

EL ESPECTRO EN BUSCA DEL TRABAJO PERDIDO: MARXISMO Y DECONSTRUCCIÓN

The Specter in Search of Lost Work: Marxism and Deconstruction

Sebastián Chun
Universidad de Buenos Aires
sebaschun@hotmail.com

Resumen: El fantasma del “fin del trabajo” es una de las principales amenazas que asedian a las democracias liberales contemporáneas. Desde una perspectiva que reivindica la producción de desempleo como aliciente para la profundización del darwinismo social o su contracara crítica, que señala el irreconcilable antagonismo entre la economía real y los mercados financieros, la *doxa* mediática nos alarma ante la inminente pérdida de un modo de vida ya perimido.

Pero, ¿sabemos qué es el trabajo y qué es el desempleo? Preguntas fundamentales que intentaremos responder partiendo de una tradición marxista para llegar al pensamiento de la deconstrucción, para así preparar la llegada del espectro que desde siempre habita entre dos, poniendo en crisis el límite que permite construir esa oposición y, a la vez, haciendo estallar la *propia* unidad que se posiciona a uno y otro lado de la frontera.

Palabras clave: **trabajo/ Marxismo/ Deconstrucción**

Abstract: The ghost of “the end of work” is one of the main threats that haunts contemporary liberal democracies. From the perspective that claims the production of unemployment as a promotion of social darwinism or its opposite critique of the irreconcilable antagonism between the real economy and the financial markets, the medias’ *doxa* announces the imminent lost of an expired form of life.

But do we know what work and unemployment are? We are looking for an answer to these fundamental questions from the marxist tradition to the deconstructive thought, by preparing to welcome the spectre that always dwells between two. This ghost puts in doubt the limit that builds the opposition between work and unemployment and, at the same time, blows up the *proper* unity that positions itself in both sides of the border.

Key words: **Work – Marxism – Deconstruction**

Pero una radicalización está siempre endeudada con aquello mismo que radicaliza. Por ello, he hablado de la memoria y de la tradición marxistas de la deconstrucción, de su «espíritu» marxista.

J. Derrida, *Espectros de Marx*

El *trabajo* se ha perdido en un futuro anterior que parece condenarnos al paro indefinido. Desde diversos campos se augura un porvenir donde el desempleo será la norma y la pregunta que surge desde la *doxa* mediática redundante en la posibilidad de volver al hombre plástico, adaptable, versátil, para así convertir en imprescindible a ese eslabón de la cadena productiva que se ha tornado desechable. En particular, la preocupación resuena cada vez que se elogian los avances de la *Inteligencia Artificial*, que junto a la celebrada “neurociencia” prometen una reducción de todo lo mental a lo cerebral, haciendo posible en un futuro cercano una reproducción protética del funcionamiento de nuestra red neuronal. El avance tecnológico suplantarán al trabajo humano por la rudeza maquina, al punto tal de quebrar esa frontera que parecía proteger al *cogito* de su caricatura de hierro. ¿Qué nos quedará entonces cuando nuestra fuerza de trabajo se vuelva una mercadería sin demanda en el mercado? Mutar, transformarnos, *cambiar*, quitarnos de encima el traje anquilosado propio de etapas previas del capitalismo y convertirnos en *emprendedores* de nosotros mismos, con la capacidad de adaptarnos a los avatares del mundo contemporáneo, aunque muchas veces este atente contra nuestra supervivencia.¹

Pero esta perspectiva lanzada sobre la *crisis del trabajo* colisiona en la gran autopista de la información contra otra lectura, en apariencia contrapuesta, del mismo fenómeno. Desde esta mirada, signada por cierto *espectro* de Marx, el desempleo tiene su origen en la relación inversamente proporcional entre los beneficios otorgados al capital financiero mediante tasas de interés descomunales y la ausencia de control estatal, por un lado, y el empleo como instancia fundamental del desarrollo productivo e industrial, por el otro. Este desajuste entre la economía virtual y la economía real compromete incluso ese porvenir gobernado por genes e *Inteligencia Artificial*, reduciendo al trabajo en su materialidad a una especie casi extinta de actividad.² Por supuesto que el debate surge cuando la fuerza productiva se

1. Entre otros *gurúes* de la neurociencia que en Argentina abogan por una plasticidad futura del género humano ante la crisis eminente del trabajo encontramos a S. Bilinkis, *Pasaje al futuro*, Bs. As., Sudamericana, 2014.

2. Aquí se abre una línea editorial llamada “autoayuda financiera”, que acerca esta perspectiva a la anterior, reduciendo toda la problemática del trabajo a la necesidad de

dirime entre el monopolio del proceso de valorización o un papel de mero lugarteniente del mundo de las finanzas.³

¿Pero qué presupuestos comparten ambas lecturas de la crisis del trabajo en las sociedades neoliberales contemporáneas? Hay un axioma fundamental que acerca al liberalismo y el marxismo, es decir, al elogio y la crítica del “fin del trabajo”: la *presencia* y persistencia del trabajo en el orden de la materialidad. Hay una oposición entre *el* trabajo, único, identificable, efectivo, y aquello que viene a desestabilizarlo y aniquilarlo desde el avance tecno-científico y/o financiero. Como si un exceso de materialidad representado en la máquina o una virtualidad inefable expresada en la economía financiera quitaran al trabajo su actualidad, su presente, su realidad. Como si aquí residiera una novedad. Como si la batalla estuviera de antemano perdida, porque el enemigo es a priori imbatible o ni siquiera se hace presente en la contienda, lo cual redundaría en su victoria anticipada.

Y aquí el pensamiento de la deconstrucción nos sale al encuentro, precisamente desde una ontología espectral que viene a hacer temblar desde su interior el pilar fundamental sobre el que se construyen los discursos antes mencionados. Tanto el elogio neoliberal de lo existente como la crítica que reivindica la *presencia* del Estado como límite de la voracidad especulativa comparten esta oposición entre lo real y lo virtual en una economía que nunca dejó de estar asediada por lo otro de sí. Una deconstrucción que reconoce el legado de Marx⁴ al tiempo que explicita la pluralidad inscripta en toda herencia nos permitirá poner en crisis este principio incuestionado sobre el que se configuran las sociedades capitalistas contemporáneas.

Nos proponemos aquí en un primer momento analizar la cuestión del trabajo desde una perspectiva marxista, para luego desplegar el modo en que aparece esta problemática en el pensamiento de Jacques Derrida. ¿Qué puede significar hoy, para nosotros, trabajar? ¿Y quedarse sin trabajo? ¿Hay un sentido, una referencia, un significado unívoco para el “trabajar”? ¿Y para el “no-trabajar”? Estas son algunas de las preguntas que nos interesará plantear a partir de una tradición marxista, quizá marxiana, y más allá. Porque trabajar o no trabajar, esa es la cuestión.

volverse un emprendedor de uno mismo a partir del uso apropiado del dinero como medio de inversión. Cabe destacar que también coinciden ambas posiciones en prescribir un cambio del sistema educativo “tradicional” en vistas a una adaptación al futuro fluido carente de trabajo. El máximo exponente de esta concepción es R. Kiyosaki con su libro *Padre rico, padre pobre*, trad. F. Álvarez de Castillo, México, Aguilar, 2004.

3. Para esta cuestión véase M. Lazzarato, *Gobernar a través de la deuda*, trad. H. Pons, Bs. As., Amorrortu, 2015.

4. “La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también en la tradición de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu de marxismo*.” J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 106.

I- Trabajar

Al escuchar las fórmulas que inundan los medios de comunicación responsabilizando al desempleado por su condición de expulsado del mercado laboral, Marx no puede hacer más que reír ante lo inocente e ingenuo de algunos dichos populares tales como “son todos vagos” y “aquí no trabaja el que no quiere”. ¿Por qué? Porque con esa risa espectral el autor de *El capital* nos recuerda que él comprende al ser como trabajo.⁵ Lo que existe trabaja, sólo trabajando se llega a ser, los entes del mundo circundante se nos ofrecen como herramientas de trabajo, por lo tanto, aquel ente privilegiado que impone esta interpretación del ser tendrá como esencia, obviamente, trabajar. El *cogito ergo sum* del materialismo histórico es: “trabajo, luego existo”. Pero, ¿qué significa trabajar para Marx? Que lo propio del hombre es relacionarse con su entorno con el fin de obtener lo necesario para perseverar en el ser. Entonces, como este trabajo implica una manipulación y la consecuente transformación de la naturaleza, y como el hombre es parte de la misma, al trabajar el hombre se modifica a sí mismo. El ser de los entes consiste en aparecer como material de trabajo y el ser del hombre en trabajar pero, al ser él también un ente, se vuelve también arcilla en sus manos. En palabras de *La ideología alemana*:

Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida (*ihre Lebensmittel zu produzieren*), paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. [...] Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales (*materiellen Bedingungen*) de su producción.⁶

El hombre deja de ser animal desde que su naturaleza, expresada en la materialidad física, lo compele a producir sus medios de vida y, por lo tanto, su vida material. La materia que el hombre es depende de la materia

5. “La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo.” M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 102-103.

6. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. W. Rocés, Barcelona, Grijalbo, 1970, pp. 19-20.

con que produce, el modo *en que* produce y la materia *que* produce. Y así volvemos a la risa contagiosa de Marx. Si el hombre existe en tanto trabajador, ¿cómo podría ser lo propio de un hombre el “no querer trabajar”? Como si alguien tuviera la capacidad de contradecir eso que él es: un ejemplar del *homo faber*. O como si tuviera la voluntad suficiente para ir en contra de su naturaleza, de su impulso más primitivo y de la materialidad de su propio cuerpo, para así elegir permanecer en la inactividad del desocupado o desempleado a riesgo de su propia muerte por inanición. Parece ser que para Marx sería imposible quedarse sin trabajo, aunque nuestro *aquí y ahora* lo desmienta más que nunca. Entonces, ¿cómo podemos perder lo propio, ser ex-propiados, dejar de ser hombres y confundirnos con el reino animal? La respuesta del filósofo alemán es simple y no se hace esperar: creando una concepción acotada del trabajo y quitándonos los medios necesarios para llevarlo a cabo. En otras palabras, confundiendo los conceptos de empleo u ocupación con el de trabajo.⁷ Trabajar, en el capitalismo, es algo muy específico, separándose del *producir* precisamente porque el trabajo está siempre alienado. Leemos en los *Manuscritos* de 1844:

El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un *objeto de trabajo* [Gegenstand der Arbeit], es decir, porque recibe *trabajo* [Arbeit *erhält*]; en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia*. Es decir, en primer término porque puede existir [*existieren kann*] como *trabajador* [Arbeiter], en segundo término porque puede existir como *sujeto físico*. El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse [*erhalten*] como *sujeto físico* y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador.⁸

El problema lo señala Marx a partir de los verbos que utiliza. En el capitalismo el trabajo se *recibe* [*erhält*], depende de un otro que nos lo entrega desde que no nos pertenece. Esa tarea esencial y propia del hombre que consiste en obtener lo necesario para conservarse o sustentarse [*erhalten*], está regulada por la voluntad de un otro, cuyo poder de decisión radica en su capacidad de dar trabajo. Lo mismo sucede con los medios de

7. No está de más recorrer algunas acepciones del sustantivo “trabajo” en el Diccionario de la Real Academia Española: “2. m. Ocupación retribuida. / 6. m. Esfuerzo humano aplicado a la producción de riqueza, en contraposición a capital. / 8. m. Dificultad, impedimento o perjuicio. / 9. m. Penalidad, molestia, tormento o suceso infeliz. U. m. en pl. / 12. m. pl. Estrechez, miseria y pobreza o necesidad con que se pasa la vida.” Disponible en: <https://dle.rae.es> (Fecha de consulta: 26/05/2019) En resumidas cuentas, el trabajo implica un contrapunto con relación al capital y un castigo.

8. K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, (9^ª) 1980, p. 107.

subsistencia, que también se reciben de un otro, del mismo otro que posee la capacidad de darnos el trabajo. Ese otro, vale mencionarlo, también podemos ser nosotros mismos, cuando de manera esquizofrénica entramos en el círculo de la auto-explotación propia del “emprendedor”. Es entonces el carácter heterónomo de nuestra propiedad lo que Marx destaca en este pasaje, donde aparece dos veces también una frase verbal fundamental: “podemos existir”. No somos trabajadores ni sujetos físicos, sino que ambos “como si” son posibilidades o modos de ser que nunca podremos empuñar como propios, ya que consisten en dones de un otro que incluso podríamos imaginar como independientes, es decir, podríamos recibir trabajo pero no los medios de subsistencia y viceversa. Lo que sí es seguro es que en el capitalismo sólo cuando se nos entrega trabajo existe la posibilidad de mantener nuestro cuerpo biológico vivo, pero, a la vez, sólo en tanto mera corporalidad somos trabajadores. En otras palabras: nuestra vida depende de la dádiva de un otro, para quien no somos más que un útil a la mano. Y es desde esta perspectiva como podemos comprender en todo su rigor en qué consiste la enajenación del trabajo:

Primeramente en que el trabajo es *externo* [äußerlich] al trabajador, es decir, no pertenece a su ser [Wesen]; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu [Geist]. Por eso el trabajador sólo se siente en sí [bei sich] fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí [außer sich]. Está en lo suyo [zu Hause] cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado* [Zwangsarbeit]. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño [Fremdheit] se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo [äußerliche Arbeit], el trabajo en que el hombre se enajena [sich entäußert], es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad [Äußerlichkeit] del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro.⁹

Del carácter heterónomo del trabajo se sigue inmediatamente la noción de “trabajo alienado”, ya que nuestra esencia nos ha sido expropiada. Y así *eso* que el capitalismo llama “trabajo” nos resulta extraño y ajeno, un castigo o una enfermedad terminal de la cual queremos huir. La contracara

9. K. Marx, *op. cit.*, pp. 108-109.

de esta especificidad del concepto “trabajo” radica en que todas las otras actividades que conforman nuestra vida cotidiana nunca son interpretadas como parte del universo laboral. Trabajar ya no es lo mismo que producir.¹⁰ Nos sentimos en casa, en lo nuestro, dentro del ámbito de lo propio cuando no estamos trabajando, aunque tal vez sí estemos produciendo. Sólo trabajamos cuando estamos empleados por un otro, incluso cuando ese otro habita el sí mismo, arrojándonos fuera de la interioridad del hogar, hacia la intemperie, donde nuestra supervivencia queda en manos del otro.

¿Qué nos queda entonces? Liberarnos del trabajo:

[...] todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad [*Art der Tätigkeit*] y sólo trataban de lograr otra distribución del trabajo [*Arbeit*] entre otras personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el *modo* anterior de actividad, elimina el *trabajo* [...].¹¹

Aquí aparece en todo su vigor el nudo de un debate que atraviesa a gran parte de la tradición marxista: la oposición entre una *antropología* del trabajo y la *crítica* del trabajo. En otras palabras, en Marx permanece indecible la opción entre una liberación *por* y una liberación *del* trabajo.¹² El trabajo es un modo de actividad histórico, signado por el modo de producción capitalista, pero al mismo tiempo es lo propio de la vida humana. Entonces, al liberarnos del trabajo estaríamos despojándonos de la heteronomía que caracteriza al trabajo alienado y abriendo la posibilidad de *inventar* otro modo de actividad, más allá del trabajo libre, autónomo, propio. Por lo tanto, otro modo de lo político será necesario también para efectivizar este *paso* o cruce de fronteras, pero sobre todas las cosas necesitaremos contar con otro modo de comprender la vida humana y su propiedad.

Así, pues, mientras que los siervos fugitivos sólo querían desarrollar libremente y hacer valer sus condiciones de vida ya existentes, razón por la cual sólo llegaron, en fin de cuentas, al trabajo libre [*freien Arbeit*], los proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar [*aufheben*] con su propia condición de existencia [*Existenzbe-*

10. Aquí, si tuviéramos lugar, podríamos encontrar un fructífero paralelismo con los análisis de Silvia Federici sobre la apropiación originaria como instancia de “cercamiento” constante en manos del capital para escindir el trabajo productivo masculino, que genera valor y es explotado, del trabajo reproductivo femenino, no reconocido como fuente de valor y por lo tanto reducido a trabajo esclavo gracias al disfraz de lo “natural” y “personal”. S. Federici, *Calibán y la bruja*, trad. V. Hendel y L. Souza, Bs. As., Tinta Limón, 2015.

11. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. cit., p. 81.

12. Para un resumen de esta cuestión véase E. Renault, *Marx y la filosofía*, trad. J. M. Spinelli, Bs. As., Prometeo, 2017.

dingung] anterior, que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad, con el trabajo. Se hallan también, por tanto, en contraposición directa con la forma que los individuos han venido considerando, hasta ahora, como sinónimo de la sociedad en su conjunto, con el Estado, y necesitan derrocar al Estado, para imponer su personalidad.¹³

Es su carácter histórico el que nos permite terminar con la condición de existencia propia. Desde un futuro anterior, el proletariado debe acabar aquello que conserva, eso perimido que hasta ahora era considerado como lo propio de la vida humana, desde siempre social: el trabajo y el Estado.

II- No trabajar

El pasaje anterior nos recuerda que el análisis de Marx resulta en última instancia más que optimista. La propia historia será la encargada de producir ese cambio social inminente, el cual comenzará en la estructura de la sociedad para luego, muy lentamente, alcanzar las esferas superestructurales. ¿Quién será el sujeto que encarnará esta revolución económica, política y social? El proletariado. ¿Por qué? Porque es, en el capitalismo, la clase de los desposeídos, de aquellos que no tienen nada propio, de los hombres sin ningún atributo particular que pudiera quitarles la representación universal. En otras palabras, los trabajadores, seres singulares-plurales, encarnarán los intereses de todos ya que no tienen intereses propios que vinieran a entorpecer su lucha. Nadie mejor que ellos para terminar *con* el trabajo, con esa propiedad histórica y contingente que ya no les pertenece, y luego de un proceso de transición llamado “dictadura del proletariado” acabar con eso que hoy llamamos Estado. El proletariado, entonces, como pura vida genérica alienada que busca retornar a sí. Recordemos que la otra clase que se encuentra dentro del modo de producción capitalista es la burguesía, dueña de los medios de producción y subsistencia, que como tal deberá desaparecer cuando llegue la hora de conformar esa nueva sociedad por venir. Por lo tanto, completando lo afirmado anteriormente sobre la revolución comunista, Marx afirma que esta

[...] suprime la dominación de las clases al acabar [*aufhebt*] con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución [*Auflösung*] de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad.¹⁴

13. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. cit., p. 90.

14. K. Marx, *op.cit.*, p. 81.

Existe una clase que asedia toda identidad, poniéndola en crisis desde que *disuelve* y *resuelve* cualquier instancia que permita configurar algún tipo de propiedad, al ritmo de un “etcétera” que disemina el temblor hasta lo impensado por el propio Marx.

Pero el mesianismo emancipatorio marxiano no pudo prever la plasticidad propia del modo de producción capitalista. Si la estructura de la sociedad determina la superestructura, y si ésta no hace más que reproducir y legitimar a la primera, el círculo parece cerrado y toda forma de revuelta en última instancia no es más que la resultante de esa misma sociedad que se quiere modificar. Dentro del capitalismo no hay modo de prefigurar esa otra sociedad imposible, ya que excede el horizonte trazado desde nuestro aquí y ahora. Si la única forma de resistir estaba supeditada al carácter de “trabajador”, aunque fuera para liberarse del trabajo, ese estar en guerra con uno mismo parece representar un límite insoslayable para la clase proletaria. Herencia inscripta en la *Aufhebung* hegeliana, que conserva y preserva aquello que viene a superar. ¿Cómo liberarse *del* trabajo *por medio* del trabajo?

Y es a partir de este desencanto que nos permitimos visitar *El hombre unidimensional* de Marcuse, quien en 1964 desplegaba la siguiente reflexión:

Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen ineficaces las formas y los medios de protesta tradicionales, quizás incluso peligrosos, porque preservan la ilusión de soberanía popular. Esta ilusión contiene una verdad: «el pueblo» que anteriormente era el fermento del cambio social, se «ha elevado», para convertirse en el fermento de la cohesión social. [...] Sin embargo, bajo la base popular conservadora se encuentra el sustrato de los proscritos y los «extraños» [*substratum of the outcasts and outsiders*], los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados [*the unemployed and the unemployable*]. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior [*from without*] y por tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y, al hacerlo, lo revela como una partida trucada.¹⁵

El “pueblo” como sujeto político ha sido también expropiado, ya no nos pertenece, y ahora es un elemento más para estrechar los lazos que sos-

15. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, trad. A. Elorza, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, pp. 285-286.

tienen a nuestra sociedad. Entonces, no será el proletariado la clase que encarnará la revolución que tanto esperamos, sino que, para Marcuse, existe otro sujeto político que cumple con la dosis necesaria de universalidad para poder llevar adelante esta causa: los excluidos. Ellos sí están fuera de la determinación estructural, ellos sí están vaciados de todo contenido particular, al punto tal de no tener conciencia alguna de su oposición revolucionaria. Sujeto *sin* sujetar, desde que carece de conciencia de sí y, por lo tanto, no ha sido interpelado por la ideología.¹⁶ Este estrato exterior a la sociedad nunca puede ser conservador, ya que su ubicación más allá de los límites trazados por las instituciones democráticas no hace más que desenmascarar el carácter contingente de esta sociedad que los expulsa. Los “fuera del sistema”, entonces, no tienen nada para oponer al aparato represivo del Estado más que su corporalidad y esa fuerza que emana del *gran rechazo* que, de manera involuntaria, encarnan. Más allá de la lucha de clases, por estar desempleados e incluso ser inempleables, los *verdaderos* desposeídos expresan ya el abandono del trabajo, el fin de aquello propio de la vida humana que se debe *aniquilar conservando*. Fuera del sistema, espectros que golpean con su vida desde el exterior, manifestando la contingencia y parcialidad de nuestras sociedades.

Sin embargo, esta cita con la que cierra el texto de Marcuse continúa así:

Nada permite suponer que sea un buen fin. Las capacidades económicas y técnicas de las sociedades establecidas son suficientemente grandes para permitir ajustes y concesiones a los parias [*underdog*], y las fuerzas armadas están suficientemente entrenadas y equipadas para ocuparse de las situaciones de emergencia. Sin embargo, el espectro [*spectre*] está ahí otra vez, dentro y fuera de las fronteras de las sociedades avanzadas. [...] existe la posibilidad [*chance*] de que, en este período, los extremos históricos se encuentren otra vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada. No es más que una posibilidad. La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo [*gap*] entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo [*Great Refusal*].¹⁷

Marcuse modera su optimismo y reconoce que el Estado posee dos armas fundamentales contra este espectro que asedia a la sociedad capita-

16. Sobre la ideología, la interpelación y el constitución de un sujeto véase L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, trad. J. Sazbón y A. J. Pla, Bs. As., Nueva Visión, 2003.

17. H. Marcuse, *op. cit.*, p. 286.

lista borrando las fronteras entre el interior y el exterior de la misma: la fuerza represiva y su capacidad de cooptación mediante eso que llamamos “políticas sociales”. ¿Cuál sería la única posibilidad que aún queda latente? El encuentro entre los conjuntos de los excluidos y los intelectuales, cuya intersección hoy en día, gracias a las políticas neoliberales desplegadas en las áreas de educación, ciencia y técnica, está superpoblada. Pero claro, si hay algo que caracteriza a los pensadores de la Escuela de Frankfurt es su fidelidad a cierto espíritu de Marx, gracias a la cual reconocen que no es posible pensar, anticipar ni prefigurar el futuro. ¿Cuál es entonces la tarea que nos queda por hacer? La de transitar la vía negativa, criticando la sociedad vigente en vistas a ampliar las grietas que la constituyen, para así dar lugar al porvenir. Quizá, algún día, la *chance* sea una posibilidad efectiva, pero para ello deberá sobreponerse a su propia imposibilidad. Mesianismo que se expresa en el final del *Hombre unidimensional* cuando Marcuse recuerda que “en los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió: *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben*. Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza.”¹⁸

El espectro, de ayer y hoy, interrumpe la distinción entre el adentro y el afuera, poniendo en cuestión el límite que parece sostener a nuestras sociedades. Espectro que quizá llegue, desde un pasado inmemorial, pero que al mismo tiempo expone lo más urgente del aquí y ahora. Espectro que no promete *nada*, mejor dicho, que no promete *algo*. Espectro que expresa la estructura de promesa que atraviesa a toda marca, a toda huella, a toda institución. Así, quitándonos *una* esperanza determinada nos da la esperanza abierta al porvenir.

III- La cuestión

Pero incluso esta opción parece haber sido clausurada por el camaleónico capitalismo. ¿Por qué? Porque en el estadio de desarrollo actual se muestra sin pudores en qué consiste su mercancía fundamental. Cuando Debord señala que la plasticidad del capitalismo lo ha llevado a tratar con materias primas tan sutiles como la insatisfacción¹⁹ o cuando Byung-Chul Han afirma que la sociedad de rendimiento produce depresivos y fracasados a partir de la autoexplotación sin dominio, la sobreabundancia de positividad y el exceso del aumento de rendimiento²⁰, no hacen más que nombrar esa falta o vacío que nuestras sociedades producen. Ya lo sabía Marx cuando reconocía que lo propio de la clase capitalista consistía en producir

18. *Idem*.

19. G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2000.

20. B. C. Han, *La sociedad del cansancio*, trad. A. S. Arregui, Barcelona, Herder, 2012.

no-trabajo, es decir, en redefinir el concepto de “trabajo” circunscribiéndolo a una actividad particular *mediada por y dependiente del capital*, mientras que producía toda otra serie de actividades que ahora eran vistas como no-trabajo. En otras palabras, lo propio de la sociedad capitalista es producir desempleo y la expropiación originaria no consiste en más que esto: impedir que determinado sector de la población trabaje. En este sentido, los desposeídos no habitan el afuera del sistema, sino que son el corazón más profundo del adentro mismo. Por lo tanto, es imposible que se conviertan en sujetos de esa revolución por venir, ya que expresan el eslabón fundamental de la cadena capitalista. Ya sabíamos que no es posible liberarse *del* trabajo liberándose *por* el trabajo, pero ahora nos encontramos con que tampoco es posible hacerlo *liberándose* del trabajo, ya que el paro nos reintroduce en la lógica capitalista. El espectro es así conjurado, vuelto una presencia residual, un simulacro de exterioridad que no hace más que consolidar el adentro.

Y aquí nos sale al encuentro el pensamiento de Jacques Derrida, desde un escrito de carácter explícitamente político como *Espectros de Marx*.²¹ Allí se nos invita a heredar el pensamiento de Marx, pero a su vez se nos recuerda que nunca hay *una* herencia, sino una multiplicidad que debemos recibir activamente criticando, seleccionando e interpretando, ya que la herencia implica siempre una traición hacia ese legado.²² Y para el caso de Marx, Derrida sostiene que sus conceptos son necesarios a la hora de enfrentarnos a nuestra sociedad pero que, a la vez, el carácter histórico de los mismos nos obliga a transformarlos, re-significarlos.²³ Pero esto no redundaría en un pasatiempo erudito para personas ociosas, sino que el gesto derridiano nos invita a asumir la lucha en el propio terreno donde impera el capital. Es así como debemos re-pensar el concepto de trabajo a partir de su relación con el asedio espectral de la tele-tecnología, romper con las cadenas que lo han limitado al empleo, sin tampoco caer presos de la metafísica de lo propio que estructura la filosofía de Marx.

Cumpliendo esta tarea, la deconstrucción ha abordado más de una vez “un trabajo del duelo que sería coextensivo a todo trabajo en general”²⁴, trabajo del duelo imposible ya que nunca se completa el proceso de ontologización

21. J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995.

22. “La herencia no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea”. J. Derrida, *op. cit.*, p. 67.

23. “[...] conozco pocos textos, quizá ninguno, cuya lección parezca más urgente *hoy*, siempre que se tenga en cuenta lo que precisamente Marx y Engels dicen [...] sobre su propio «envejecimiento» posible y su historicidad intrínsecamente irreductible. [...] ¿Quién ha apelado a la *transformación* venidera de sus propias tesis?” *Ibid.*, p. 27.

24. *Ibid.*, p. 19.

de los restos, es decir, el otro nunca es introyectado absolutamente.²⁵ El espectro asedia todo trabajo, no hay trabajo que no implique un proceso de des-apropiación, por lo tanto, no es posible la liberación *por* el trabajo, ya que éste siempre es trabajo alienado, atravesado por lo otro de sí.

El duelo va siempre después del trauma. He tratado de mostrar en otros lugares que el trabajo de duelo no es un trabajo como otro cualquiera. Es el trabajo mismo, el trabajo en general, rasgo por el cual habría que reconsiderar, quizás, el concepto mismo de producción — en lo que lo vincula con el trauma, con el duelo, con la iterabilidad idealizante de la exapropiación y, por consiguiente, con la espiritualización espectral que obra en toda *techné*—.²⁶

El duelo imposible es el que mantiene al otro en mí, es decir, que reconoce la imposibilidad de introyectar al otro y disolverlo en el ámbito de la mismidad. Y el trabajo de duelo, en tanto trabajo en general, nos impele a pensar en una producción indisociable de una improductividad.²⁷ En este sentido, acercándose a un pensamiento como el de Lazzarato²⁸, la deconstrucción abre la posibilidad de concebir una *economía aneconómica* que ya no circunscribe la producción de valor al proceso productivo, material, situado en una supuesta economía real.²⁹ Sino que el proceso de valorización siempre implica la iterabilidad, es decir, la muerte de toda presencia. Por lo tanto, la economía virtual se muestra como indisociable de la materialidad productiva, dejando en evidencia que la imposible relación entre el trabajo asalariado y el desarrollo de la Inteligencia Artificial o la “producción de valor” a partir del capital financiero sólo nos viene a señalar un límite: el del capitalismo. La pregunta que debemos hacernos persigue la mejor posibilidad de adaptación a ese mundo del mañana que amenaza con volvernos aún más prescindibles. Las cuestiones urgentes giran alrededor de otros interrogantes: ¿qué es el trabajo? ¿cuándo estamos trabajando?

25. Para la cuestión del duelo imposible en Derrida véase “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida” y “Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano”, en M. B. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La cebra, 2007, pp. 55 y 104-105.

26. J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. cit., p. 114.

27. “La *différance* es una economía que cuenta con lo aneconómico”. J. Derrida, *Política y amistad*, trad. H. Cardoso, Bs. As., Nueva Visión, 2012, p. 48.

28. M. Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, trad. H. Pons, Bs. As., Amorrortu, 2013.

29. “Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción (y en la cual, como algunos habrán advertido, determinado concepto *económico* de la economía de la *différance* y de la exapropiación, incluso del don, desempeña un papel organizador, así como el concepto de trabajo ligado a la *différance* y al trabajo del duelo en general).” J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. cit., p. 106.

¿qué relación tenemos con el trabajo? Y en última instancia, ¿existe el trabajo?

Pero, por otro lado, para ser fieles a este espíritu de Marx también debemos pensar el concepto de paro o desempleo, afirma Derrida, ya que es allí donde se jugaría también la posibilidad de resistir. Así nos encontramos con la primera de las plagas que amenazan el “nuevo orden mundial” regido por el capitalismo demócrata-liberal:

El paro [...] merecería hoy día, sin duda, otro nombre, al igual que el trabajo o la producción. [...] La función de la inactividad social, del no-trabajo o del subempleo entra en una nueva era. Reclama otra política. Y otro concepto. El «nuevo paro» se parece tan poco al paro [...].³⁰

El “desempleo” tampoco es un concepto claro y distinto, sino que la frontera que lo separa del trabajo productivo se evidencia porosa, frágil, móvil y contingente. ¿Qué es estar sin trabajo? ¿cuándo dejamos de trabajar? ¿qué relación tenemos con el no-trabajo? Todas estas preguntas conforman la tarea que aún nos queda por hacer, la cual acerca el pensamiento de la deconstrucción a toda una nueva generación de “hijos” de Marx, como Postone³¹ y Trenkle³², quienes analizan la necesidad de reducir el concepto de “trabajo” a la apropiación capitalista del mismo y, por lo tanto, proclaman la urgencia de liberarnos de este como instancia de identificación fundamental. Para estos pensadores hay que despojarse del trabajo pero mediante una acción política que no se reduce a este concepto.³³ Pero para Derrida la cuestión nunca es tan sencilla, por lo que asume en el 2002 un punto de vista determinado sobre el así llamado “fin del trabajo”³⁴, que también abre la pregunta sobre la existencia del *desempleo*.

Por otra parte, hay una distancia entre esos indicios evidentes y la utilización dóxica, otros dirían la inflación ideológica, la complacencia

30. *Ibid.*, p. 95.

31. M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, trad. M. Serrano, Madrid, Marcial Pons, 2006.

32. N. Trenkle, “La crisis del trabajo y los límites de la sociedad capitalista”, *Intersecciones*, <http://www.intersecciones.com.ar/index.php/articulos/107-la-crisis-del-trabajo-y-los-limites-de-la-sociedad-capitalista> (fecha de consulta: 19/11/2018).

33. Por ejemplo, la “acción perezosa” de M. Lazzarato, *Gobernar a través de la deuda*, trad. cit., pp. 242-251.

34. La deconstrucción se caracteriza por una crítica de los “fines”: el fin del trabajo (J. Derrida, *La universidad sin condición*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2002), el fin del humanismo (“Los fines del hombre”, en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 2008, pp. 145-174), el fin de la historia (J. Derrida, *Espetros de Marx*, trad. cit.).

retórica y con frecuencia confusa con la que se accede a estas palabras, «fin del trabajo» y «mundialización». Esta distancia, no me gustaría franquearla fácilmente y creo que hay que criticar con severidad a los que la olvidan. Porque tratan entonces de hacer olvidar las zonas del mundo, las poblaciones, las naciones, los grupos, las clases, los individuos que, masivamente, son las víctimas excluidas de ese movimiento denominado «fin del trabajo» y «mundialización». Estas víctimas padecen o bien porque carecen de un trabajo que necesitarían o bien porque trabajan demasiado para el salario que reciben a cambio en un mercado mundial tan violentamente desigualitario. Esta situación de tipo capitalista (allí donde el capital juega un papel esencial entre lo actual y lo virtual) es más trágica en números absolutos de lo que lo ha sido nunca en la historia de la humanidad. Ésta jamás ha estado quizá tan lejos de la homogeneidad, mundializadora o mundializada, del «trabajo» y del «sin trabajo» a la que con frecuencia se recurre. Un amplio sector de la humanidad está «sin trabajo» allí donde querría tener trabajo, más trabajo. Otro sector de la humanidad tiene demasiado trabajo allí donde querría tener menos, incluso acabar con un trabajo tan mal pagado en el mercado.³⁵

¿Cómo liberarnos *del* trabajo cuando parece ser el único modo de garantizar la supervivencia de millones de personas “sin trabajo”? Quizá transitando las dificultades abiertas por esta cuestión, que expone la multiplicidad inscripta bajo los conceptos “trabajo” y “desempleo”. En última instancia, la cuestión que invitamos a indagar es la siguiente: si la sociedad capitalista produce desempleo y exclusión, y estas son sus mercancías fundamentales, ¿cómo construir el mito de la gran huelga revolucionaria que permita detener esta fábrica de hambre y pobreza? Pero para saber cuál es el modo de hacer “paro”, primero tenemos que saber quiénes somos los que producimos esta falta, dónde se gestan estos vacíos y quiénes dirigen estas fábricas de hambre, para así poder pensar una resistencia que conducirá necesariamente a estar en guerra con nosotros mismos. El trabajo implica una lógica espectral que desmaterializa cualquier proceso productivo, al punto de abarcar la improductividad del paro. Entonces, ya no sólo perdemos el límite entre trabajar y no trabajar, sino que resulta imposible discernir la unidad del trabajo y la unidad de esa ausencia llamada desempleo. ¿Liberación *por* o *del* trabajo? Ninguna de las dos, si pensamos en una lógica binaria y oposicional. Liberación *del* trabajo entendido desde una ontología capitalista, y por lo tanto también marxista, y liberación *por* el trabajo, diseminado y espectral. ¿Quién trabaja y quién no trabaja? El espectro, siempre, en tanto alteridad irreductible que carece de toda determinación que permita consolidar un ámbito de propiedad.

35. J. Derrida, *La universidad sin condición*, trad. cit., p. 57.

La deconstrucción, como siempre, nos lega una tarea: la del pensamiento. Y sólo hay pensamiento si se abre la posibilidad de la llegada del otro, espectro que asedia desde un pasado inmemorial toda presencia. Y este fantasma, ni muerto ni vivo, ni hombre ni mujer, ni capitalista ni proletariado, ni trabajador ni desempleado, es la condición de posibilidad del porvenir, de ese acontecimiento irreductible al presente que viene a desquiciar el orden de cosas vigente. Por esta razón, leemos en la entrevista publicada como *Política y amistad*, donde Derrida señala su herencia y su distancia con relación a una lectura del tipo althusseriano del pensamiento de Marx:

No se piensa a partir de lo que se puede hacer; se piensa a partir de lo que no se puede hacer.³⁶

36. J. Derrida, *Política y amistad*, trad. cit., p. 82.