerable (Muñoz, 1989, pp. 20-21; Glucksmann y Glucksmann, 2008, p. 28 y ss.).

Toda forma de dominación, de autoridad u ordenación de la vida era comprendida, en definitiva, como un elemento reaccionario, fascista e inhibidor del deseo y la voluntad, como un engranaje sistémico que aspiraba a desarmar y reprimir toda autonomía de la subjetividad y de la acción, toda libertad e igualdad de los sujetos, así como a desarticular cualquier organización colectiva posible y su correlativa representación política. La organización total de la vida, bien bajo la forma del capital y del trabajo fordista-taylorista o bien bajo la estricta reglamentación soviética, constituía, en el marco de este diagnóstico, el signo de la civilización moderna y, por consiguiente, el enemigo a combatir. Ya proviniera del Este o del Oeste, la silenciosa tendencia totalitaria que se operaba a través de la normativización y fijación de las costumbres, mediante una anestesia en forma de estado de bienestar, cuando no de represión directa, era contemplada como la tendencia a subvertir y abolir. Y es aquí donde cabe preguntarse, no solo si Harvey y Fraser tienen razón cuando señalan el modo en que ciertas sinergias y paradigmas subversivos han concomitado con el neoliberalismo (Harvey, 2008, pp. 50-51; Fraser, 2015, p. 253 y ss.; al respecto véase Cooper, 2022, p. 16), sino si acaso estos no vienen ya de antemano motivados por la cada vez mayor predominancia de una racionalidad concebida exactamente bajo la premisa de evitar toda forma de monopolio y de totalitarismo, ya sea esta de carácter gubernamental, económico o político-social. Es decir, si los movimientos sociales e insurgentes contemporáneos no parten de un horizonte ya permeado por el libertarismo neoliberal y su reformulación del Estado como dispositivo de control, mantenimiento y promoción de la iniciativa individual de los sujetos, como marco o espacio de juego de las voluntades individuales y colectivas que, en cada caso, solo aspiran a ser definidas y a ganar su ciudadanía mediante su desempeño práctico y singular, donde la única normatividad y forma toleradas sean aquellas mínimas para que dicha praxis pueda tener lugar.

### **Políticas de la vida y artesanía de la libertad: la redefinición de lo humano en el neoliberalismo**

Cuando entre el 1 y el 10 de abril de 1947 se fundó mediante la iniciativa de Friedrich Hayek y Wilhelm Röpke la *Mont Pèlerin Society*<sup>21</sup>, la concisa y certera declaración de principios<sup>22</sup> que presidió el anuncio de sus objetivos, y que a su vez explicaba su sentido fundacional, apuntaba a la amenaza que suponía para la sociedad libre una crisis de valores que, para este grupo de intelectuales "liberales", era fomentada por la proliferación de tendencias políticas cada vez más proclives a la supresión de libertades, a la censura del pensamiento, la expresión y la limitación de la acción de los individuos. En suma, se referían a la propagación del socialismo, tanto en el plano intelectual como gubernamental, en el marco de las democracias occidentales (Boettke, 2018, p. 119), a través de inercias que podían detectarse tanto en las políticas que progresivamente habían venido adoptando los gobiernos bajo el ánimo de ampliar la "protección social" como en las demandas sociales emanadas desde la propia sociedad (Hayek, 1967, pp. 148-159). Mas, ante todo, se trataba de una crisis de "valores" cuya traslación a la crisis económica no era un mero efecto, sino más bien un resultado de las propias tendencias espirituales contradictorias y los errores contenidos en el propio sistema capitalista (Röpke, 1950a, p. 18; Foucault, 2009, p. 116). Con la creación de esta sociedad, no obstante, ya no se trataba para Hayek y los demás promotores de incentivar y agrupar los debates en torno a la renovación del liberalismo político, como sucedió en 1938 mediante el Coloquio Walter Lippmann (Reindhoudt y Audier, 2018), sino de dar la batalla a esa corriente de ideas coactivas, hostiles a la libertad, que amenazaban con socavar los fundamentos de la civilización occidental, así como de influir en pos de la resolución de esas aporías que el funcionamiento del capitalismo presentaba en aquellos momentos (Mont Pèlerin Society, 1947). Una contienda que, en su consideración, debía efectivamente jugarse en el ámbito de discusión sobre los límites de la acción del Estado, pero que sin embargo no se limitaba a una crítica del monopolio del poder y de la economía al cual este tendía (Foucault, 2009, pp. 142 y ss.), sino del monopolio en todas sus formas, y muy especialmente en el ámbito de la razón (Hayek, 1967, pp. 148-159). Hayek denunciaba así un falso racionalismo que, con ánimo científico, no solo aspiraría a decir cómo es la realidad, sino cómo debería ser.

El economista austriaco, en cambio, partía de una consideración muy distinta del conocimiento. Para este, el hombre debe reconocerse en una incertidumbre esencial que se asienta, precisamente, sobre su condición finita (Hayek, 1945, p. 17). En ningún caso puede disponer de toda la información que sería necesaria para tomar, a cada momento, una decisión plena mediante la cual pudiera resolver las encrucijadas que se le presentan (Hayek, 1945, p. 12). Por ello, tampoco ningún gobernante, ninguna mente, está nunca suficientemente capacitada para tomar por sí sola las disposiciones que requiere el gobierno de una sociedad (Hayek, 2022, pp. 31-32). Incluso, por más que se ostente un soberbio conocimiento científico acerca de las razones últimas que rigen el universo, el buen gobierno dependería al cabo de resoluciones en torno a dictámenes sobre determinados por las más variopintas y prosaicas circunstancias, por los más azarosos e inconsistentes hechos: sequías, incrementos de materiales importados, conflictos entre regiones y comunidades de todo el mundo, etc. (Hayek, 1967, p. 8). Para Hayek resulta obvio que es imposible conocer todas las causas e informaciones que concomitan y determinan las problemáticas que ha de resolver un gobierno, y frente a las cuales se delimita su éxito o su fracaso (Hayek, 1967, p. 11). Pero para el economista austriaco, como también para los ordoliberales alemanes, Eucken o Röpke, entre otros, resulta obvio asimismo que la libertad y autonomía de los individuos que debe aspirar a promover todo gobierno no se basa en el conocimiento de ningún ideal, de ningún concepto. El neoliberalismo rechaza ante todo la idea de cualquier clase

<sup>21</sup> Sobre todo ello véanse Hartwell (1995) y Guillén (2018).

<sup>22</sup> Véase Mont Pèlerin Society (1947, 8 de abril).

de constructivismo racionalista, de toda posibilidad de fundamentar la organización política y económica en el diseño de la razón (Oliver, 1960, p. 122). Para el neoliberalismo –y en esto coinciden tanto la vertiente austriaca, que constituirá luego el germen de la Escuela de Chicago, como los ordoliberales alemanes– la libertad no es un concepto que pueda ser conocido, sino que es ante todo una praxis.<sup>23</sup> Una práctica performativa que requiere de ponerse en obra para hacerse efectiva. Y lo mismo sucede con la democracia. No se trata de ninguna forma que baste con enunciar o con delinear sobre plano, sino que en cada caso debe ser correspondida y erguida desde el efectivo ejercicio libre y autónomo de los individuos (Oliver, 1960, p. 123). De ahí que, entonces, el mejor Estado posible solo pueda ser aquel encomendado a dar lugar y salvaguardar dicha praxis (Ptak, 2015, p. 101). La cual, por otra parte, se despliega de modo eminentemente prioritario en el mercado, que opera como espacio común donde en efecto la libertad puede ponerse en obra como libre disposición de los individuos para decidir con relación a su voluntad y a la información disponible el destino de sus intereses. En suma, para producir su propia vida (Laval y Dardot, 2015, pp. 146 y ss.).

Sin embargo, el mercado no es solo concebido aquí como un espacio liso y abstracto cuya sola existencia bastara para asegurar la iniciativa de los individuos y la consecución efectiva de la democracia, como tampoco es –y esto es fundamental para el neoliberalismo– un fenómeno esencial que estuviera inscrito en la naturaleza humana (Laval y Dardot, 2015, pp. 78-79). La experiencia del declive de la República de Weimar y el auge del nazismo había demostrado a los ordoliberales la insuficiencia de limitarse a la aplicación de una legislación y una forma democráticas para dar lugar a individuos asimismo democráticos. El mercado, en cambio, funcionaba para los ordoliberales y para los neoliberales norteamericanos como un ámbito pedagógico, como un vórtice de civilización. Para Hayek, por su parte, aquel constituye lo que podría denominarse como un espacio de compartición de información (1945, p. 12), donde no solo se intercambian por mero contagio datos (por ej.: no es necesario saber qué causas han deparado una escasez de estaño para actuar de manera correcta con relación a tal problemática, toda vez que gracias al efecto en el mercado que se produce por medio del aumento del precio de aquél material sabemos que tenemos que buscar otra opción para fabricar x producto), sino donde los individuos aprenden a actuar y conducirse socialmente, reconociendo implícitamente esa finitud ínsita anteriormente mencionada cuya consecuencia y única solución pasa por el funcionamiento del lazo social que el mercado genera como espacio de compartición de información (Hayek, 2022, pp. 32-33). Es decir, por la dependencia social del hombre para tomar la decisión correcta a partir de la atención a las acciones de los otros (Hayek, 1945, p. 15; Laval y Dardot, 2015, pp. 142-145). De este modo, la única posibilidad de un gobierno efectivo, pasa porque tenga lugar ese lazo social que el mercado instaura, porque los individuos sean integrados mediante él en una comunidad verdadera donde pueden hacerse, producirse a sí mismos, en la misma medida en que dependen responsable y conscientemente de los demás; y donde al mismo tiempo se eduquen y deseen al cabo, haciéndose conscientes de su dependencia para el adecuado y posibilitante desempeño de su autonomía –la cual pueden ejercer gracias a la información compartida en el mercado aun sin disponer de todo el conocimiento que pudiera ser requerido para ponderar sus decisiones (Hayek, 1945, p. 15)–, aquella que es la condición posibilitante de su existencia: el mercado y el Estado que lo salvaguarda<sup>24</sup> (Gerber, 1994, p. 38). En definitiva, la amenaza que la democracia sufría a mediados de siglo para los neoliberales era aquella que refería a la progresiva tendencia hacia una centralización del poder y la toma de decisiones, con la centralización estatal del gobierno y de los agentes patrocinados o tolerados por este en el ámbito económico, los monopolios, que mediante su “totalitarismo”, ya sea gubernamental o económico, impiden que ese marco de civilización que es el mercado pueda funcionar; y por igual, que las aspiraciones de los individuos puedan procurar una civilidad que les haga desear su libertad.

Libertad política es, entonces, para el neoliberalismo, libertad económica (Gerber, 1994, p. 36). Performatividad en el horizonte de una competición plena, donde la competencia es comprendida como el polo garante del funcionamiento incoartado y pleno de ese espacio de libertad. Condición preventiva a su vez de todo dirigismo y, por consiguiente, de toda posibilidad totalitaria (Gerber, 1994, pp. 41, 44). Libertad de los individuos para poner en juego su autonomía y ejercer sin coacciones su voluntad y decisión. Tal fue, de hecho, la máxima bajo la que se procuró la fundamentación y fundación del primer Estado constituido bajo premisas neoliberales: la Alemania del Oeste, que por añadidura determinó por completo la posterior formación de Europa<sup>25</sup> (Villacañas, 2020, p. 12; Bonefeld, 2013, p. 106). Si el mercado y la aptitud emprendedora, mecanismo civilizatorio y formador de individuos democráticos por autonomía, no son elementos consustanciales a la naturaleza humana, sino que antes bien han de ser generados e inculcados en el ser humano, ha de ser entonces la ley, el Estado, el responsable de hacerlo (Ptak, 2015, p. 102). Así, los ordoliberales prefiguraron ya la necesidad de lo que conocemos como una política de la vida (*Vitalpolitik*), una política social destinada a la creación de los individuos apropiados para que ese espacio de libertad –el

<sup>23</sup> Sobre la concepción de la libertad en la tradición del liberalismo político véase: Foucault, 2009, pp. 42-43 y ss.

<sup>24</sup> Como ocurre en el paradigma político kantiano, solo si el sujeto es ya libre se hallará en la necesidad de desear conservar su libertad a través del Estado, esto es, aquella institución legislativa encomendada a velar, proteger y promover dicha libertad. Mientras que, simultáneamente, el Estado gana su legitimidad y la efectividad de su soberanía, precisamente, en la vigencia de dicha praxis (libertad) de los individuos. Véase: Kant (2000 [1784], pp. 39-65, quinto y sexto principio). Al respecto, véase también. Oliver (1960, p. 138).

<sup>25</sup> Sobre la profunda influencia de los economistas ordoliberales en la constitución de la Alemania del Oeste en el periodo de post-guerra, con la figura de Ludwig Erhard a la cabeza, véanse Ptak (2015, esp. pp. 119-122) y Foucault (2009).

mercado– funcionara.<sup>26</sup> Para ellos resultaba claro que la democracia y la clase de ciudadanía que la hace fácticamente verdadera ha de ser prefigurada y promulgada precisamente a partir de la ley, de una Legislación que ante todo esté encomendada al asiento y control óptimo de la posibilidad de un Mercado justo. No se trataba entonces de instaurar tan solo una constitución económica, tal y como propusieron. El orden que rige una sociedad no es únicamente legal y económico, sino ante todo social y moral. Lo que Rüstow denominó como “proletarización” apela a un fenómeno provocado por las condiciones en las cuales tiene lugar la formación y desarrollo de la vida de los individuos. No se trata, por tanto, de algo vinculado a la respectiva y variada índole de las naturalezas humanas individuales, sino por el contrario a la vitalidad posible de aquellas (Röpke, 1950a, p. 53). Una vitalidad que ha de ser educada e inculcada por sus condiciones de realización. La proletarización es una condición psicológica de las vidas cuya pobreza es, ante todo, una pobreza de aspiración demarcada en cada caso por un contexto jurídico-económico concreto (Bonefeld, 2013, p. 111); y por ello, esa clase proletaria había de ser transformada en sociedad civil mediante la inculcación de aquellos valores y energías adecuados para el deseo y ejercicio de la libertad, a saber, para desempeñarse en el mercado. La verdadera política social es, entonces, aquella que empodera al trabajador, que lo hace apto para gobernar por sí mismo su propia vida (Bonefeld, 2013, pp. 111-112). Que lo convierte, para decirlo mediante el rótulo más destacado dentro del magma léxico relativo al neoliberalismo, en un empresario, un *empresario de sí*.

Para los ordoliberales, la *propiedad* implica ante todo una apropiación sobre el destino de la propia vida, una conciencia sobre la propiedad de sí, la independencia, la confianza en la propia posibilidad que cada vida constituye y, en último término, la libertad y la dignidad correlativa a ese empoderamiento de la empresa que cada vida representa. De este modo, la responsabilidad que implica asumir los riesgos del control sobre la vida como propiedad íntima de cada uno, provoca la apropiación de la vida misma en la medida en que esta se abre como una posibilidad que depende de nuestra decisión, haciendo consciente, sabida y real, por consiguiente, nuestra autonomía (Röpke, 1950b, p. 252). Un poco a la manera –si se quiere– en que la conciencia sobre la posibilidad radical de la muerte para el Heidegger de *Ser y tiempo* es asumida como posibilidad de la *posibilidad tout court*, cuya condición es, precisamente, la finitud. La asunción de la finitud de la propiedad despierta la conciencia de los individuos y con ello hace efectiva su propia libertad. Sea quizás en este sentido que la conminación al sacrificio, que parece ser consustancial a las sociedades capitalistas (López, 2023, pp. 40-41), haya de ser comprendida como una condición ontológica inherente y esencial al diseño teológico-político de la vida que el propio capitalismo efectúa, y no solo como un mal circunstancial fruto de sus contradicciones. De esta forma, el requisito para que la propiedad sea tal no sería otro que su condición finita y la posibilidad real de su pérdida; así, “no solo el salario se convierte en renta, sino también la vida misma se transforma en renta, una renta a fondo perdido” (Stimilli, 2022, p. 66).

Ahora bien, ¿qué es la *propiedad*? ¿De qué somos propietarios? Como es sabido, esta pregunta fue respondida por los teóricos del “capital humano” de la Escuela de Chicago desde inicios de los 60, Mincer, Schultz, Becker, a los que se sumarán luego Coleman, Ben-Porath, Grossman, etc. Estos tan solo hubieron de poner en claro aquello que ya podemos apreciar implícito en el horizonte comprendido en la propuesta de la *Vitalpolitik* de Rustow. La economización de la vida, que representa asimismo su posibilidad de civilidad, en suma, su burguesización –como la denominará Röpke (1960, p. 98)–, no es sino la conversión de la misma en un capital finito respecto del cual devenimos empresarios. Como expresará Schultz:

Los trabajadores han devenido capitalistas, no por una difusión y redistribución ampliada de las acciones de las corporaciones, sino por la adquisición de habilidades y conocimiento que, en sí mismos, tienen un valor económico. Estas habilidades y conocimiento son fruto de una estrategia de inversión y junto con otros factores constituyen uno de los valores de la superioridad económica de los países avanzados. (Schultz, 1961, p. 3)

La capitalización de la vida comporta para el premio nobel en economía que toda decisión que un individuo toma respecto de la conducción de su vida, todo trabajo que respecto de sí mismo opera, ha de ser comprendido como una acción capitalista, económica, como una operación cuya medida y sentido, en definitiva, se ha operado en términos de inversión (Foucault, 2009, p. 225). Para Schultz, la vastedad de la noción clásica de trabajo, que toma a los trabajadores como “recursos humanos”, como un bien capital más que el propietario de los medios de producción emplea, supone que todo trabajo es manual y sencillo, y que todos los trabajadores pueden hacerlo en igualdad de condiciones, pero esto, señala, era erróneo antes y es aún más erróneo si cabe ahora (Foucault, 2009). La teoría del capital humano, al preguntarse por las condiciones y elementos implicados en los procesos de generación de riqueza, de plusvalor en suma, amplía la estrecha y abstracta conceptualización del trabajo sobre la cual se había movido la economía clásica. El trabajo entonces, aquello respecto de lo cual el hombre deviene productor de sí, allí donde se convierte mediante su particular relación con la deuda (Bonefeld, 2013, p. 116) en un sujeto responsable de su vida, deja de ser concebido como una propiedad en términos de fuerza-tiempo para disolverse en la vida misma (Stimilli, 2022, p. 61). Todas las habilidades y conocimientos, todas las situaciones de vida en las que los sujetos se hallan o a las cuales dan lugar, son susceptibles de ser concebidas a partir del rendimiento que de ellas se espera. Todas dependen de la “inversión” del individuo, de la apuesta por el valor que espera extraer de ellas para sí; y donde ese beneficio no refiere tanto ya a una exterioridad expectada (un objeto o rédito a producir

<sup>26</sup> Y cuya traducción exacta dentro del marco del ordoliberalismo fue la de una Economía Social de Mercado. Véase Gerber (1994, pp. 42 y ss.).

por medio de dicha inversión) como al beneficio de la inserción cívica que se produce mediante la propia actividad inversora, empresarial, que es inversión en sí y, al tiempo, en su propia integración en el sistema. Aún más, solo si el individuo puede realmente invertir, solo si tiene a disposición un *capital*, puede acaso insertarse verdaderamente en la civilidad. Solo si su participación en el mercado depende de algo más que de su posibilidad de disponer de medios de producción puede acaso tomar responsabilidad sobre su vida.<sup>27</sup> Ahora bien, toda la pléthora de elementos y determinaciones que pasan a concebirse a partir de su *valor capitalista*, pasan a ser también dimensiones donde la autonomía y libertad del individuo se juegan asimismo: su educación, su formación laboral, su edad, su forma física, su experiencia laboral y vital, su estado de salud, su capital cultural, etc. Y por igual, su decisión de migrar o no, su vestimenta y apariencia, sus amistades y su red social, su prestigio y reputación, su personalidad, su herencia patrimonial y social, su red y soporte familiar, su tiempo libre (para formarse, cuidarse o relajarse), su ocio y bienestar, o incluso, su capacidad-seguridad para hacer inversiones en capital humano y retrasar su inserción en el mercado laboral.

Mas, de este modo, queda claro que el individuo está llamado a la responsabilidad constante, al cálculo y a la decisión permanentes. A una vigilancia inalterable del mercado que es también, por consiguiente, atención perenne a la alteridad que en él se expresa. De esta forma, se comprende que los sujetos se encuentran por igual asidos perpetuamente a su responsabilidad respecto de su condición cívica, completamente dependiente del mantenimiento de esa tensión vigilante sobre el devenir acontecimental del mundo, que traduce la variabilidad del mercado en sus múltiples dimensiones, y sin la cual toda decisión queda condenada a la errancia, al fracaso, al no saber, y al no saber hacer; mas no solo, sino que en dicha coyuntura lo que fracasa ante todo es la vida misma en cuanto fin principal de toda inversión. La teoría del “capital humano”, por consiguiente, no solo expresa el modo de reterritorialización que el capitalismo neoliberal ha operado sobre el trabajo, sino la índole y condición de la estructura epistémica que rige para nuestra praxis en la realidad social contemporánea, nuestro modo de aprehender y constituir dicha realidad (Jaúregui, 2021, p. 25). En definitiva, la estructura de sentido misma en la cual se enmarca nuestra manera de conducir nuestra vida y, para decirlo con Foucault, de gobernar nuestra propia subjetividad como trabajadores (2009, pp. 225-226).

### **Conclusión. La vida capitalizada y la bioproducción de la disidencia**

Tras todo lo dicho, resulta claro que el trabajo no ha cesado en nuestra actualidad de actuar como el vector privilegiado de integración civilizatoria y adquisición de la ciudadanía. Desde Marx hasta nuestro presente, nada ha menoscabado su centralidad para determinar la inscripción de los individuos en las sociedades occidentales, ni ha dejado de operar como el ámbito modelador de su forma y sus condiciones de reproducción. Así, el trabajo continúa siendo el horizonte de subjetivación prioritario, y sin embargo este horizonte en casi nada se asemeja a su diseño original, cuando el filósofo alemán convirtiera la mediación práctica del hombre con la naturaleza en el nudo ontológico fundamental desde el cual se constituía tanto lo humano como su perspectiva y relación posibles con su alteridad (lo no humano). Si la lucha por los derechos de los trabajadores se ha transformado, casi por completo, en una lucha por el derecho a trabajar, dejando asimismo de constituir el baluarte capital de la lucha por la justicia social, ello solo puede ser explicado a partir de la reterritorialización operada por el neoliberalismo sobre el significado ontológico-político del trabajo, cuyo correlato se pone de manifiesto en el declive del poder sindical, en cuyo desmoronamiento tuvo tanta importancia o más que los ataques por parte de gobiernos filoneoliberales la transmutación del trabajo que desde dicho horizonte de políticas e ideas se llevaba a cabo. Una resignificación que hiende sobre su propio centro transmutando la relación fundamental entre hombre y naturaleza trazada por Marx, a través de la cual aquél ganaba su plenitud, hasta convertirse en una relación sagital del hombre consigo mismo y respecto de sí a través de la exterioridad material y social, que se extiende como el medio a través del cual el círculo cierra sobre sí –cuando, entonces, solo entonces, deviene un círculo. De modo que dicha variación intradimensional posee un correlato interdimensional, afectando a la manera en la cual la exterioridad se dispone con respecto a la constitución y conformación del hombre.

Y si bien incluso puede atisbarse una continuidad de Marx a Hayek a la hora de concebir al hombre a partir del reconocimiento de su carencia y finitud constituyentes, desde la cual el trabajo aparece como el medio por el cual el hombre sale de sí para ganar su plenitud, en Marx dicha finitud se halla remitida aún a la encarnación de una confirmación ontológica que trasciende la propia praxis humana, o que al cabo viene a confirmarse en ella en cuanto producción de un fin (que no es ella misma), el comunismo y la correlativa sociedad sin clases ni Estado, mientras que para el neoliberalismo contemporáneo la praxis empresarial –en sus infinitas posibilidades– constituye el último fin posible, toda vez que el reconocimiento de esa finitud fundamental complica una ausencia de toda transcendencia de sentido imaginable, para volverse entonces sobre la praxis misma y sus condiciones de posibilidad. Una diferencia que se traduce en la diversa expectativa sobre el papel del Estado en la conformación política de la sociedad, y que aparece de hecho como una diferencia fundamental a la hora de oponer los modelos socialista y el liberal tomados a grandes rasgos. Si bien no obstante, como arguyó Castoriadis, los Estados no liberales se han limitado, en la mayoría de casos, a suprimir en sus sociedades el mercado clásico, entendido como espacio de integración de los diversos segmentos de la economía, para reemplazarlo por un “plan” que simplemente los aglutina todos, sustituyendo al espacio de mercado por un capitalismo burocrático que –además de reunir en él todo el poder– no incluye las redes y dispositivos de subjetivación asociados a las diversas dimensiones propias de

<sup>27</sup> Iker Jaúregui señala al respecto que en este sentido, “la actividad de un individuo-capital humano no es tanto ser ‘ser’ o ‘poseer’ capital cuanto organizar el proceso de su ‘capitalización.’” (2021, p. 26)

aquel (Castoriadis, 1976b, pp. 326-327, n. 9), y que solo resulta funcional exteriormente, de cara a ganar una posición como sujeto abstracto en el contexto de un mercado mundial (URSS, China, Venezuela, Irán, etc.).

Así, la recodificación que ha llevado a cabo el neoliberalismo no ha de ser entendida como un desplazamiento sobre el papel del trabajo en cuanto horizonte de configuración de la subjetividad, el cual ha ratificado con mayor ímpetu si cabe, sino como un cambio operado en la definición misma de trabajo, que modifica por igual tanto la relación entre hombre y sociedad como aquella que se da entre hombre y mundo. Mientras que bajo el prisma de Marx el trabajo asalariado ocupa el centro de la reflexión, para el neoliberalismo el trabajo ha devenido indistinguible de la vida misma (Stimilli, 2022, p. 61). Todo es trabajo en la misma medida en que todo puede devenir un capital. Es por esta razón que el trabajo como ámbito predilecto de lucha por la justicia social, es decir, como ámbito de realización de la Teoría en la praxis (donde aquella no es sino la culminación y plenitud de esta en la medida en que logre modificarla mediante la revolución política que hace necesaria) a través de la cual el trabajador logra su libertad por medio de la institución transcendente de su condición en el Estado-Pueblo, haya sido progresivamente abandonada en favor de una mera lucha por trabajar. Algo lo cual ocurre en la misma medida en que el papel otorgado al trabajo como vector de subjetivación y civilización se ha ampliado, tanto como se ha dilatado la noción de capital (humano), democratizando simbólicamente la propiedad (que no la riqueza) hasta alcanzar toda faceta de la existencia humana.

Ahora bien, tal y como se cuestiona Étienne Balibar (2005b, pp. 87-88), cabe preguntarse si acaso la mundialización del neoliberalismo de mercado, de los agentes y procesos de producción de capital, que incluyen asimismo los dispositivos de subjetivación que les son correlativos, implica, tal y como las más de las veces se indica, una progresiva economización de política que acabaría por liquidarla en favor de su total conversión en gestión económica o, a lo sumo, en política económica. O si bien, por el contrario, como sugiere el sociólogo y filósofo argelino-francés, hemos de reconocer en este movimiento la politización de todos los procesos de producción, acumulación y circulación del capital, ahora ampliado a la práctica totalidad de las condiciones y praxis de la existencia humana. Pues, si tal y como patenta la teoría del capital humano todo es susceptible de entrar a formar parte del juego económico y, con ello, parte del desempeño empresarial que los individuos ponen en juego dentro de la dinámica de inversión en el mercado, facultándolos así políticamente como ciudadanos –según se ha explicado–, ha de asumirse que ello conlleva asimismo la dotación de un significado político para una pléthora de dimensiones que hasta aquí habían caído fuera de dicha esfera. Dimensiones que ahora constituyen ámbitos potencialmente legítimos para pugnar la civilidad asociada a dicha participación. Por ello, si al principio de nuestra investigación constatábamos el desplazamiento del trabajo en favor de otras luchas sociales (el feminismo, el ecologismo, el movimiento LGTBIQ+, la lucha por el reconocimiento de las minorías, etc.) que protagonizan en nuestra actualidad la lucha por la justicia social, ello debe ser explicado como una consecuencia lógica de la expansión del trabajo a todos los elementos que pueden ser capitalizados, y que por consiguiente devienen también susceptibles de constituirse como medios de lucha respecto de la consecución de representación política.

Ámbitos potenciales de constitución de la autonomía, a través de los cuáles también se invierte y se trabaja en la empresa de sí por medio del *nosotros*, de la asociación pactada que comprende la rentabilidad de la unión en pos de lograr un *capital simbólico mayor*. Solo en tanto el campo de lo político ha sido multiplicado y ensanchado, mediante la capitalización de dimensiones de la vida que habían sido por igual excluidas tanto del ámbito económico como del ámbito político, es posible concebir que la lucha por los derechos se articule cada vez más a través de un abanico incommensurable de reivindicaciones moleculares y dispersas. Modos atómicos y divergentes de insurgencia cuya potencia unificadora e integradora no viene otorgada desde el reconocimiento de ninguna esencia universal e inmutable, sino del agenciamiento colectivo operado desde el interés en torno al reconocimiento común del derecho a la autonomía y, por ende, al reconocimiento político. En suma, por un derecho de subjetivación que ahora se dirime entre todas las dimensiones reterritorializadas mediante su capitalización por la globalización del mercado, y que, paradójicamente, provocan asimismo su propia resignificación política, alcanzando incluso aquellas praxis que, como el cuidado de los otros o del propio medio ambiente y la reproducción, habían sido tradicionalmente invisibilizadas como dimensiones hábiles de civilización por la propia lógica del capitalismo de mercado liberal.

## Referencias bibliográficas

- Alonso, Luis Enrique (1999). Crisis de la sociedad del trabajo y ciudadanía: una reflexión entre lo global y lo local. *Política y sociedad*, 31, 7-36.
- Alonso, Luis Enrique (2019). The Deconstruction of Employment and the Crisis of Citizenship in Europe [La deconstrucción del empleo y la crisis de la ciudadanía en Europa]. En A. Serrano-Pascual y M. Jepsen (Eds.). *The Deconstruction of Employment as a Political Question. "Employment" as a Floating Signifier* (pp. 81-106). Palgrave-Macmillan.
- Balibar, Étienne (2005a). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Gedisa.
- Balibar, Étienne (2005b). Fronteras del mundo, fronteras de la política. *Alteridades*, 15(30). (Ejemplar dedicado a: Fronteras, límites y frentes), 87-96.
- Berardi, Franco (Bifo) (2023). *Medio siglo contra el trabajo. Canon bífido* (Emilio Sadier y Ezequiel Gatto, Trads.). Traficantes de Sueños-Tinta Limón.
- Boettke, Peter J. (2018). F. A. Hayek: Economics, Political Economy and Social Philosophy [Economía, Economía política y filosofía social]. Palgrave Mcmillan. [https://doi.org/10.1057/978-1-37-41160-0\\_5](https://doi.org/10.1057/978-1-37-41160-0_5)
- Castoriadis, Cornelius (1976a). *La sociedad burocrática* (Vol. 1). *Las relaciones de producción en Rusia* (Enrique Escobar, Trad.). Tusquet Editor.

- Castoriadis, Cornelius (1976b). *La sociedad burocrática (Vol. 2). La revolución contra la burocracia* (Enrique Escobar, Daniel de la Iglesia y Joan Viñoly, Trad.). Tusquet Editor.
- Castoriadis, Cornelius (2005). *Los dominios del hombre. Encrucijadas del laberinto* (Alberto L. Bixio, Trad.). Gedisa.
- Castoriadis, Cornelius (2018). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación* (Laura Lambert, Trad.; Julio Monte-verde, Rev.). Enclave de Libros.
- Castro Picón, Natalia. (2022). Apocalipsis cultural y realismo capitalista, el debate en torno al fin del/un mundo. *Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas*, 15, 51-61.
- Catalina Gallego, Cristina (2023). Trabajo, desposesión y sufrimiento en el capitalismo. De la crisis del mundo liberal al neoliberalismo. *Bajo Palabra*, 33, 49-80. <https://doi.org/10.15366/bp2023.33.002>
- Cooper, Melinda (2022). *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo* (Elena Fernández-Renau Chozas, Trad.). Traficantes de Sueños.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Francisco Monje, Trad.). Paidós Ibérica.
- Della Mirandola, Pico (1984). *De la dignidad del hombre* (Luis Martínez Gómez, Trad.). Editora Nacional.
- Disney, Richard, Gosling, Amanda, y Machin, Stephen (1995). British unions in decline: Determinants of the 1980s fall in union recognition [Sindicatos británicos en declive: determinantes de la caída del reconocimiento sindical en los años 80]. *Industrial and Labor Relations Review*, 48(3), 403-419. <https://doi.org/10.2307/2524771>
- Dorey, Peter (2016). Weakening the Trade Unions, one step at a time: The Thatcher governments' strategy for the reform of Trade-Union law, 1979-1984 [Debilitar a los sindicatos, paso a paso: la estrategia de los gobiernos de Thatcher para la reforma de la legislación sindical, 1979-1984]. *Historical studies in industrial relations*, vol. 37, 169-200. <https://doi.org/10.3828/hsir.2016.376>
- Ebbinghaus, Bernhard y Visser, Jelle (1999). When institutions matter: Union growth and decline in Western Europe, 1950-1995 [Cuando las instituciones importan: crecimiento y decrecimiento del sindicalismo en Europa occidental, 1950-1995]. *European Sociological Review*, 15(2), 135-158. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.esr.a018257>
- Engels, Friedrich (1985-1986). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. *Die Neue Zeit*, 2(44). Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab.htm>
- Engels, Friedrich (2008). Prólogo a la edición inglesa [1886]. En Karl Marx. *El capital. Crítica de la economía política. Libro Primero. El proceso de producción de capital I* (Pedro Scaron, Trad.) (pp. 27-32). Siglo XXI.
- Farber, Henry S. y Western, Bruce (2002). Ronald Reagan and the politics of declining union organization [Ronald Reagan y las políticas de decrecimiento del sindicalismo]. *British Journal of Industrial Relations*, 40(3), 385-401. <https://doi.org/10.1111/1467-8543.00240>
- Fisher, Mark (2018). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* (Claudio Iglesias, Trad.). Caja Negra.
- Foucault, Michel (2009). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)* (Horacio Pons, Trad.). Akal.
- Foti, Alex (2017). *General Theory of the Precariat. Great Recession, Revolution, Reaction* [Teoría general del precariado. Gran recesión, revolución, reacción]. Institute of Network Cultures.
- Fraser, Nancy (2015). *Fortunas del feminismo* (Cristina Piña Aldao, Trad.). Traficantes de Sueños.
- García Calavia, Miguel Ángel (2014). Trabajo y sociedad. Un vínculo frágil, un futuro problemático. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 45, 4-13.
- Gerber, David J. (1994). Constitutionalizing the Economy: German Neo-liberalism, Competition Law and the "New" Europe [Constitucionalizando la Economía: neo-liberalismo alemán, ley de competencia y la "nueva" Europa]. *The American Journal of Comparative Law*, 42(1), 25-84. <https://doi.org/10.2307/840727>
- Graeber, David (2018). *Bullshit Jobs. A Theory* [Trabajos de mierda. Una teoría]. Simon & Schuster.
- Guillén Romo, Héctor (2018). Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad del Mont-Pèlerin. *Economíunam*, 15(43), 7-42. <https://doi.org/10.22201/fe.24488143e.2018.43.381>
- Harvey, David (2008). *Breve historia del neoliberalismo* (Ana Varela Mateos, Trad.). Akal.
- Hartwell, Roland Max (1995). *A History of the Mont Pelerin Society* [Una historia de la Sociedad Mont Pelerin]. Liberty Fund.
- Hayek, Friedrich (1945). The Use of Knowledge in Society [El uso del conocimiento en la Sociedad]. *The American Economic Review*, 35(4), 519-530.
- Hayek, Friedrich (1967). Address delivered April 1, 1947, at Mont Pelerin near Vevey, Switzerland [Discurso pronunciado el 1 de abril de 1947 en Mont Pelerin, cerca de Vevey, Suiza]. *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (pp. 148-159). Routledge.
- Hayek, Friedrich (2022). *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*. Unión Editorial.
- Heinrich, Michael (2008). *Critica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx* (César Ruiz Sanjuan, Trad.). Escolar y Mayo.
- Heinrich, Michael (2009). Reconstruction or Deconstruction? Methodological Controversies about Value and Capital, and New Insights from the Critical Edition [¿Reconstrucción o deconstrucción? Controversias metodológicas sobre el valor y el capital, y nuevos conocimientos de la edición crítica]. En Riccardo Bellofiore y Roberto Fineschi (Eds.). *Re-reading Marx: New Perspectives after the Critical Edition*. (pp. 71-98). Palgrave Macmillan.
- Jameson, Fredric (2003). La ciudad futura. *New Left Review*, 21, 91-106.

- Jáuregui Giraldez, Iker (2021). Ser o no ser (un capital). *Arxius de Ciències Socials*, 44 (Ejemplar dedicado a: Marca personal y subjetividades neoliberales), 19-30.
- Kant, Emmanuel (2000). Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. *Filosofía de la historia* (Eugenio Imaz, Comp. y Trad.) (pp. 39-65). Fondo de Cultura Económica.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2015). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Alfonso Díez, Trad.). Gedisa.
- Lefort, Claude (1970). El totalitarismo sin Stalin. En *¿Qué es la burocracia? Y otros ensayos* (pp. 98-168). Ruedo Ibérico.
- Lefort, Claude (1984). ¿Qué es la burocracia?. En Oscar Oszlak (Comp.). *Teoría de la burocracia estatal: enfoques críticos* (pp. 17-53). Editorial Paidós.
- López Álvarez, Pablo (2023). El cuerpo expuesto. Implicaciones políticas de los procedimientos de subjetivación del trabajo. *Bajo Palabra*, 33, 23-48. <https://doi.org/10.15366/bp2023.33.001>
- Martin, Randy (2002). *Financialization of daily life* [Financiarización de la vida diaria]. Temple University.
- Martínez Lucio, Miguel; Koukiadaki, Aristea y Tavora, Isabel (2019). The legacy of Thatcherism in European labour relations: the impact of the politics of neo-liberalism and austerity on collective bargaining in a fragmenting Europe [El legado del Thatcherismo en las relaciones laborales europeas: el impacto de las políticas del neoliberalismo y la austeridad en la negociación colectiva en una Europa fragmentada]. *Institute of Employment Rights Journal*, 2(1), 28-57. <https://doi.org/10.13169/instemplrighj.2.1.0028>
- Marx, Karl (1976). El capital. Crítica de la economía política. Libro I. El proceso de producción del capital (Manuel Sacristán, Trad.). En *Karl Marx-Friedrich Engels Obras* (Manuel Sacristán, Ed.), Vol. 40. Grijalbo.
- Marx, Karl (2012). *Textos de filosofía, política y economía* (Jacobo Muñoz, Javier Pérez Royo, José María Ripalda, Wenceslao Roces y Manuel Sacristán, Trads.). Gredos.
- Marx, Karl (2015). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvia Rotemberg, Trads.). Colihue.
- Merino, Álvaro (2019, 26 de noviembre). ¿Cuántos europeos están afiliados a un sindicato?. *El Orden Mundial*. <https://elordenmundial.com/mapas-y-graficos/europeos-afiliados-a-un-sindicato/>
- Mont Pelerin Society (1947, 8 de abril). *Statement of Aims* [Declaración de objetivos]. <https://www.montpelein.org/Statement-of-Aims.html>
- Moore, James W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traficantes de sueños.
- Morán Roa, Alberto (2024). El fondo de precariedad como negatividad inherente al neoliberalismo: una crítica a la dialéctica binomial de Byung-Chul Han. *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, 36, 2024, 213-232.
- Muñoz Veiga, Jacobo (2012). Estudio Introductorio, Karl Marx, razón y emancipación. En Marx, Karl. *Textos selectos*. Gredos.
- OECD (1991). *Employment Outlook* [Perspectivas de empleo]. OECD. <https://web-archive.oecd.org/2012-06-15/160175-4358365.pdf>
- OECD (2024). Trade Unions: Trade union density [Sindicatos: densidad sindical]. *OECD Employment and Labour Market Statistics* (database). <https://doi.org/10.1787/data-00371-en> (accessed on 10 May 2024).
- Oliver, Henry M. (1960). German Neoliberalism [Neoliberalismo alemán]. *The Quarterly Journal of Economics*, 74(1), 117-149. <https://doi.org/10.2307/1884137>
- Ortiz Gala, Irene (2024). *El mito de la ciudadanía*. Herder.
- Piketty, Thomas (2014). *El capital en el siglo XXI* (Eliane Cazenave-Tapie Isoard, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Ptak, Ralf (2015). Neoliberalism in Germany: Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy [Neoliberalismo en Alemania: revisando los fundamentos ordoliberales de la economía social de mercado]. En P. Mirowski D. Plehwe (Eds.). *The Road from Mont Pelerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective* [El camino desde Mont Pelerin: la creación del colectivo de pensamiento neoliberal] (pp. 98-138). Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674054264-004>
- Ramas San Miguel, Clara (2021). *Fetiche y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx. Siglo XXI*.
- Reindhoudt, Jurgen y Audier, Serge (2018). *The Walter Lippmann Colloquium: The birth of neoliberalism*. Palgrave Macmillan.
- Röpke, Wilhem (1950a). *The Social Crisis of Our Time* [La crisis social de nuestro tiempo]. The University of Chicago.
- Röpke, Wilhem (1950b). *Maß und Mitte* [Medir y centrar]. Rentsch.
- Röpke, Wilhem (1960). *A Humane Economy: The Social Framework of a Free Market* [Una economía humana: el marco social de un mercado libre]. Henry Regnery Company.
- Sánchez Jiménez, Vicente (2019). The Decline of the Worker as Collective Subject [El declive del trabajador como sujeto colectivo]. En A. Serrano-Pascual y M. Jepsen (Eds.). *The Deconstruction of Employment as a Political Question. "Employment" as a Floating Signifier* [La deconstrucción del empleo como cuestión política. El "empleo" como significante flotante] (pp. 107-130). Palgrave-Macmillan.
- Schultz, Theodore W. (1961). Investment in Human Capital [Inversión en capital humano]. *The American Economic Review*, 51(1), 1-17.
- Standing, Guy (2011). *The Precariat* [El precariado]. Bloomsbury Academic.
- Steiner, Yves (2009). 5. The Neoliberals Confront the Trade Unions [Los neoliberales se enfrentan a los sindicatos]. En P. Mirowski y D. Plehwe (Eds.). *The Road from Mont Pelerin: The Making of the Neoliberal*

- Thought Collective* [El camino desde Mont Pèlerin: la creación del colectivo de pensamiento neoliberal] (pp. 181–203). Harvard University.
- Stimilli, Elettra (2022). *La deuda del viviente. Ascesis y capitalismo* (José Miguel Burgos Mazas, Trad.). Pre-textos
- Villacañas, José Luis (2020). *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. NED Ediciones.
- Visser, Jelle (2006). Union membership statistics in 24 countries [Estadísticas de afiliación sindical en 24 países]. *Monthly Labor Review*, 129(1), 38-49.
- Zepeda, Roberto. (2016). Determinantes del declive sindical en Estados Unidos. *Norteamérica*, 11(2), 139-164. <https://doi.org/10.20999/nam.2016.b006>