



AUTONOMÍA Y COSIFICACIÓN: «EL CARÁCTER IMAGINARIO DE LA MERCANCÍA O SU SECRETO»

Federico Ferme

Universidad de Buenos Aires

No debería resultar extraño volver a hablar sobre la noción de cosificación, aunque por momentos podría parecer que ya todo ha sido dicho respecto a ella y que finalmente pueda haber perdido su valor heurístico. Es que habiendo pasado más de 140 años desde que Marx la presentara de modo explícito en el primer tomo de *El Capital* uno debería preguntarse casi obligatoriamente si sigue siendo una categoría válida para pensar las subjetividades actuales, sus prácticas y las formas generales de relación social. Claro que sería ésta una empresa casi imposible si el propósito aquí fuera alcanzar una respuesta que se acercara a lo satisfactorio. Ese trabajo se volvería más dificultoso aún debido a la diversidad de fenómenos que cobraron importancia central en el capitalismo de fines del siglo XIX y principios del siglo XX y que fueron reunidos bajo la categoría de «cosificación» –o reificación (*Verdinglichung*)–. Estos distintos fenómenos fueron abordados con mayor o menor sistematicidad en los análisis de los «sociólogos de la modernidad» como un intento de avanzar en la conformación de un diagnóstico de la época, cuyas características esenciales no habían tenido semejante expresión en la Historia. A partir de su emergencia y con su rápida extensión y consolidación, estos fenómenos constitutivos del capitalismo moderno convivieron en un «equilibrio inestable» con lo que tal vez haya sido el proyecto fundamental de la Ilustración: la «autonomía».

A partir del siglo XVIII tuvieron lugar una serie de cuestionamientos a las distintas formas políticas tradicionales que derivaron en la pérdida del carácter sagrado de su fundamento. El progresivo «desencantamiento del mundo» fue acompañado por las críticas a los modos de organización de la economía y la propiedad; las transformaciones en la filosofía y las ciencias naturales, que pusieron a la Razón en el centro del universo, junto a la aparición de las ciencias humanas, y en conjunto con movimientos sociales de distinto tipo y alcance, contribuyeron a dar forma a la idea moderna de autonomía individual y colectiva. Como lo ha señalado Habermas, tanto la Reforma, la Ilustración como la Revolución Francesa «han afirmado la soberanía de un sujeto que reclama insistentemente la capacidad de atenerse a sus propias intelecciones»¹. La emergencia de la subjetividad como problemática moderna se expresó primero en el pensamiento cartesiano como *cógitio* y como sustancia y luego en Kant, liberado de toda metafísica sustancial, como condición de posibilidad de todo

¹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Editorial Katz, Bs. As., 2008.

conocimiento, incluido el de la aprehensión del sujeto por sí mismo como objeto. Ambas muestran el lugar central que ocupó el sujeto en la modernidad. Rotas las ligaduras tradicionales con la religión y con la naturaleza el sujeto se puso en el fundamento de la validez del conocimiento, capaz de dar cuenta por sí mismo de la eticidad de sus actos, es decir, como razón práctica, y por lo tanto centro de imputación por la responsabilidad de sus actos.

Si bien aquella figura del sujeto centrado del ideal moderno cuya autonomía descansaba en la capacidad de controlar su propio obrar y en la total transparencia de sus actos para sí mismo se vio en gran parte invalidada por diversas corrientes intelectuales, la significación general de la autonomía fue conservada con diversos matices. Por un lado, el «descubrimiento» freudiano, en base a los antecedentes de Nietzsche y Groddek, de que «poderes ignotos y motivos inconcientes gobiernan nuestra vida»², desplazó de modo irreversible al sujeto de las Filosofías de la conciencia, aunque evidentemente no ha dejado sin efecto al proyecto de autonomía. Su pretensión, digámoslo, sigue estando en el objetivo del psicoanálisis; recordemos que el «fin del análisis se basa en la capacidad del sujeto para autoanalizarse por sí mismo»³. Lo mismo puede decirse de Marx —y ciertamente también de Engels— por su consideración de la historia como el terreno de los «fines no buscados y de las intenciones inconcientes». Es innegable que los resultados históricos objetivos de las prácticas y acciones concretas de los hombres no tienen correspondencia directa con los fines a los que éstas apuntaban en un primer momento, «suelen producir resultados muy distintos a los queridos —y a menudo incluso contradictorios (...)»⁴. La crisis del sujeto moderno centrado y transparente que supuso, por un lado, el psicoanálisis a principios del siglo XX y por el marxismo por el otro, poco tiempo antes, no dejó de lado la pretensión de una autonomía del sujeto, ya sea como cura analítica o como proyecto revolucionario.

Castoriadis plantea que a partir de aquel momento se produce una «confusión y una contaminación mutua»⁵ entre dos significaciones centrales operantes cuya existencia ambigua se vio abrigada bajo el «techo común» de la Razón. Por diversos motivos esa superposición se ha extendido a la época actual y precisamente la autonomía es una de ellas. Ya en su primera expresión moderna tomó la forma de una ruptura con la tradición, y esto como resultado de la inauguración de un proceso de «elucidación crítica» y de afirmación de la capacidad de los sujetos de producir para sí mismos su propio orden. Su contraparte, la «racionalización», ampliamente desarrollada por Weber y posteriormente por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, se estableció como el criterio único de legitimación del capitalismo y como su rasgo característico. Así es que la «expansión ilimitada del dominio racional»⁶ en la que confluyen tanto la extensión y predominio de la calculabilidad en la producción y el consumo —y en distintas esferas—, como también la tendencia al dominio general, puso verdaderamente en crisis a la autonomía como significación y como proyecto explícito.

Tal vez uno de los ámbitos centrales en el que se ha manifestado esta lucha por lo demás fundamental entre racionalización y autonomía ha sido desde un primer momento en torno al trabajo y al modo de producción capitalista. Claro que el largo debate acerca de si el origen de esta racionalidad debe buscarse en las «relaciones de producción» como lo planteaba Marx o, por el contrario, responde a una «ética de carácter global» según la idea de Weber es un tema aparte. Lo importante es poder observar cómo la tendencia general a la reducción de costes marginales en la producción y la búsqueda constante de un aumento del rendimiento efectivo en el trabajo tienen como corolario una alienación de los trabajadores respecto de su actividad y una tendencia creciente a su «cosificación». Por lo menos así se lo ha manifestado en repetidas ocasiones desde la teoría —piénsese en la teoría del valor en Marx, los trabajos de Lukács e incluso los de Adorno—. El aumento

² Freud, S., *El yo y el ello*, O.C., Vol XIX (1923/25), Amorrortu Editoriales, Bs. As., 2006, p. 25

³ Castoriadis, C., «De la mónada a la autonomía», en *Hecho y por hacer*, Eudeba, Bs. As., 1998, p. 126.

⁴ Engels F., en Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Ediciones R y R, Bs. As., 2009, p. 144

⁵ Castoriadis, C., «La época del conformismo generalizado» en *El mundo fragmentado*, Bs. As., Ed. Altamira., 1993p. 17

⁶ *Ibid.* p. 16.

de la mecanización en el proceso productivo en el marco de una maximización explícita de los resultados del trabajo y su control a través de métodos racionales genera una separación fundamental entre «dirigentes» y «ejecutantes» en el seno de la empresa capitalista. Aunque no es privativa de ella. También se la encuentra en la vida política con su sistema de representación y sus partidos; con los especialistas ocupados en los grandes temas sin participación del resto de la sociedad; en la cultura con sus industrias y los gestores de la comunicación de masas. Es precisamente esto lo que constituye para Castoriadis la verdadera contradicción del capitalismo. La burocratización que resulta de esta separación, como modo de gestión dominante, junto a la serie de fenómenos indicados, oculta de un modo u otro la lucha incesante —aunque por momentos imperceptible— de los hombres contra las diversas manifestaciones de esa «racionalización ilimitada». Más allá de la intensidad que pueda tener esa lucha en los distintos momentos históricos ella expresa la tensión constante entre aquellas dos significaciones sociales operantes mencionadas. Esto exige tomar como objeto de indagación crítica, aunque sea en un modo preliminar, algunas certezas teóricas sedimentadas.

Ciertamente estas forman parte del «núcleo duro» de las distintas «teorías de la modernidad» —si es que la categoría de Lákatos es aplicable en esta ocasión—. Por este motivo, y en este marco, es preciso abordar la noción de «cosificación» particularmente en las concepciones teóricas que la presentan como un proceso social ya alcanzado íntegramente. Atendiendo a que el avance de la racionalización es correlativo a la reducción y posterior eliminación del papel del hombre en la producción podría afirmarse que el cumplimiento de este proceso y su consideración como un fenómeno objetivo y evidente supondría que de algún modo se haya producido un triunfo absoluto de la racionalidad en el trabajo sobre todo carácter humano opuesto aunque sea mínimamente a los imperativos de la lógica de la eficacia productiva.

Lo mismo le cabe a la idea correspondiente de una «reducción total» del hombre a «mercancía» como lo propone Marx y por cierto también Lukács. En esta perspectiva parecen confluir factores que se acercan al mecanicismo y objetivismo. De hecho, gran parte de las explicaciones de *El Capital* se centran en el funcionamiento y avance de la economía capitalista a partir de «leyes económicas objetivas». Indudablemente la perspectiva que abre Marx en esa obra es la de una «ciencia económica» y su «objeto», para que realmente sea el de una teoría de carácter científico, debe estar al fin de cuentas también compuesto por otros «objetos». Para Castoriadis es entonces «como objetos que aparecen obreros y capitalistas en *El Capital*»⁷. Esto conduce a que sean considerados instrumentos ciegos de unas leyes económicas que rigen sus acciones de modo inconsciente. Y por lo tanto esas leyes serían «independientes de las acciones de los hombres y de las clases»⁸. Gran parte de la «teoría del valor» de Marx responde a esta característica y finalmente es en ese punto donde por más paradójico que parezca la lucha de clases estaría ausente. Esto se debe según sostiene Castoriadis —bajo el seudónimo de Paul Cardan— a que la concepción marxista y su método analítico «tratan en la teoría a los obreros como el capitalismo querría hacerlo, y no puede en la práctica de producción: es decir, como simples objetos»⁹. Aún cuando fue Marx quien mostró «que la significación de una teoría no puede ser comprendida independientemente de la práctica histórica y social a la que corresponde»¹⁰, la distancia que presentan estas premisas de su teoría económica y los hechos de los que deberían dar cuenta terminan ignorando las manifestaciones de la «autonomía» de los hombres frente a la «alienación». Por consiguiente, también ignoran la lucha que se establece, con resultados variables, como un límite concreto a la tendencia «cosificante» de la lógica capitalista.

⁷ Castoriadis C., como Cardan, P., «El marxismo tradicional y la realidad contemporánea» en *Capitalismo moderno y revolución*, Editorial Ruedo Ibérico, 1970, p. 54.

⁸ *Ibid.* p. 55

⁹ *Ibid.* p. 41

¹⁰ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. I, Tusquets editores, Bs.As., 2003, p. 18

Lo importante de esta crítica que fue presentada por Castoriadis originalmente en la publicación *Socialismo o Barbarie* entre los años 1949 y 1967 y luego en *La institución imaginaria de la sociedad* (1975) –entre otros artículos posteriores– pone en evidencia un fenómeno central del capitalismo moderno que no debería ser desestimado. La condición de funcionamiento del sistema capitalista, con su tendencia principal a la «cosificación», como encarnación del «avance ilimitado de la racionalidad», precisa por así decirlo que aquella tendencia nunca sea realizada del todo. Necesita, como algo inherente a su propio desarrollo, que los hombres luchen contra su propia «cosificación». Y es que la afirmación en grado diverso de la «autonomía», entendida como un proceso de reconfiguración de los sentidos producidos por la «alienación» y sus condiciones, como capacidad subjetiva de generar y transformar las prácticas instituidas, contribuye paradójicamente al funcionamiento de la empresa capitalista. De acuerdo a esto puede afirmarse con Castoriadis —en una crítica directa a Marx y Lukács— que «el capitalismo no puede funcionar más que poniendo constantemente en contribución la actividad propiamente humana de sus sujetos que intenta reducir y deshumanizar al máximo»¹¹. Este carácter contradictorio del desarrollo capitalista, que avanza bajo la condición de no lograr sus objetivos explícitos, reclama iniciar un trabajo sobre la noción de «cosificación» y sus alcances a la luz de la posición presentada por Castoriadis. Sobre este punto habrá que tomar en consideración la influencia ejercida por el papel de la «imaginación» y «lo imaginario» en su teoría, pues tal como sostiene estas categorías están supuestas no sólo en las mencionadas ideas de «cosificación» y «mercancía» –y en especial en el Capítulo I de *El Capital* de Marx, sobre el «fetichismo»–. También forman parte central de la noción de «autonomía» en tanto es la «imaginación» la base y condición necesaria de su existencia.

1. Sobre la cosificación y su expansión social

Una serie de fenómenos nuevos caracterizaron el principio de siglo pasado. La consolidación del capitalismo moderno como modo de producción dominante generó con una celeridad única condiciones profundas para la transformación de las formas de relación social y con el mundo. Como sostiene Honneth «el amor artesano por las cosas había cedido evidentemente frente a una actitud de disposición puramente instrumental»¹². En ese contexto, dominado por el aumento del desempleo y la crisis económica y en pleno auge revolucionario en Rusia y por cierto también en la República de Weimar de la década del '20 y '30, Georg Lukács publica su compilación de tres de ensayos *Historia y conciencia de clase* (1925). Acaso no sea éste, como lo ha remarcado repetidas veces Castoriadis, uno de los últimos grandes trabajos marxistas. En uno de estos ensayos, tal vez el principal de esa colección –“la cosificación y la conciencia del proletariado”–, Lukács se propone reunir y desarrollar bajo el concepto de «cosificación» una diversidad de modificaciones producidas en los estilos de vida en general y de actitudes concretas respecto de distintos órdenes. En cualquier caso, el tinte común dentro de esa diversidad de experiencias y aquello por lo cual éstas son subsumidas en aquella noción, podría ser resumido como el fenómeno de la creciente «deshumanización» de las relaciones sociales y en la percepción de los otros como si fueran «objetos inanimados». Claro que la equiparación inmediata entre deshumanización y «cosificación» no está exenta de inconvenientes, aunque sus diferencias no serán abordadas aquí.

Para Petrovic la «cosificación» supone, en su sentido estricto —aquel que se desprende del análisis de Marx— «la transformación de seres humanos en cosas que no se comportan en una forma humana sino de acuerdo a las leyes del mundo de las cosas». Por su parte, Honneth la define como una forma de racionalidad que «obliga a los sujetos a un tipo de praxis que los convierte en espectadores sin influencia»¹³. Según afirma, en el capitalismo moderno ha llegado a prevalecer un modo de relación social en el que no queda lugar para el re-

¹¹ *Ibid*, p. 29

¹² Honneth, A., *Reificación*, Editorial Katz, Bs. As., 2007, p. 11.

¹³ Honneth, A., *Patologías de la razón*, Editorial Katz, Bs. As., 2009, p. 42

conocimiento recíproco de los sujetos y de sus valores humanos. Muy por el contrario «los sujetos se perciben como objetos que hay que conocer según los intereses propios»¹⁴. De este modo «se destaca el carácter contemplativo del sujeto en el capitalismo»¹⁵ en una medida tal que su comportamiento se agote en el «cálculo acertado de posibilidades» en toda relación con el mundo y con los otros. En rigor, la «actitud contemplativa»¹⁶ de la que hablan tanto Lukács como Honneth no debe ser confundida con la actividad teórica del filósofo: la *contemplación (theorein)*. Por el contrario se asemeja más al sentimiento de «indolencia» con el que Simmel describía al *urbanita* en «Las grandes urbes y la vida del espíritu» (1903). Curiosamente Simmel comienza su ensayo destacando la pretensión de los individuos por conservar su autonomía frente a la prepotencia de la ciudad y la vida moderna, con su tendencia a la nivelación y consumo de todos por el «mecanismo tecnosocial»¹⁷. En las acciones sociales «cosificadas», por lo tanto, los sujetos se sitúan en una posición de observación pasiva y neutral respecto de su entorno y de los procesos sociales de los que forman parte. La particularidad de este fenómeno es que esos procesos se les presentan como teniendo una fuerza propia independiente de cualquier acción humana.

La amplitud analítica que tomó esta noción a partir del trabajo de Lukács fue lo que sin dudas llevó a la Escuela de Frankfurt a retomarla como un concepto central para el estudio de los fenómenos de la cultura en el capitalismo moderno. Esto tal vez se deba a la generalización que Lukács le dio a la «cosificación» al llevarla más allá de la esfera económica en la que Marx la mantenía circunscripta. Sin lugar a dudas los motivos de esta ampliación puedan encontrarse en el modo en que Lukács combinó diferentes perspectivas teóricas que analizaban un mismo proceso epocal. Si bien el desarrollo de Lukács parte de la «teoría del valor» de Marx y puntualmente de su capítulo sobre el «Fetichismo de la mercancía», donde se presenta de manera explícita el problema de la «cosificación» –que ya había sido introducido en los debates sobre el robo de leña de 1842–, también confluyen en él por lo menos otras dos líneas de relevancia.

Por un lado, la noción de «racionalización» de Max Weber, introducida en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, y en sus análisis de las formas políticas de la burocratización, asume «el carácter fundamental del modo de conducir la vida occidental»¹⁸. Su extensión a las esferas del arte y la ciencia, su pasaje de la fábrica al Estado –y al ejército y la política–, a la economía y sus relaciones, constituyó en aquel entonces la principal tendencia de la época. Al dominio de la burocracia como patrón único de organización en el desarrollo del capitalismo moderno le siguió de forma inmediata la emergencia de grandes sectores de empleados y funcionarios abocados a tareas cuya finalidad desconocen, excluidos de toda instancia de decisión sobre sus propias prácticas. El trabajo de Sigfried Kracauer en *Los empleados* (2007) describe este proceso de constitución y destaca el modo en que «las relaciones entre las esferas de la empresa se han tornado, a través de la racionalización, aún más abstractas que en el pasado. Cuanto más planificada se encuentra la racionalización, tanto menos tienen que ver los hombres entre sí»¹⁹. Los superiores –afirma a continuación– «no tienen prácticamente la posibilidad de saber algo acerca de los empleados que habitan en las regiones inferiores (...)»²⁰. Ya en el «Prólogo» Benjamín destaca el carácter alienado y el aspecto inhumano de esta nueva clase de los empleados, incluso en un grado mayor que los obreros²¹.

¹⁴ *Ibid.* p. 42

¹⁵ Lukács, G., *Op.Cit.*, p. 205

¹⁶ *Ibid.*, p. 195

¹⁷ Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Ed. Península, Barcelona P. 247.

¹⁸ Löwith, K., *Max Weber y Karl Marx*, Editorial Gedisa, Bs. As., 2007, p. 55

¹⁹ Kracauer, S. *Los empleados*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2008, p. 141

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 94

Por el otro lado, la noción de «cosificación» fue en gran medida influida por la sociología de Georg Simmel y por varios de los motivos trabajados por él. Pero fue concretamente su análisis sobre la mediatización de las relaciones humanas en *Filosofía del dinero* (1900) el que de manera explícita colaboró con el trabajo de Lukács. El distanciamiento de los hombres entre sí y con los objetos, producto de la despersonalización generada por la monetarización de todas las relaciones sociales, la fragmentación de las experiencias de vida y la inversión de medios y fines, son algunos de los motivos que reaparecen constantemente en los diagnósticos de Simmel. La centralidad que toma el dinero como el equivalente general para el intercambio de mercancías y por lo tanto como medio para alcanzarlas genera, a medida que se establece en esa posición, el avance de la relatividad de todo fin. O, más precisamente, produce la pérdida certera de todo fin último. La multiplicación de los medios sin fin constituye para Simmel el fundamento de la alienación moderna, como lo es en definitiva el avance de la racionalidad del cálculo que «privilegia los medios en detrimento de los fines»²² como condición del aumento del beneficio monetario. El dinero es un medio que se vuelve fin en sí mismo. La fórmula que desplegaba Marx en *El Capital* para describir el ciclo de intercambio de mercancías, a saber DMD' expone esta inversión de medios y fines. Sin embargo, en el tomo III de *El Capital* modifica esa fórmula en virtud del fenómeno de la «reificación» y del carácter velado de las relaciones sociales de producción en el intercambio de mercancías. En tales condiciones, la «inversión» se expresa de mejor manera en la ecuación DD' que indica la «capacidad» aparente, claro está, de autovalorización del dinero. La propiedad del dinero de dar por sí mismo intereses no como «capital en funcionamiento» o en proceso de reproducción como lo señalaba la fórmula anterior sino como «capital en sí»²³. La circulación del dinero como capital –sostiene Karl Marx– «es (...) un fin en sí, pues la *valorización del valor* existe únicamente en el marco renovado sin cesar»²⁴. No es el «valor de uso», por lo tanto, el fin del capitalista, sino que «el dinero es su objeto último»²⁵. En ese momento se ha producido con la «inversión» la fetichización del capital. Se lo separa del proceso real de valorización y se lo considera con una existencia independiente, y en consecuencia como un fin en sí mismo. Aunque será preciso retomar el problema de la «inversión» como un punto aparte.

El rasgo principal compartido por Weber y Simmel, a su modo, es que estas características –que podrían ser resumidas con la idea de una «racionalización formal del capitalismo moderno»– se extienden «como un gas mortífero» a la totalidad de las esferas sociales. Si para Simmel obedece a la mediatización producida por la monetarización de las relaciones humanas y para Weber se produce ya como una «totalidad originaria», es decir como un modo de organizar la vida que no se desprende de ningún orden en particular, como el económico, por ejemplo –como un «*ethos* occidental»²⁶ según la interpretación de Löwith–, para Lukács la racionalización de las diferentes esferas obedece a la expansión de la «forma mercancía» que «influye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida»²⁷. Sin embargo, para Axel Honneth en *Reificación* (2007) la argumentación de Lukács sobre la expansión social de la «cosificación» se presenta confusa. El pasaje de la esfera económica al conjunto de la vida cotidiana oscila entre explicaciones alternativas²⁸. Parece variar justamente entre la posición de Weber acerca del avance de la racionalización sobre esferas antes dominadas por orientaciones tradicionales y la de Marx, centrada exclusivamente en el orden económico.

Del análisis de Weber toma la idea de una «esencia básica» entre el modo de organización de la empresa capitalista, de la fábrica y el Estado moderno, en tanto que cada uno de ellos necesita para su funcionamiento

²² Vernik, E., *Simmel. Una introducción*, Quadrata, Bs. As., 2009, p. 89

²³ Marx, C., *El Capital*. Tomo III, Bs. As., Siglo XXI, 2009.

²⁴ Marx, C., *El Capital*. Tomo I, Bs. As., Siglo XXI, 2009 p. 186

²⁵ *Ibid*, p. 186.

²⁶ Löwith, K., *Op. Cit.*, p. 56

²⁷ Lukács, G., *Op. Cit.*, p. 188.

²⁸ Honneth, A., *Reificación*, *Op. Cit.*, p. 26

una administración basada en el cálculo racional. No sólo la producción se organiza de ese modo, el surgimiento de la burocracia con la fijeza de sus normas y los cálculos de rendimiento, es resultado de una «analogía estructural» con el orden de la fábrica moderna, cuya característica central es la descomposición de todas las tareas y funciones –y como ha afirmado Castoriadis, la separación entre «dirigentes» y «ejecutantes»–. Sin embargo, Lukács se ve en la necesidad de «asimilar todas las esferas de la vida al modelo de la acción del intercambio de mercancías»²⁹. Es esta la condición para el despliegue total del sistema de producción capitalista. Dejar de lado el carácter originalmente económico de la «cosificación» –es decir, el proceso de producción del valor de las mercancías– lleva a pensarla como una «forma atemporal, eterna e independiente». En efecto, la crítica de Lukács al modo en que Simmel trabaja el problema en *Filosofía del dinero* es precisamente ésta: se detiene en un análisis descriptivo de la inmediatez de la «cosificación» sin avanzar a sus condiciones objetivas originarias³⁰. Podría decirse que la indagación de esas condiciones se desprende del aporte de Marx. Pero no sólo de su «teoría del valor», ya que a decir verdad los trabajos de Simmel a los que se hizo mención hacen referencia constante a ella y en este sentido la crítica de Lukács perdería sentido; el fundamento económico de la «cosificación» debe ser considerado a la luz del análisis de la mercancía y de su «estructura enigmática», tal como la presenta Marx en el «Fetichismo».

Para Lukács las manifestaciones sociales de la «cosificación» son el resultado de la generalización del intercambio de mercancías en el capitalismo. Las consecuencias estructurales de la expansión del tráfico mercantil y el carácter dominante de esa forma de intercambio se vuelven una diferencia cualitativa en relación a otras sociedades que incluso tengan esta forma de intercambio, pero entre otras. Esto lo marcaba claramente Marx al describir el papel del mercader como aquel que establecía la equivalencia entre mercancías antes de que se generalizara el intercambio con la institución del dinero como «equivalente general». En las fases anteriores al capitalismo moderno las relaciones económicas permanecían aún en un plano personal. Antes de que la mercancía se desarrollara como «forma dominante», afirma Marx, las relaciones económicas se mostraban evidentes y se manifestaban «como motores inmediatos del proceso de producción»³¹: el *Siervo* producía para el *Señor* y este hecho era sabido tanto por uno como por el otro. Su relación económica no estaba velada, por lo menos no en este orden –ya que en rigor la investidura que hacía al *Señor* lo que era no estaba menos reificada de lo que están las mercancías, el dinero o el interés en la sociedad contemporánea–.

La generalización del intercambio mercantil a distintas esferas constituyó una transformación cualitativa en un orden objetivo, «sólo en este contexto cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva»³². En tanto que producidos como mercancías para el intercambio todos los objetos son formalmente iguales, éste ha sido el gran descubrimiento de Marx. La naturaleza de esa igualdad evidentemente no debe ser buscada en sus propiedades de uso que por lo demás es lo que los hace diversos –por lo contrario, claro está, no se comprendería por qué se los querría intercambiar–. Su igualdad y en definitiva lo que caracteriza a las mercancías es que son el producto del «trabajo humano abstracto» y que es ese factor fundamental el que se vuelve el denominador común de todos los intercambios. Pero esta expansión genera también modificaciones profundas en el orden de la subjetividad a un punto tal que llevó a Lukács a pensar la «cosificación» como una «segunda naturaleza» de los hombres. Por consiguiente, ésta no es sólo relativa a los objetos y al modo en que son aprehendidos, también produce transformaciones en la manera en que los sujetos se experimentan a sí mismos y a los otros.

La interpretación de Honneth sobre la tesis de la «cosificación» como una «segunda naturaleza» presenta ciertas ambivalencias producto en parte de la falta de precisiones en la letra de Lukács. Concretamente, en

²⁹ Ibid, p. 26

³⁰ Lukács, G., *Op. Cit.*, p. 202

³¹ *Ibid.*, p. 191

³² Lukács, G., *Op. Cit.*, p. 191

Historia y conciencia de clase puede leerse que cuando la mercancía se vuelve «categoría universal» se produce por un lado un desarrollo objetivo en la sociedad, y a la vez una transformación de los hombres respecto a ella y una «sumisión de su conciencia a las formas en las que se expresa la cosificación»³³. Esta sumisión es condición de esa «segunda naturaleza», sin mayores aclaraciones –salvo aquellas referidas al fetichismo de la mercancía–. Así, en determinados pasajes de *Reificación* y en general en todas las menciones a la «cosificación» en *Crítica del agravio moral* (2009), Honneth describe el fenómeno como un «permanente error categorial ante la realidad». Sometidos a la presión económica de tener que descuidar siempre todos los fenómenos no aprovechables, afirma Honneth, los hombres ya no son capaces de percibir la realidad en su conjunto de una manera distinta a la del esquema de entidades que asumen el carácter de cosas³⁴. Si así fuera la «cosificación» designaría un proceso cognitivo por el cual algo que en sí no posee propiedades de cosa –por ejemplo algo humano– sea aún así considerado como cosa. Más allá de que esta concepción derive de una u otra manera en los problemas propios de una interpretación de la ideología como conciencia distorsionada, también podría pensarse que un cambio categorial bastaría para subsanar semejante error. Sin dudas el fenómeno de la cosificación no puede ser simplificado a una confusión categorial o a un problema de interpretación, como cuando un niño llama a un objeto con otro nombre. En otras oportunidades Honneth niega esta hipótesis y se vuelca a pensar la «cosificación» como una «forma de praxis que se volvió hábito»³⁵. Con esta perspectiva Honneth intenta comprender el proceso por el que ésta se generaliza. Esto es así porque la idea de una «segunda naturaleza» como hábito le permite explicar el modo en que ciertas actitudes, percepciones y prácticas, adquiridas a partir de acciones concretas de intercambio, condicionan los comportamientos en todas las esferas de la vida cotidiana. Aún cuando los sujetos no se encuentren implicados directamente en situaciones de intercambio «perciben su entorno según el modelo de los datos cósmicos»³⁶, fenómeno que se desprende de las transformaciones en el sujeto a partir de las cuales es posible incluir esferas de acción no necesariamente económicas. Este argumento le permite a Lukács llegar a plantear a la «cosificación» como un fenómeno de alcance total.

En un sentido similar, la idea de una «segunda naturaleza» fue retomada en diversas ocasiones por Bourdieu para describir cómo operan los *habitus*. Este concepto, central en su obra, permite comprender los fenómenos de reproducción social a partir de los procesos de incorporación de las condiciones materiales de existencia en el modo de sistemas de disposiciones subjetivas que organizan y estructuran tanto la percepción, el pensamiento como la práctica³⁷. Lejos de tratarse de una reproducción de carácter mecánico para Bourdieu las estructuras sociales objetivas –probabilidades de acceso a determinados bienes o servicios, relaciones particulares con los diferentes poderes– y las experiencias que se desprenden de ellas, es decir los modos en que esas condiciones son vividas por los diferentes grupos y clases sociales, generan en los sujetos unas estructuras de percepción y unas aspiraciones a su medida. De esta forma, el orden de lo subjetivamente posible –de «lo que es para uno» en las valoraciones propias y lo que no lo es, como diría Bourdieu– se conforma de acuerdo a lo objetivamente probable. La «necesidad se hace virtud» y los condicionamientos sociales se transmutan en espontaneidad aparente, en una «naturaleza» cuyo origen es ciertamente social. Puede tomarse como un ejemplo de esta relación el trabajo realizado por Bourdieu en *Argelia 60* (1977) a partir de sus investigaciones empíricas de mediados de los '50. Allí describe el proceso de génesis de las disposiciones económicas modernas a partir de la transformación de las estructuras económicas precapitalistas a capitalistas.³⁸ El pasaje del intercambio por trueque a una lógica de salario junto a la introducción del dinero como moneda de cambio

³³ *Ibid.*, p. 191

³⁴ Honneth, A., *Patologías de la razón*, *Op. Cit.*, p. 70

³⁵ Honneth, A., *Reificación*, *Op. Cit.*, p. 45

³⁶ *Ibid.*, p. 30

³⁷ Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Bs. As., Siglo XXI, 2007, p. 86

³⁸ Bourdieu, O., *Argelia 60*, Bs. As., Siglo XXI. Buenos Aires, 2006.

fueron, entre muchos otros, algunos cambios objetivos que llevaron a los campesinos argelinos a modificar sus disposiciones respecto de la economía y la temporalidad. En ese contexto aparece la necesidad subjetiva de la previsión y el ahorro, la racionalización, la calculabilidad y la jerarquización.

Evidentemente semejante proceso no se da de manera lineal y está plagado de inconvenientes. Coexisten por largo tiempo dos sistemas de disposiciones contradictorios. Esto es justamente lo que Castoriadis plantea en *La institución imaginaria de la sociedad* (1975) como la «dificultad (...) para hacer nacer de la noche a la mañana, o en el espacio de unos pocos años, “hombres capitalistas”»³⁹. Con estas palabras se refiere a la dificultad transitoria para «fabricar» socialmente individuos para los que lo que importa y tiene un determinado valor y lo que no lo tiene; lo que tiene significado y lo insensato, la significación de las cosas y de las prácticas, son instituidas de un modo distinto al que tenían en la sociedad tradicional precapitalista. Como bien ha demostrado Weber en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2003) la relación que se tiene con el excedente económico no tiene como fin su gasto, ni mucho menos su distribución equitativa; tampoco se lo destina a aumentar el prestigio y el capital simbólico, como podría darse en una sociedad tradicional, por el contrario se lo «acumula». Cambia su «fin» y no precisamente por uno más racional a pesar de que sea la «racionalización» la significación central de las sociedades modernas. Las relaciones con otros individuos y con los objetos del mundo se articulan de otra forma, incluso la temporalidad se organiza de modo diferente.

Entre las transformaciones objetivas que analizó Bourdieu en Argelia, y que operaron como condiciones para el cambio de las subjetividades tradicionales a propiamente modernas, destacó la vinculación entre las estructuras económicas y estructuras temporales. Que el presente tenga para los sujetos una cierta regularidad, comprendida por ejemplo en la posibilidad de tener un salario fijo a fin de mes, permite pensar en el ahorro, en la inversión o la previsión. En tal caso, «el sacrificio del presente por un beneficio futuro» ya supone la posibilidad subjetiva de un porvenir calculable. De una u otra forma tener un porvenir que posibilite desligarse de la inmediatez de las necesidades presentes, permite también «consagrarse a dominarlo»⁴⁰. En este sentido «considerar que el tiempo es dinero»⁴¹ como proclamaba Benjamín Franklin en sus «principios éticos» es una expresión paradigmática de éste fenómeno. Lo es en mayor medida si se lo logra comprender como un modo particular de encarnar las significaciones operantes que constituyen a cada sociedad en un determinado momento histórico.

2. Imaginario y «cosificación»: El fetichismo

El progresivo «desencantamiento» del mundo al que hacía referencia Weber como condición de la transformación de las sociedades tradicionales provocó un desligamiento de los ciclos productivos de su significación mítica y religiosa, de sus ritos y festejos. Pero esta se ha acompañado de la creación de un nuevo imaginario: someter los ciclos productivos a un proceso de maximización de los rendimientos fue resultado de una transformación de la institución social en general y de sus significaciones centrales. Para tomar un caso, en la producción agrícola comenzó a intervenir sobre el rendimiento del suelo con el desarrollo y aplicación de agentes agroquímicos, y en estos momentos se utilizan novedosas técnicas de manipulación genética sobre granos y semillas; también se interviene sobre el rendimiento del trabajo y el aprovechamiento del tiempo con el uso de diversas tecnologías, con sofisticadas máquinas y herramientas especiales. Puede decirse que al igual que el trabajo, la temporalidad en las sociedades capitalistas modernas se expresa como algo mensurable y con

³⁹ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets Editores, 2007, p. 555.

⁴⁰ Bourdieu, P., *Argelia 60*, *Op. Cit.*, , p. 128

⁴¹ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Bs. As., Prometeo, 2003, p. 38

valor económico, es tiempo «uniforme» e «infinito» porque el crecimiento y el progreso son concebidos como «ilimitados».

En el planteo de Castoriadis tanto la significación de la temporalidad como la significación de las cosas e individuos son ciertamente instituciones imaginarias⁴². No hay ningún condicionamiento «real» o «racional», natural o lógico, que lleve a una sociedad a concebir su temporalidad y la organización de su *hacer social* ya sea de acuerdo al fin de «tributar constantemente a la tierra y a la naturaleza» o como un tiempo del «cálculo» y de la «acumulación indefinida», propiamente capitalista. En definitiva, todo lo que ocurre en ese tiempo imaginario es una referencia para la institución de las representaciones y prácticas sociales en general como representaciones y prácticas necesariamente capitalistas, y para unos individuos que comparten esas significaciones y las reproducen, pues han sido constituidos *en y por* ellas. Todo esto: temporalidad, *representar* y *hacer sociales*, los individuos mismos y las cosas, son encarnaciones de significaciones sociales operantes que articulan el mundo social dándole su unidad. Sin ser reflejos de algo percibido y «real» ni resultado de un pensamiento «racional», como se ha dicho antes, estas «significaciones imaginarias sociales» –según la terminología adoptada por Castoriadis–, lejos de ser simples representaciones o conceptos operan como sentido organizador del comportamiento humano, de las prácticas y de las relaciones sociales con independencia de su existencia para la «conciencia» de esa sociedad⁴³.

Estas significaciones imaginarias a diferencia de cualquier otra significación, como las del lenguaje por ejemplo, tienen la particularidad de no representar a otra cosa, no están en lugar de otra cosa como el signo lo está en relación a su referente. Son los esquemas organizadores, las «articulaciones últimas», –o mejor aún las primeras– que la sociedad impone a su mundo, y son ellas las que en todo caso constituyen la condición de posibilidad tanto de las representaciones como de las prácticas sociales⁴⁴. Según el planteo de Castoriadis la naturaleza de unas y otras no puede ser comparada; en rigor, tampoco pueden compararse con el modo de ser de los símbolos, que por ser signos están en su lugar como sus sustitutos. Hay un componente imaginario en todo símbolo y las operaciones de simbolización son de hecho posibles por la imaginación «ya que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra cosa de lo que es»⁴⁵. Pero a su vez, eso imaginario necesita de símbolos de cualquier tipo para «existir» o «manifestarse». Para Castoriadis lo esencial de esta «imaginación radical» no es simplemente «imaginar lo que no es», sino poder figurar una cosa mediante otra, presentificar algo mediante otra cosa. Si tomamos por caso a los íconos religiosos, una cruz cristiana por ejemplo, puede decirse que ésta es claramente un signo de lo que para la religión católica es la significación imaginaria «Dios». De este modo, su particularidad, y lo mismo le cabe al conjunto de ritos y sanciones que conforman la institución religiosa, es que están «animados», en el sentido más fuerte de la palabra, por lo imaginario, cobran vida y unidad en esa relación de *quid pro quo*, pues son lo que son en tanto

⁴² “...el tiempo imaginario es el tiempo donde se colocan, por una parte, los *límites* del tiempo y, por otra, los *períodos* del tiempo. Los límites del tiempo se ilustran en la necesidad *lógica* de la institución del tiempo *como* imaginario. Tanto la idea de un origen y de un fin del tiempo. Como la idea de ausencia de tal origen y de tal fin no tienen ningún contenido ni ningún sentido natural, lógico, científico ni tampoco filosófico.” Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, *Op. Cit.*, p. 335 y 336

⁴³ *Ibid.*, p. 228

⁴⁴ “Dios no es una significación de real, ni una significación de racional; tampoco es símbolo de otra cosa. ¿Qué es Dios, no como concepto de teólogo, ni como idea de filósofo, sino para nosotros, quienes pensamos en quién es para los que creen en Dios. No pueden evocarlo, referirse a él sino con la ayuda de símbolos aunque sólo sea por el «Nombre» – (...) Dios no es ni el nombre de Dios, ni las imágenes que un pueblo puede darse, ni nada similar. Llevado, indicado por todos estos símbolos, es, en cada religión lo que los convierte en símbolos religiosos –una *significación* central, organización en sistema de significantes y significados, lo que sostiene la unidad cruzada de unos y otros, lo que permite también su extensión, su multiplicación, su modificación. Y esta significación, ni de algo percibido (real), ni de algo pensado (racional), es una significación imaginaria.” Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, *Op. Cit.*, 226.

⁴⁵ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, *Op. Cit.*, p. 204

por lo imaginario, cobran vida y unidad en esa relación de *quid pro quo*, pues son lo que son en tanto que «encarnan» –figuran o presentifican– aquellas significaciones imaginarias sociales. Es a su Dios a quien ven los fieles cuando miran la cruz y besan realmente a sus santos cuando lo hacen con sus estatuillas. En esta relación la sociedad crea sus objetos, sus individuos, sus instituciones en general como entidades concretas, es decir como individuos, objetos e instituciones que se diferencian entre sí por rasgos singulares, pero a la vez los crea como ejemplares particulares de una forma general, un *eidos*, imaginado o inventado por la misma sociedad.

Esto puede verse claramente cuando se abordan ciertas características del lenguaje y su funcionamiento social. Como se verá, recuerdan fuertemente al modo en que las mercancías circulan en las operaciones de su intercambio. Tómese a un fonema por ejemplo: se sabe que los fonemas son formas cuya entidad es abstracta e independiente de su realización material concreta y de las múltiples variaciones en que ésta se desarrolla, pero como bien sostiene Castoriadis no lo son de toda realización material. En tanto que figura o imagen, *eidos*, un fonema da existencia como idénticos a fenómenos sonoros que materialmente no lo son. Lo mismo puede decirse de sus expresiones gráficas. Tomemos una letra «A» imprenta mayúscula impresa en la portada de un libro y una letra «A» mayúscula manuscrita escrita en un papel cualquiera. Evidentemente sus rasgos concretos, físicos o materiales, son diferentes, están sometidas a variaciones indefinidas y por lo demás inevitables –incluso uno podría distinguir entre dos ejemplares de la misma letra imprenta, ya sea por la cantidad de tinta utilizada en la impresión, si se trata de la misma tipografía, o por su tamaño, o por la diferencia que sea, lo mismo da–. En cualquier caso, aún siendo conscientes de estas diferencias, pudiendo distinguir casi sin problemas entre un ejemplar y el otro, se actúa *como si* en cada caso se tratara de la misma letra.

Esto ya lo pensaba Marx cuando describía el modo de ser de las mercancías y su carácter enigmático en «El Fetichismo...». Como señala sobre el comienzo de aquel capítulo la mercancía, más allá de su aspecto trivial, es un objeto endemoniado. Aunque esto no corresponde con su «valor de uso» –valor que surge de sus propiedades de cosa: como aquellas que permiten satisfacer determinadas necesidades humanas⁴⁶–. No deriva de allí su carácter «místico», pues como señala Marx, éste no proviene de los trabajos particulares o privados que las fabrican, no importa que estos fueran el trabajo de un operario de fábrica, de un panadero o de un albañil. La forma mercancía no se relaciona con la naturaleza física de los objetos ni con sus propiedades para satisfacer determinados usos, y por lo recién dicho, tampoco con los trabajos concretos que las producen. Por consiguiente, en tanto que tal, la forma mercancía va más allá de sus rasgos particulares y «se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible»⁴⁷, es decir, una vez más: va más allá de sus propiedades materiales perceptibles. Su «valor» –que es indiferente a la forma concreta de su «valor de uso»– en cambio, sólo se manifiesta en el intercambio de unas mercancías por otras y resulta de una «forma social general» que lo hace posible. Considerada de manera aislada la mercancía no posee «valor de cambio», sólo lo tiene en la relación de intercambio con otra mercancía de diferente clase. En «la forma simple del valor» Marx plantea justamente que el «valor» de una mercancía se expresa en la «corteza natural de otra mercancía»⁴⁸ Para decirlo de otro modo, el «valor de uso» de una mercancía X es la expresión del «valor» de otra, por ejemplo de la mercancía Y. El «valor» de Y, entonces, se expresa sólo en la forma del «equivalente» que es el «valor de uso» de X, «lo que pone de relieve su forma de valor es su relación con otra mercancía»⁴⁹, el equivalente asume la forma de apariencia del valor de la mercancía con la que se relaciona. Por lo tanto, es preciso decir que su manifestación como «valor» se produce únicamente en la *relación social del intercambio*.

⁴⁶ Marx, K., “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, en *El Capital Tomo I*, Op. Cit., p. 87

⁴⁷ *Ibid.*, p. 87

⁴⁸ *Ibid.*, p. 70

⁴⁹ *Ibid.*, p. 62

Cuando una mercancía se muestra directamente intercambiable por otra no lo hace entonces por sus propiedades objetivas, por su «valor de uso», ya que en cuanto a dichas propiedades las mercancías son inconmensurables. Sin embargo, y aún así, en el intercambio una mercancía determinada parecería ser igual en cuanto a su valor a otra cuya naturaleza objetiva es absolutamente distinta. Lo que esta igualdad aparente oculta, a pesar de las diferencias objetivas evidentes, es la relación social que está por detrás de ellas, y el cuerpo del equivalente parecería tener por una característica propia la posibilidad del intercambio, como si su valor fuera una emanación natural de sus componentes. Esta operación, que se encuentra en el centro de la fetichización cosificante de las mercancías –pero sin seguir a Marx en esto: no sólo de las mercancías– nos lleva en repetidas ocasiones a escuchar algunas frases tales como que el valor del oro resulta de su brillante color dorado o que el dinero vale por el costo de la tinta y del papel con el que ha sido fabricado. Respecto a esto la posición de Castoriadis es la siguiente: «Para que el oro se convierta en moneda, no basta con que posea las cualidades “naturales” enumeradas por los manuales de economía política, cualidades que lo “predestinarían a ese papel, sino que es menester ese desarrollo históricosocial que, a partir de la aparición de formas embrionarias de intercambio, conduce a la institución de un equivalente general»⁵⁰. Marx ha mostrado –y tal vez sea éste uno de los grandes aportes a la economía política– que las mercancías son intercambiables por ser producto de un «trabajo humano indiferenciado». De esta manera, el trabajo objetivado en el «valor» de las mercancías debe ser representado negativamente pues es preciso hacer abstracción de sus formas concretas y de sus propiedades útiles como trabajos particulares y ser expresión del «gasto de fuerza humana de trabajo» como lo que les es común a todos los trabajos reales y a sus productos⁵¹. En definitiva, para Marx la forma corpórea de la mercancía «cuenta como encarnación visible, como crisálida social general de todo trabajo humano»; su cuerpo, que presta servicios de equivalente, «cuenta siempre como encarnación de trabajo abstractamente humano»⁵². En este sentido, en su libro *Max Weber y Karl Marx* (2007), Karl Löwith reafirma la idea que puede encontrarse en *El Capital* de que la mercancía es «sensible» como cosa de consumo –«valor de uso»– y «suprasensible» como relación social oculta⁵³. Nótese en este punto la cercanía entre la descripción de la mercancía y lo planteado por Castoriadis sobre las significaciones imaginarias sociales. Éstas no se confunden con la materialidad de las cosas, a las que «animan», pero es su condición de existencia estar «encarnadas» en ellas, ser «presentificadas» o «figuradas» en ellas.

Tal vez en el caso de la moneda esto se vea mejor. Como es sabido, la moneda vale como medio de cambio y no como objeto de uso de modo que sus modificaciones físicas producto del desgaste por la circulación no tienen incidencia en él. En esta idea de Marx se pone en juego uno de los aspectos centrales de sus tesis sobre la mercancía: «la materia física de la moneda se ha convertido visiblemente en mera portadora de su función social»⁵⁴. En este punto Sohn Rethel sostiene que se produce una abstracción que no debe confundirse con una operación intelectual o de pensamiento sino que actúa en la efectividad social del mercado. El intercambio de mercancías ya supone una «abstracción práctica»; la mercancía, afirma, «se reduce a una entidad abstracta que –independientemente de su naturaleza particular, de su «valor de uso»– posee «el mismo valor» que otra mercancía por la que se intercambia»⁵⁵. Es haciendo abstracción de su carácter cambiante, por un lado, y de sus cualidades concretas y materiales por el otro, que el intercambio funciona. Aún sabiendo que el material de la moneda se transforma con el tiempo y con el efecto de su uso se la trata «como si» fuera de

⁵⁰ Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, *Op. Cit.*, pp. 552 y 553

⁵¹ Marx, K., *El Capital Tomo I*, *Op. Cit.*, p. 82

⁵² *Ibid.*, p. 71

⁵³ Löwith, K., *Op. Cit.*, p. 92

⁵⁴ Žizek, S., S., *Ideología*, Bs. As., Fondo de Cultura Económico, 2003, p. 336

⁵⁵ *Ibid.*, p. 334

una sustancia inmutable⁵⁶. ¿Acaso no sea ésta una de las características centrales de la «cosificación» en tanto que reducción del hombre y a la multiplicidad de sus dimensiones a una entidad cósmica?

Este carácter particular del dinero y de las mercancías en general es definido por Žižek en términos similares a los de Castoriadis: para él el dinero no está hecho de un material empírico sino de un «material sublime», indestructible e inmutable que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico⁵⁷. Esta «corporalidad inmaterial» de la mercancía es para Castoriadis un producto más de la imaginación y lo imaginario. Sus productos, las significaciones imaginarias sociales, y las mercancías como un ejemplo más de ellas, tienen la misma entidad que los *phantasmata*, las imágenes o figuras, según la definición que da Aristóteles en el *Tratado del Alma*. La *phantasia*, –o imaginación de acuerdo a la traducción latina– produce *phantasmas*. Estos son para Aristóteles «como las sensaciones pero sin materia»⁵⁸. La imaginación en este sentido es un factor universalizante de lo dado, es un poder de separación y composición. Todos estos procesos: análisis y síntesis, construcción y abstracción presuponen, como sostiene Castoriadis, a la facultad de imaginar⁵⁹. El fantasma es, de este modo, una «abstracción sensible», no se confunde con un concepto puro. Es por ello que es como un objeto pero sin su materialidad, por lo tanto tampoco es «cosa», porque es una «sensación abstracta» separada, sustraída de la materialidad de los objetos y de sus «momentos». Que diferentes expresiones sonoras o gráficas puedan ser manifestaciones del mismo fonema, como ya se ha dicho, o que la significación «perro» pueda aplicársele a una multiplicidad de ejemplos concretos, sólo es posible en virtud de que todas son la encarnación y figuración de un mismo «*phantasma* social», de una forma o figura «sensible sin materia» que no es ni «cosa» ni «concepto» pues es creado por la imaginación colectiva. Esta encarnadura hace de las cosas y de los individuos en general, cosas e individuos sociales. Son las significaciones sociales las que se figuran en ellos, haciéndolos estas cosas particulares y estos individuos determinados y no otros. No basta, por así decirlo, con las propiedades físicas o naturales para que las cosas sean lo que son –el ejemplo del oro sigue siendo paradigmático–, mucho menos en el caso de los individuos. Del mismo modo en que la imaginación permite «ver en algo lo que no es», lo que no está allí materialmente presente, pero sí figurado, encarnado, en estos casos, también lo hace con las mercancías. El «valor de uso» de una mercancía, sus propiedades materiales concretas, encarnan una condición social por la cual es posible intercambiarlas. En ello reside su carácter «fantasmagórico» tal como lo afirmaba Marx. Es la «función social» la que se encarna en las cosas y finalmente la que las «anima». Plantear que el oro no vale por sus propiedades intrínsecas es pensar en la institución históricosocial de su valor. El «secreto de la mercancía», entonces, es su carácter imaginario –ser una «significación imaginaria social», es ser el producto fetichizado o alienado de la institución social, más bien de su capacidad instituyente. Justamente para Marx el carácter fetichista de la mercancía supone un proceso doble.

Lo propio del carácter fetichista para Marx es el velamiento de la relación social que produce el valor y en asumirlo como una propiedad objetiva de las cosas. El «misterio de la mercancía» consiste en que «la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo social como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas»⁶⁰. ¿Hace acaso mucho tiempo –se preguntaba Marx irónicamente– que se disipó la ilusión fisiocrática de que la renta del suelo surgía de la tierra y no de la sociedad?⁶¹ De un modo similar, el interés para quien deposita su dinero en un banco pare-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 336

⁵⁷ *Ibid.*, p. 336

⁵⁸ Aristóteles, *De Anima*, III, 9, 432^a 910

⁵⁹ «Uno nunca puede «sentir» lo curvo, sin la presencia o la presentación de lo curvo; esta presentación –«como una sensación, pero sin materia»– está asegurada por la *phantasia* y se realiza en el *phantasma* y por la *fantasia*» Castoriadis, C., «El descubrimiento de la imaginación», en *Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 163.

⁶⁰ Marx, K., *El Capital*. Tomo I., *Op. Cit.*, p. 88.

⁶¹ *Ibid.*, p. 101.

cería estar también fetichizado. Generalmente se piensa al interés como si por una característica propia tuviera la posibilidad de aumentar el dinero más allá de la relación social que es necesaria para que este aumento efectivamente suceda. El banco multiplicaría el dinero por un acto casi mágico que tiene por condición la represión del proceso social de valorización del capital. Pero es el mismo mecanismo que llamativamente se produce en la magia y la «eficacia simbólica», así lo ha demostrado LéviStrauss en el capítulo décimo de *Antropología estructural* (1958) o de modo extenso Bourdieu al trabajar las nociones de «capital simbólico» –y por consiguiente también la «violencia simbólica»–. Más allá de las aparentes, pero también reales, diferencias, estos últimos conceptos no están tan alejados del planteo de Marx, por lo menos en uno de sus aspectos centrales.

Si bien es en referencia a su objeto que se diferencian, pueden compararse en cuanto al proceso de «hechizo» –o fetichización. La descripción que Marx hace de los modos de intercambio precapitalistas centrados en relaciones de dependencia personal marca tanto esa distancia como sus puntos comunes. En aquel modo de producción es la dependencia personal la que caracteriza tanto a las relaciones sociales en la producción como en las otras esferas de la vida. El trabajo y sus productos se realizan socialmente como «servicios directos y prestaciones serviles» concientes y por lo tanto no pueden asumir la forma fantasmagórica de la mercancía, pues «ningún siervo ignora que se trata de determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor»⁶². Son las relaciones entre los hombres las que en ese caso están fetichizadas: un «aura mística» recubre al Amo o Señor y a partir de ella él les otorga cuidado y protección a sus súbditos, que a cambio le brindan su veneración y sumisión. No se encubren las relaciones de dominación y sometimiento, pero están soportadas en la «mistificación» —o fetichización— de la figura del Amo, que se presenta invertida ante los ojos de los súbditos. Ellos creen tratarlo así porque ser Amo o Rey es una propiedad natural de su persona, como si fuera una especie de rey en sí. Pero lo que desconocen es que esa característica es un efecto de la relación social entre ambos; es como sostiene Zizek,⁶³ el tratamiento real con el que los súbditos se vinculan con el Amo lo que lo constituye en tal. Su investidura no emana de sí sino que es producto de su institución social como significación y a la vez del «desconocimiento colectivo» de esa producción social. A esto se refiere Bourdieu cuando describe cómo la operatoria de la violencia simbólica y los modos de su dominación descansan disimuladas tras el velo de relaciones «encantadas». Ponen en juego operaciones de «reconocimiento» de la investidura simbólica bajo las cuales se fundan las relaciones de dependencia, y por el otro, procesos de «desconocimiento» de la arbitrariedad del dominio y de las condiciones sociales que producen como valiosos a todos los signos del poder. A esto llama Bourdieu *Illusio* en tanto que relación fascinada con las apuestas del juego social y por las cuales se está dispuesto a jugar, e incluso a dar la vida. Se reconoce como valioso lo que allí se pone en juego. De este modo funciona tanto el «capital simbólico» como la violencia y la dominación que se desprenden de él. Es en este sentido que los dominados contribuyen, a menudo sin saberlo y, a veces, contra su voluntad, a su propia dominación⁶⁴.

El «capital simbólico» es cualquier clase de propiedad –fuerza, belleza, valor, capital económico– percibida por los agentes dominados a partir de unas categorías de percepción y sobretodo de valoración a través de las cuales la reconocen como legítima y la vuelve inmediatamente «simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica»⁶⁵. Pero para que este acto simbólico se ejerza y tenga semejante «eficacia mágica» es necesaria una labor previa «invisible y en cualquier caso olvidada, reprimida» que produzca las disposiciones en los dominados para que obedezcan sin plantearse la cuestión de la obediencia⁶⁶. Claro que ese proceso de incorporación de esquemas de percepción y valoración, en rigor de socialización, es olvidado o reprimido, y consti-

⁶² Ibid., p., 94

⁶³ Zizek, S., *Op.Cit.*, p. 342

⁶⁴ Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 223 y 224.

⁶⁵ Bourdieu, P., *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 172

⁶⁶ Ibid., p. 173.

tuye como se ha dicho una «segunda naturaleza». La base del dominio de Luis XIV, muestra Bourdieu, y lo que le permite dar órdenes y que esas órdenes sean obedecidas, consagrar como degradar, se encuentra en los principio de percepción socialmente constituidos a través de los cuales se reconocen como valiosas «las pequeñas diferencias, las sutiles señales de distinción en la etiqueta y el rango, en las prácticas de vestir». Este aspecto «aclamativo y doxológico» –las ceremonias, las declamaciones y los protocolos— muestra, según Giorgio Agamben, cómo la Gloria es el centro oculto del poder gubernamental. La fuerza y capacidad de gobierno, como gestión eficaz, siempre debe asumir a la vez formas de majestuosidad ceremonial.

En el capitalismo moderno el intercambio de mercancías no está menos mistificado. Para Marx no son ya las relaciones entre personas las que están fetichizadas. Los intercambios no se producen bajo el signo de la dominación, la veneración, y las relaciones personales. Se produce un desplazamiento del fetiche que parecería ya no operar en la relación entre los hombres sino en las cosas producidas para el mercado –en las mercancías—. En tanto que los productores de las mercancías «no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio»⁶⁷. Por consiguiente las relaciones sociales no se dan de modo inmediato «como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas (...) sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*»⁶⁸. La tesis de la «cosificación» de Lukács se sostiene justamente en este argumento de Marx, que pone en evidencia aquel proceso doble al que se hizo mención antes. Quienes producen las mercancías sólo entran en relación con otros en el intercambio de sus mercancías, y como afirma Marx, lo hacen «como mercancías». Sus relaciones sociales no se les «aparecen» –en el sentido de *phainestai*, de lo que es el fantasma, «figura» o «imagen» según se lo ha descrito— como relaciones sociales entre hombres, por el contrario lo hacen como puras relaciones «objetivas entre ellos»⁶⁹. Marx dirá que la relación entre los hombres asume la forma «fantasmagórica» de una relación entre cosas⁷⁰. Y por otro lado, como proceso complementario, las relaciones entre las «cosas» producidas adquieren el carácter de relaciones humanas, de modo que las mercancías producidas se vuelven cuasipersonales, «cobran vida», se «animan» según Castoriadis. Este doble proceso queda claro a partir de lo que manifiesta Löwith: «se cosifican las relaciones humanas a través de que las relaciones cosificadas se humanizan en potestades cuasipersonales sobre el hombre»⁷¹. El dinero produce por sí mismo dinero, al igual que el interés: se vuelve «capital en sí», ocultando la relación social a través de la cual se le extrae plusvalía a la fuerza de trabajo –única según Marx capaz de valorizar al capital—. Esta es la «inversión» producida por la fetichización del capital, que se presenta como forma autónoma capaz de darse a sí misma valor. De este modo la creación del valor en la producción capitalista «aparece» con una existencia independiente de toda relación social de producción y se les impone a los hombres como una fuerza «extraña»⁷². El propio movimiento social de los hombres, sostiene Marx, «posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas»⁷³. El proceso de «inversión» supone la «cosificación» de los hombres, en su trabajo y en los intercambios mercantiles y la reducción de su actividad a una objetividad separada con valor de mercancía que, junto con sus productos, se les vuelven entidades extrañas que los dominan como «figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres»⁷⁴. La relación fetichizada con los objetos del mundo oculta el proceso social de su institución y establece una modalidad de

⁶⁷ Marx, K., *El Capital. Tomo I. Op. Cit.*, p. 89.

⁶⁸ Marx, K., *El Capital. Tomo I.*, p.89

⁶⁹ Löwith, K., *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 93

⁷⁰ Marx, K., *El Capital. Tomo I, Op. Cit.*, p. 89

⁷¹ Löwith, K., *Op. Cit.*, p. 88.

⁷² Marx, K., *El Capital. Tomo III, Op. Cit.*, 378379.

⁷³ Marx, K., *El Capital. Tomo I, Op. Cit.*, P. 91

⁷⁴ Marx, K., *El Capital. Tomo I, Op. Cit.*, p. 89

relación particular. La alienación se presenta como una autonomización de las instituciones respecto de la sociedad a partir del desconocimiento de su capacidad instituyente que lleva a esas instituciones presentarse con el aspecto de una naturaleza indoblegable.

3. La racionalización ilimitada como condición y límite a la «cosificación: la autonomía»

Más allá de los alcances reales de las tesis de Marx y Lukács sobre la «cosificación», el hecho de que los hombres se vuelvan entidades cósmicas –o que tiendan a hacerlo– y que las mercancías se autonomicen de sus productores y operen según «leyes naturales de la sociedad» es un hecho que desde un principio está atravesado por lo imaginario, como podría serlo cualquier fenómeno religioso, pero no por ello es menos real. Vale aclarar una vez más que por imaginario no se entiende algo ilusorio, irreal o ficticio, como generalmente se comprenden a las producciones de la fantasía, el ensueño diurno o de una conciencia distorsionada. La facultad de lo imaginario es una potencia creadora de formas y figuras que no resultan ni de una deducción conceptual racional ni de una percepción de algo real que se encuentra en un mundo con características substanciales. Los productos de lo imaginario no refieren ni a la lógica ni a la realidad. ¿De qué orden lógico podría deducirse el lenguaje o las costumbres, cuál sería su causa o principio primero? ¿Qué factor real, natural o biológico, exterior a la colectividad humana, permitiría explicar el surgimiento de la técnica moderna, la música barroca o la mercancía? Claro que pueden constituir factores condicionantes pero no pueden desprenderse de ellos como las consecuencias de sus causas. La existencia de diferentes sociedades a partir de condiciones naturales similares, la alteración histórica permanente, unas veces más visible que otras, pone en evidencia la capacidad de los colectivos humanos de crear formas que no se encuentran en ningún lado y de verlas encarnadas en distintos materiales y sostenidas en diferentes instituciones. La mercancía como «jeroglífico social», el capital, la máquina y la técnica capitalistas son manifestaciones de significaciones imaginarias sociales y en ese sentido son productos del devenir sociohistórico y de su dimensión imaginaria.

Tanto los individuos «cosificados» como las «cosas» reificadas en el capitalismo son instituciones sociales. Por este mismo motivo no puede decirse que sean neutrales. Como si determinados objetos pudieran ser utilizados de igual modo y para fines distintos en diferentes sociedades y momentos históricos –la conocida lógica del martillo– Aunque pueda resultar evidente, sólo hay mercancías en un sistema de producción e intercambio capitalista, con individuos capitalistas que operan con ellas. Unos y otros, individuos y cosas, refieren directa o indirectamente a las mismas significaciones imaginarias sociales operantes, que son esencialmente las significaciones del capitalismo, porque han sido constituidos en relación a ellas. Las presentifican a través del modo en que los individuos se perciben entre ellos y a sí mismos, a los objetos con los que se relacionan y al modo en que los manipulan; también las figuran por medio de sus pensamientos y sus prácticas. Entre ellas, las disposiciones al cálculo y la previsión de las que hablaba Bourdieu, la institución de una temporalidad infinita, del progreso constante y a la vez infinitamente mensurable; la emergencia de una relación técnica con el mundo en el mismo sentido en que lo mostró Heidegger, poniendo al mundo como una fuente inagotable de recursos para el hombre. Así, en su texto «La pregunta por la técnica» plantea que «el hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada»⁷⁵. Más adelante agrega: «A una región de tierra, en cambio, se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral»⁷⁶. La característica central del capitalismo, sin duda alguna, es poner a la economía y a sus criterios como la medida de todo valor social.

⁷⁵ Heidegger, M., «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ed. Del Serbal, 1994

⁷⁶ Ibid.

Todas las actividades sociales, no sólo las ligadas directamente con la producción son, en definitiva, consideradas como exclusivamente económicas –para el terrateniente afirmaba Marx «la tierra no significa más que renta»⁷⁷–. Generalizar esta perspectiva económica a diferentes órdenes lleva a considerarlos según una lógica que lleva a mediar todo vínculo de acuerdo a resultados de cálculos racionales de costos y beneficios que se aplican tanto a la producción y como a su planificación. Pero los individuos «cosificados» también son el resultado de esta concepción que se aplica en primer lugar en el ámbito del trabajo y la actividad productiva y se extiende al orden de las prácticas menos reflexivas y de las relaciones interpersonales más cotidianas.

En esta perspectiva podría retomarse el análisis de Honneth sobre la «cosificación» en Lukács, en el que identifica tres órdenes de operación del fenómeno: las relaciones con el mundo de los objetos, con la sociedad, y también con uno mismo. En un primer orden los objetos serían percibidos como «cosas» aprovechables, evaluados de modo cuantitativo a partir de cálculos de costobeneficio. En segundo orden los hombres, considerados como «objetos cósmicos», se volverían instrumentos al interior de una relación de transacción. Y por último, el orden de la autorreificación. Honneth desarrolla este orden a partir de aquella definición de Lukács sobre los periodistas –«que prostituyen sus vivencias y convicciones»–, como ejemplo de objetivación, cosificación e independización de las capacidades y cualidades subjetivas respecto de sus propietarios. Así, para Lukács «los saberes en cualquiera de sus dimensiones, por ejemplo, se separan de la persona y se le «aparecen» como «cosas» que el hombre «posee» y «enajena» exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo»⁷⁸. Honneth define la autorreificación como el fenómeno por el que uno mismo se experimentaría como un recurso explotable. Las habilidades o capitales adquiridos propios se valorarían solamente por su potencial aprovechamiento económico⁷⁹.

En todos los casos se trata de la encarnación y figuración de una misma significación imaginaria social que da unidad al conjunto de prácticas sociales, representaciones, técnicas específicas y modos de organización del trabajo y del consumo como específicamente capitalistas. Que los «individuos» y las «cosas» sean instituciones sociales capitalistas, como se ha repetido en varias ocasiones, supone que están «animadas» y a la vez son expresión de la «extensión ilimitada del dominio racional»⁸⁰ como significación imaginaria central. En tanto que tal se extiende a diferentes esferas sociales, apoderándose de unas y otras. Su emergencia en el orden de la producción podría comprenderse –así lo hace Castoriadis– por los rápidos cambios producidos en la técnica, que produjeron un desarrollo profundo de aquella «racionalización dominadora».

Esto puede verse claramente en los modos de organización del trabajo, en su racionalización extrema, tan estudiada, fomentada y aplicada por Frederick Taylor. Sus métodos de «organización científica del trabajo» buscaban establecer una «base objetiva» para definir criterios racionales del trabajo que se convirtieran, a su vez, en un criterio objetivo para la medición del rendimiento de los trabajadores. Es en este proceso puntual donde se ve cómo «la actividad del hombre se le objetiva a él mismo»⁸¹. El factor central de tal operación son los tiempos de trabajo dedicados a cada movimiento: el taylorismo descomponía cada operación en una serie de movimientos cuyo tiempo se medía con minuciosidad. Del conjunto de ellos se optaba por los más «elementales» que luego sumados recomponían la operación global más «racional» y se les imponían al trabajador como modelo de su actividad y medida de su trabajo. El proceso de trabajo se va descomponiendo en operaciones parciales racionales por lo que, por consiguiente, también «se descompone la relación del trabajador

⁷⁷ Lukács, G., *Op. Cit.*, p. 199

⁷⁸ Lukács, G., *Op. Cit.*, p. 208

⁷⁹ *Ibid.* P. 25

⁸⁰ Castoriadis, C., «La racionalidad del capitalismo», en *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura económica, 2001, p. 74

⁸¹ Lukács, G., *Op. Cit.*, p. 192

con el producto como un todo, y su trabajo se reduce a una función especial que se repite mecánicamente»⁸². La reducción de todas las tareas a tareas parcelarias y sencillas generadas por la mecanización y la automatización del proceso productivo vuelven al trabajo una «cosa» que puede ser controlada y cuantificada según registros «objetivos», y al «trabajador una pieza reemplazable en todo momento»⁸³. Así, el proceso de trabajo se convierte en una conexión objetiva de sistemas parciales racionalizados y su unidad se determina de modo puramente calculado.

Esto deriva en lo que para Lukács sería una de las características fundamentales de la «cosificación»: «el hombre queda inserto, como parte mecanizada, en un sistema mecánico con el que se encuentra como con algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, y a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad»⁸⁴. Para Castoriadis –bajo el seudónimo de Paul Cardan– la producción capitalista se sostiene justamente en aquel rasgo: que el hombre quede insertado en la máquina y sus ritmos. Es necesario que el trabajador sea dominado por la máquina, que su rendimiento venga impuesto por ella, es necesario que el proceso de producción se automatice todo lo posible, independizándose por completo del productor⁸⁵. Aquí se ponen en juego una serie de aspectos que por más naturales que pudieran parecer están dominados por lo imaginario, no sólo en virtud del modo en que se los piensa –ya que no se reduce a ser concepto o simple representación– sino también a través de las operaciones que genera, con consecuencias concretas. Es en este preciso sentido que Castoriadis plantea que lo imaginario social es «más real que lo real»⁸⁶. El supuesto carácter racional de la «organización científica del trabajo», cuya implementación ciertamente no se desarrolló sin problemas, en rigor tiene poco de razonable y mucho de «delirio sistemático». El hecho de que una sociedad considere a unos de sus individuos como el representante de una divinidad en la Tierra o que un esclavo sea visto como un «animal parlante», no es más imaginario que concebir al hombre como un «apéndice de la máquina». En este proceso se intentan determinar los movimientos «racionales» y eliminar los superfluos como se lo haría con una máquina. Lo mismo sucede respecto del tiempo total de las operaciones que resulta de la suma de los «tiempos elementales» como si siempre fueran a ejecutarse del mismo modo. En virtud de ello la organización racional del trabajo tiende a dejar de lado todos los rasgos personales —«que se presentan cada vez más como meras fuentes de error»⁸⁷—; no es menos imaginario, tampoco tratarlo como una simple mercancía⁸⁸. Como es sabido este es el modo en que Marx describe a la «fuerza de trabajo». Así, en *Trabajo asalariado y capital* (1849) Marx afirma que «la fuerza de trabajo es una mercancía, ni más ni menos que el azúcar»⁸⁹; y lo mismo puede encontrarse en *El Capital*: «es debido a que el obrero no tiene otra mercancía para vender en el mercado que sólo dispone (...) de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía suya»⁹⁰. En rigor y de acuerdo a lo planteado por Castoriadis ni un esclavo es un animal vocale ni un obrero una cosa. El fenómeno de la «cosificación» debe ser entendido como la institución de una significación imaginaria social y operante a través de la cual ciertos hombres son aprehendidos por una categoría asimilable en sus fines prácticos a cosas.

Como se ha dicho a propósito de Honneth y Lukács, no se trata de un error categorial ni de una percepción falsa. Ver en un hombre una cosa, verlo, en síntesis, como aquello que no es, de ningún modo se corresponde

⁸² Ibid., p. 193

⁸³ Cardan, P., *Capitalismo moderno y revolución*, Francia, Ruedo Ibérico, 1970, p. 70

⁸⁴ Lukács, G., *Op. Cit.*, p. 195

⁸⁵ Cardan P., *Capitalismo moderno y revolución*, *Op. Cit.*, p. 70

⁸⁶ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, *Op. Cit.*, p. 227

⁸⁷ Lukács, G., *Op. Cit.*, p. 194

⁸⁸ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, *Op. Cit.*, p. 226

⁸⁹ Marx, C., *Trabajo asalariado y capital*, Madrid, Ricardo aguilera, 1968.

⁹⁰ Marx, C., *El Capital*, Tomo I, *Op. Cit.*, p. 205

con un fenómeno de la conciencia o con una cuestión de representación para alguien. Se trata de una operación de metaforización que se produce en la práctica social concreta y en los modos de organización de los comportamientos humanos. Por este motivo en particular no debe confundirse con una relación de simbolización que pone un elemento como sustituto de otro, algo que está ahí para representar otra cosa. Los hombres no están en lugar de las cosas ni viceversa, no se representan unos a otros. Son «vividos» de manera inmediata de ese modo, como cosas, es por ello que Castoriadis habla de una *presentación* imaginaria, y a la vez operante, y no de representación. En tal sentido la «cosificación» es «surgimiento de una significación imaginaria, de una nueva manera para la sociedad de vivirse, de verse y de actuarse»⁹¹, en la que unos hombres son para otros hombres «pseudoobjetos a los que poseer» y a los que extraerles algún beneficio en tanto son percibidos como fuentes de recursos y según criterios de maximización económica. Sin embargo, es en este punto que para Castoriadis reside la verdadera contradicción del capitalismo a partir de la cual podría pensarse, en un sentido puntual, el límite mismo de la «cosificación» como fenómeno contemporáneo.

En primer lugar habría que preguntarse si el modo de producción capitalista y el desarrollo de las fuerzas productivas han efectivamente logrado reducir a los hombres a «cosas» como en su momento lo diagnosticaron, primero Marx y luego Lukács. Un primer límite puede encontrarse a partir del análisis de diferentes prácticas concretas de resistencia política y en todo un conjunto de microrresistencias del hombre a la máquina en las que se reafirman algunos niveles de autonomía respecto de la racionalización científica. En *El contenido del socialismo* (1958) Castoriadis se dedica a analizar las contradicciones de la organización capitalista de la empresa y la lucha de los trabajadores. Uno de los principales terrenos de esta disputa y en el que se manifiesta la contradicción del capitalismo ha sido en torno a la «hora de trabajo». El obrero o empleado vende su fuerza de trabajo al capital y obtiene un salario por una determinada cantidad de horas trabajadas, pero el contenido de esa hora, es decir, el trabajo efectivo que debe realizarse en esa fracción de tiempo se vuelve motivo de conflicto permanente pues tiene «significados contrarios para el capital y para el obrero»⁹². Por el lado del capital, y a partir del desarrollo de la técnica y de la ciencia aplicada que tiende a una aceleración de los ritmos de producción, se considera la «hora de trabajo» de acuerdo a rendimientos máximos; el obrero, por su parte, únicamente motivado por su retribución salarial –ya que el trabajo ha perdido otra significación para él– se resiste a tal aceleración y rinde de acuerdo a lo que le parece justo. Por consiguiente, el conflicto se da en torno a la determinación de los tiempos de las operaciones. Como se ha señalado, el capital y en particular la «dirección» buscan sentar las bases para definir las normas de producción según criterios objetivos y racionales. El capital y la «dirección» construyen una abstracción del trabajador con la que los diferentes trabajadores concretos se enfrentan y resisten. A veces imponen sus propios ritmos a la producción o frenan su rendimiento, en otras ocasiones lo definen colectivamente o se organizan para resolver tareas bajo la apariencia de mantener los métodos propuestos por los dirigentes y planificadores. En otros casos simplemente se niegan a aceptar las normas de rendimiento fijadas. En la medida en que el ejecutante agobiado por los plazos, no puede cumplir con todas las normas a la vez, irá fallando en algunas de ellas, al azar⁹³. Ante normas que a penas llega a cumplir inmediatamente bajará la calidad de su trabajo, generando así un conflicto en otro orden. En cualquier caso, la variación en los tiempos de trabajo efectivos, que contemplan tiempos muertos, tiempos de aprovisionamiento de materias primas, mantenimiento y reparación de los instrumentos y maquinarias, resolución de imprevistos, etc., echa por tierra todo intento por fijar una norma de rendimiento de modo «racional y objetivamente», más aún cuando esos criterios se establecen por fuera de las relaciones concretas de los trabajadores con su actividad productiva.

⁹¹ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Op. Cit., p. 249

⁹² Castoriadis, C., “El contenido del socialismo III”, en *El pensamiento de Cornelius Castoriadis*, Ediciones Proyecto revolucionario, 2008

⁹³ *Ibid.*

La observación demuestra que ante el intento por fijar estos criterios y normas que determinan objetivamente los gestos más eficaces, los trabajadores en su tarea concreta responden de manera diversa ante una misma situación, «aunque no sea más que para interrumpir la monotonía»⁹⁴. Cada individuo, señala Castoriadis, puede tener y tiene, al trabajar, su manera de adaptarse a la tarea y de adaptarla a sí mismo: «lo que a un organizador científico del trabajo puede parecer un movimiento absurdo que supone un desperdicio de tiempo, tiene su lógica en la constitución psicosomática personal del obrero concreto»⁹⁵. Cada trabajador resuelve a su modo los problemas que surgen de su actividad. Gestos aparentemente más racionales y económicos pueden llegar a ser para un obrero particular de una dificultad mayor a los que él se ha inventando. Algunos gestos se realizarán más rápido, pero sólo en la medida en que otros se hayan vuelto más lentos.

La disputa política por la definición del contenido de la «hora de trabajo» tiene como sustrato el conflicto por el sentido de ese trabajo. Por un lado, como se ha dicho, la organización de la actividad productiva intenta reducir a los empleados a unas tareas fijas y determinadas, cuyo sentido como ejecutantes se les escapa pues es definido por el sector –o clase, para Castoriadis– de los «dirigentes». La separación entre un sector que define los fines del trabajo y su sentido más inmediato por fuera del trabajo propiamente dicho, de otro sector en el que los trabajadores son reducidos a meros «ejecutantes» constituye el corazón del conflicto entre la tendencia central del capitalismo hacia una cosificación alienante y, por otro lado, la lucha por una mayor autonomía en las actividades humanas. La creciente burocratización de los diferentes órdenes sociales consiste justamente en esta separación. Fenómeno que ha derivado en la constitución de aparatos de dirección específicos en los que se toman las decisiones sobre los aspectos comunes y colectivos de la vida cotidiana con independencia de la participación de los actores involucrados. Sucede en el orden de la política y en el de la cultura, como lo anunciaba Lukács en su momento. La existencia de una capa dirigencial encargada de definir los contenidos del trabajo en un plan definido a expensas de quienes se encargan de ejecutarlo y suponer que es posible semejante racionalización de los medios, objetivos, comportamientos y gestos del trabajo y de los trabajadores a través de la estandarización de las condiciones y operaciones productivas, es sin lugar a dudas una tarea imposible. Lograrlo supondría la eliminación de todo imprevisto en la ejecución, toda intervención del azar, pero también, y por sobre todas las cosas, eliminación de cualquier sentido que no sea el que previamente se había determinado por el sector de la dirección, que «pretende prever todo para todo el mundo, definir, decidir, dictar y finalmente vivir por todos los demás»⁹⁶. La contracara de este fenómeno es la de los trabajadores. Si se limitaran a ejecutar los fines previstos por un sector ajeno al trabajo según unos modos también previamente establecidos, habría que afirmar que el sentido de su trabajo no les es propio sino impuesto. A tal punto de llegar a desconocer, por la parcelación de tareas y su reducción a gestos mecánicos sin relación con el trabajo de otros ni con el producto final, el sentido global de lo que se está haciendo, ni sus razones. El ejemplo paradigmático claro está es el del burócrata que ejecuta la norma sin preguntarse por qué. Lo que se pretende hacer es despojar de toda posibilidad de dirección al trabajo cuyas modalidades se configuran por una instancia exterior y por lo tanto reducirlo a pura ejecución: «la dirección de la actividad tiende a pasar fuera del sujeto de la actividad»⁹⁷. El núcleo de la alienación se encuentra en este punto. No sólo se da en relación al objeto de la producción y los medios de producción sino también en los métodos de trabajo y en definitiva en relación al sentido de la actividad.

El problema de la alienación ha sido uno de los temas que ha atravesado la obra de Castoriadis. Fue abordado tanto en análisis de fenómenos concretos, desde la democracia griega, pasando por estudios de sociología del trabajo al interior de fábricas, movimientos revolucionarios –como la revolución húngara de 1956–, hasta su tratamiento desde la filosofía y la teoría psicoanalítica, teniendo como horizonte la construcción de un proyecto

⁹⁴ *Ibid.*, p. 13

⁹⁵ *Ibid.*, p. 12

⁹⁶ Cardan, P., *Op. Cit.*, p. 106

⁹⁷ *Ibid.*, p. 61

político de autonomía. Lo central de la alienación para Castoriadis radica en el hecho de que un sujeto, ya sea singular o colectivo, encuentre en sus propias prácticas y representaciones, y en los modos de organizar su vida, un sentido que no es suyo. Y la heteronomía es precisamente eso en tanto modo de organización, institución de una norma, de un sentido o una significación, por un «otro»: la heteronomía es vivir según la ley de otro sin poder cuestionarla. Quien es Amo de la significación es dueño de la Ley. Así, un grupo, un colectivo, una sociedad son heterónomas cuando su modo de organización ha sido impuesto —en el sentido más general del término— por alguien ajeno a ella, o por una instancia que ese grupo, colectivo o sociedad en su conjunto erigen, aún siendo una creación suya, como la fuente extrasocial de la Ley. Podría hablarse de la «Palabra de Dios» o de las «Leyes del mercado» o, particularmente en el trabajo, de la «racionalidad del plan», como ejemplos de relación heterónoma de una sociedad con sus propias instituciones, que adquieren una entidad independiente y un poder autónomo de los sujetos instituyentes. En el caso puntual de la organización del trabajo capitalista, como se ha planteado más arriba, sus fines y los modos de lograrlos, es decir, no sólo la cantidad de trabajo a realizar en el lapso de tiempo estipulado, sus ritmos, sino también su contenido —las tareas, los métodos, la calidad de los producido— y criterios de evaluación, son fijados por el sector de la dirección. Nada de actividad parecería quedar para los trabajadores, cuya «producción» se reduce a la ejecución de un plan desarrollado «racionalmente» por otro. Semejante reducción es correlativa al proceso de «cosificación» a través del cual los hombres son constituidos en «objetos» pasivizados. Como puede observarse la exigencia principal de la tendencia a la «cosificación», que se expresa a su vez en la separación entre «dirigentes» y «ejecutantes», tiene como fenómenos destacados la exclusión de los trabajadores de la organización de su actividad y de la gestión de sus asuntos y la simultánea y sistemática represión de su iniciativa y capacidad inventiva.

El hecho concreto de que sea la «dirección» la encargada de la gestión del trabajo y de los hombres y la determinación de su sentido a través de una planificación «racional» deja por fuera de toda definición a los trabajadores. Sin embargo, esto se produce bajo la suposición de que la producción efectivamente se desarrolla de acuerdo a ese plan y que la «ejecución» se realiza sin fisuras ni conflicto, como si entre ese plan y la realidad de la producción no hubiera realmente diferencias. En otros términos podría plantearse que esa suposición tiene por fundamento la idea de que la «cosificación» no es una tendencia del capitalismo sino un proceso acabado, como podría leerse en Luckács, y que los trabajadores han sido reducidos completamente a unos «objetos» que reproducen mecánicamente los gestos que le ordena la «dirección» en su plan, y sólo esos, como si ella fuera el «Dios de la máquina» y ellos los representantes humanos de la racionalidad planificada. Claro que esta pretensión de quitarle al trabajo y al trabajador todo elemento de dirección definiendo exhaustivamente las modalidades de la ejecución se topa con que esa exhaustividad es de un modo u otro imposible. A esto refiere parte de la crítica de Castoriadis a la idea de «cosificación», ya que en tanto la ejecución es una actividad humana, y por consiguiente no puede serle asignada a una entidad mecánica, «comporta necesariamente un elemento de autodirección, no es ni puede ser nunca una pura y simple ejecución»⁹⁸. Si esto fuera así se produciría una adecuación absoluta entre el individuo y la función que debería cumplir. Por ese motivo, la contradicción se encuentra en que la supresión de toda capacidad de autodirección necesaria para cumplir con la ejecución del modo precisado por la dirección, en los hechos, lleva al trabajador a ser un mal ejecutante. El hecho de cumplir a rajatabla con los movimientos que fueron previstos racionalmente para una operación ideal llevaría a desconocer que, aún en las condiciones más desarrolladas, la situación concreta de trabajo contiene necesariamente elementos de una imprevisibilidad tal que exigen una resolución inmediata y por fuera de todo plan. Si cada vez que algo “no va como debiera” fuera necesario pararlo todo y pedir instrucciones por vía jerárquica, resalta Castoriadis, la fábrica sólo podría llevar a cabo una pequeña parte de sus objetivos de producción⁹⁹. Ante los problemas surgidos del trabajo y de su actividad productiva concreta los trabajadores se ven en la necesidad de inventar continuamente nuevas soluciones, ya sea para los mismos problemas o

⁹⁸ Cardan, P., *Op. Cit.*, p. 26.

⁹⁹ Castoriadis, C., “Sobre el contenido del socialismo III”, *Op. Cit.*, p. 23

para unos nuevos, de los que probablemente la «dirección» nunca esté al tanto. Respecto a esto, se ha señalado la distancia que hay entre el gesto aparentemente más racional propuesto por la «organización científica del trabajo» y el que el trabajador se ha inventado para sí —que incluso en la serie global de los gestos llega a ser más rápido o efectivo—. Lo cierto es que el trabajador debe llenar en su práctica cotidiana las lagunas no contempladas por el plan o apropiárselo a su modo. Para hacerlo debe apelar a unas iniciativas propias de carácter espontáneo de las que en un principio se le había privado en su rol de «ejecutante».

Este fenómeno, junto con la ya mencionada disputa por el rendimiento y el contenido de la «hora de trabajo» y sus ritmos, debería ser considerado como parte central de un proceso general de lucha contra la explotación y por la reivindicación del derecho a la propia determinación del trabajo. Esta negación práctica de la «cosificación» es en una mayor o menor medida parte de una tendencia hacia la «autonomía» de los sujetos, cuya expresión moderna más desarrollada se encuentra para Castoriadis en experiencias de autogestión obrera. La posibilidad aunque sea mínima de una interrogación práctica de los sentidos instituidos que ponga en cuestión en el grado que fuere la repetición del *nomos* impuesto: la definición por otro del trabajo, su contenido, modalidades y fines, forma parte del germen de un «proyecto de autonomía» que es consustancial al carácter ineliminable de la capacidad imaginante de la subjetividad como potencia instituyente de sentido y, por consiguiente, como fuente de autoinstitución del colectivo; es decir: de su trabajo y sus fines y del modo de organizarse para realizarlos.

4. El proyecto de autonomía en Castoriadis y la «cosificación»: consideraciones finales

El «proyecto de autonomía» es para Castoriadis tanto de orden político como filosófico. Su trabajo tuvo como punto inicial el análisis de las luchas de los trabajadores y de las experiencias de autoorganización obrera de mediados del siglo pasado. En su mayoría se desarrolló mientras participaba como miembro fundador del grupo político y revista *Socialismo o Barbarie* (1946-1958), junto a intelectuales como Claude Lefort, Jean Laplanche, Daniel Blanchard y Françoise Lyotard, entre otros. Los debates de *S o B* se centraron en una fuerte crítica al stalinismo soviético en un tiempo en que los partidos comunistas contaban con una gran hegemonía en Francia. Consideraban al sistema ruso como una forma de capitalismo burocrático en el que «la estatización de los medios de producción era sólo un velo que encubría la explotación de los trabajadores a manos de los burócratas»¹⁰⁰. Aunque con una «degeneración burocrática» para Trotsky el régimen soviético era socialista, porque así lo determinaban las relaciones jurídicas que establecían la propiedad colectiva de los medios de producción. Sin embargo, *S o B* resaltaba que las relaciones sociales de producción soviéticas estaban atravesadas por la misma oposición que las del sistema capitalista y por lo tanto por la misma contradicción fundamental: por un lado, una clase que dirige la producción con su planificación y se beneficia en la distribución del producto y por el otro, una clase constituida por los trabajadores que sólo ejecutan órdenes que se le encomiendan¹⁰¹. El levantamiento de los trabajadores contra la burocracia soviética en la revolución húngara de 1956, con el objetivo de continuar con el proyecto socialista de gestión de la sociedad por consejos, tal como se lo había iniciado en la Rusia del '17, ratificó en cierta medida lo observado por *Socialismo o Barbarie*. El programa implementado en esa experiencia reunía muchas de las características fundamentales del «proyecto de autonomía» que Castoriadis comenzaba a delinear en su trabajo «Sobre el contenido del socialismo»: control de la producción por parte de los trabajadores o autogestión y planificación de la producción y la economía por la sociedad, organizada en asambleas y consejos, con delegados electos con cargos rotativos y revoca-

¹⁰⁰ Ortellado, P., «La cuestión del Partido cincuenta años después», en Castoriadis, C., Pannekoek, A., Lefort, C., *El gobierno de la autonomía*, Oximoron Editores, Bs. As., 2010, p. 11.

¹⁰¹ Castoriadis, C., *La sociedad burocrática. Vol I: Las relaciones de producción en Rusia*, Barcelona, Tusquets, 1976.

bles¹⁰². Estos debates también se extendieron al modo de pensar la organización autónoma de los trabajadores y la lucha en el capitalismo y como un intento por encontrar una alternativa a los modos de organización del partido y de las tareas del militante propios del trotskismo en las que «la división entre dirigentes y simples militantes era una norma»¹⁰³. Hay que remarcar que los motivos de la ruptura y del alejamiento de Castoriadis y Lefort del Partido Comunista Francés se encuentran en gran parte integrados en esta problemática. A pesar de las diferencias entre las posiciones de uno y otro respecto de la forma en la que los militantes debían contribuir a la organización del socialismo, compartían la crítica al principio del centralismo democrático que nucleaba a los partidos de la III Internacional Revolucionaria fundados sobre la distinción entre «dirigentes» y «ejecutantes» del mismo modo en que podía encontrársela en la organización de la fábrica capitalista.

Una vez abandonada la militancia y las tareas políticas más directas y luego de la ruptura de *Socialismo o Barbarie* en 1958, este problema sería abordado por Castoriadis desde la filosofía –y ciertamente también desde el psicoanálisis–. Basado en una crítica radical a la «ontología heredada» cuya concepción del Ser se encuentra dentro de los marcos estrictos de la «determinación» plantea, parafraseando a la Teogonía de Hesíodo, que el Ser es «caos, abismo, o sin fondo», del cual surgen las formas –la organización (*kosmos*)– como estratos de determinaciones parciales y por lo tanto «indefinidamente determinable». Ingresar a la filosofía en un sentido estricto, bajo la categoría de «indeterminación» (*apeiron*) –«lo que está al principio de todas las cosas, lo que no tiene límite»– acuñada por Anaximandro en el Siglo VI a.c. y opuesta a la «determinación» (*peras*), entendida como delimitación, y al orden de lo necesario. En ese Ser indefinidamente determinable se integra la dimensión históricosocial como el dominio propio de lo humano. Su característica principal es su capacidad de crear figuras y formas o significaciones a través de la operación de la imaginación como potencia instituyente singular y colectiva. Así como crea su mundo propio –las diferentes formas históricas de sociedad y las diferentes sociedades contemporáneas entre sí– tiene también la capacidad exclusiva de cuestionarse a sí mismo y romper la clausura de la significación que él mismo se ha instituido para sí. Los dominios del hombre son presentados por Castoriadis como Ser que se hace, como *porser*, lo que constituye un tipo ontológico nuevo o una ontología de la creación humana. Sobre esta posibilidad general de que la sociedad pueda alterarse de manera explícita se asienta la autonomía como proyecto político. De esta manera para Castoriadis la autonomía se vincula de modo inescindible con la filosofía, entendida desde su nacimiento en la Grecia Antigua como «interrogación permanente». No se trata de la interpretación de textos tradicionales o sagrados, sino de un movimiento constante del pensamiento que pone a prueba sus propios límites y los contenidos de la “verdad” en tanto que verdad socialmente instituida¹⁰⁴. También se vincula de forma necesaria con la política –también surgida en Grecia– en tanto que actividad colectiva de deliberación y reflexión explícita sobre los asuntos comunes. Si se pudiera describir lo que se entiende por «autonomía» en unas pocas palabras habría que decir que se trata del proceso a través del cual cada uno se da a sí mismo sus propias leyes (*autonomos*) de manera lúcida, esto es: una «autoinstitución explícita» de la sociedad o colectivo social que se sabe fuente de sus propias significaciones y de su Ley. Esto se produce a partir de la posibilidad efectiva de que todos participen en la determinación de la norma –una Ley es mía podría decirse si he tenido participación en su formación, más allá de que la apruebe o no.

Claro que decir a secas que uno puede darse a sí mismo su propia Ley podría ser muy discutible en tanto se lo considere como una posibilidad remota de alcanzar de hecho una subjetividad absolutamente transparente para sí. Sin embargo, nada tiene que ver con la autonomía planteada por Kant, pues no se trata de encontrar en la Razón una ley inmutable, lo que de hecho llevaría a una nueva forma de heteronomía. La crítica nietzscheana al sujeto moderno como aquel que se pone en el lugar de fundamento del conocimiento va en la misma dirección. A la muerte de Dios le fue rápidamente seguida la figura del *subjectum* y de la razón como nuevo

¹⁰² Castoriadis, C., “Sobre el contenido del socialismo III”, Op. Cit.

¹⁰³ Lefort, C., “Organización y partido. Contribuciones a una discusión”, en *Revista dialéctica* año XVIII, Núm. 20. p. 50

¹⁰⁴ Castoriadis. “Poder, política y autonomía”, en *El mundo fragmentado*, Bs. As., Ed. Altamira., 1993.

principio de todo conocimiento. Podría citarse a Bourdieu que en abierta oposición al pensamiento kantiano, y también en debates con Habermas, ha destacado como parte de su sociología reflexiva que la razón es también un producto histórico que se intenta poner por fuera de la historia¹⁰⁵. El proyecto de autonomía en Castoriadis tiene, justamente, como característica central, el hecho de ser un proceso permanente de interrogación sobre la ley y sus fundamentos.¹⁰⁶ No se trata en efecto de la posibilidad de que una subjetividad devenga transparente para sí misma, ni tampoco de un orden de libertad individual absoluto, mucho menos de una autoconciencia, como podría llegar a pensarse. Como se ha planteado más de una vez la historia es proyectada y hecha por sujetos que por su parte se encuentran ya a sí mismos arrojados y hechos en el proceso histórico. La autonomía, que para Castoriadis no deja nunca de ser un proceso –por lo que siempre se mantiene en la condición de «proyecto»– supone por un lado y en el orden de la subjetividad singular, establecer una relación distinta entre la instancia reflexiva y el resto de las instancias psíquicas. En efecto, el aporte del psicoanálisis al proyecto de una autonomía de la subjetividad apunta a poder alterar la relación entre esas instancias del aparato anímico y permitirle al Yo admitir los contenidos reprimidos del inconsciente y deliberar de forma lúcida y reflexiva sobre ellos para poder decidir sobre los actos propios. Si la autonomía es mi ley, afirma Castoriadis, la regulación por el inconsciente en tanto que «discurso del Otro» es del orden de la heteronomía o alienación, en tanto Ley de otro en mí, que me domina –como aquellas «fuerzas oscuras» a las que hacía referencia Groddeck cuando hablaba del «Ello»–; son las mismas fuerzas, esos «poderes ignotos» que me llevan a la repetición de las prácticas, cuyo sentido se me escapa; a una vida según un deseo de Otro, es decir: según el sentido de otro. Contra aquel argumento de la «transparencia del sujeto para sí mismo», de la posibilidad de una libertad absoluta y sin la inercia de la historia personal y colectiva, habría que decir que la autonomía no se trata de anular el inconsciente, cuestión que es desde el vamos imposible, sino de la instauración de otra relación entre ese «discurso del Otro», de por sí ineliminable en tanto que es a partir de él que efectivamente hay sujetos sociales, y el discurso del sujeto. El carácter ineliminable de los contenidos inconscientes es lo que determina que el proyecto de autonomía sea siempre un proceso en movimiento en el que los sentidos sean constantemente interrogados reflexiva o prácticamente, y no un estado a alcanzar.

Las luchas de los trabajadores contra la explotación deberían ser integradas en el marco de un proyecto de autonomía más o menos desarrollado. Y esto independientemente de los resultados conseguidos en los procesos concretos, que en efecto fueron de lo más variados de la mitad del siglo pasado en adelante. Se trata más bien de señalar algunas de las objeciones de Castoriadis a la idea de Lukács de la «cosificación» como un fenómeno ya consumado del capitalismo. La disputa por el sentido del trabajo entre quienes dirigen la producción y los encargados de su ejecución manifiesta una de las características fundamentales del proceso de «racionalización ilimitada», por lo menos en uno de sus aspectos —el de la burocratización—. Semejante separación expresa la tendencia a la exclusión de un sector de la producción de las decisiones sobre su propia actividad y por consiguiente a trabajar según el sentido de otro, de acuerdo unos criterios fijados por fuera del trabajo mismo y para alcanzar unos fines que quienes realizan el trabajo efectivamente no comprenden o simplemente no comparten porque no han participado en su definición. Esto vuelve al trabajo una actividad heterónoma. Según se mencionó la lucha contra la racionalización se desarrolla en un primer momento contra la máquina, luego contra la reducción del trabajo a gestos mecánicos e inhumanos y contra el aumento de los ritmos de producción. Pero también se mencionó la necesidad de que en la práctica misma del trabajo quienes deberían ejecutar las órdenes de la dirección inventen soluciones constantemente para resolver lo que el plan nunca contempló. Y no sólo eso, también al enfrentarse ante desperfectos de las máquinas, retrasos de otros sectores, o simplemente encontrar formas propias para desarrollar de mejor manera las tareas. Castoriadis encuentra en esta serie de fenómenos, de lo más diversos, en los que en general los individuos se ven obliga-

¹⁰⁵ Las relaciones entre el proyecto de autonomía de Castoriadis y las características de la sociología reflexiva de Bourdieu deberían ser analizadas con mayor detenimiento.

¹⁰⁶ Castoriadis, C., *El mundo fragmentado*, Op. Cit., p. 89.

dos cada vez más a inventar nuevas respuestas a sus problemas, la manifestación de su tendencia a la autonomía, encarnada en sus comportamientos más básicos y en sus relaciones con los demás y con su trabajo¹⁰⁷.

Estas mismas luchas de los trabajadores ponen también en cuestión la posibilidad de un «cosificación» total como la que podría desprenderse de la concepción del modo en que para Marx se constituye el valor de la fuerza de trabajo. Si la fuerza de trabajo se reduce enteramente a mercancía, como puede leerse en *El Capital*, su «valor de cambio», como el de cualquier otra mercancía, resulta de unas condiciones o factores objetivos. Para su producción y reproducción el individuo requiere cierta cantidad de medios de subsistencia. De modo que los costos de esos bienes de consumo necesarios para la reproducción del trabajador y su familia definen el «valor de cambio» de la fuerza de trabajo. A su vez, tiene un «valor de uso» —todo lo que el trabajador empleado puede hacer con su fuerza de trabajo durante su jornada laboral— que está a disposición de quien la adquiera en el mercado. Lo cierto es que esta concepción pone al obrero en una posición de objeto pasivo. Castoriadis señala que a pesar de los intentos del capital por reducir efectivamente al trabajador a mercancía, eso se trata de una «abstracción engañosa». No puede determinarse el valor de cambio de la fuerza de trabajo por factores objetivos puesto que son las luchas obreras las que determinan el nivel de los salarios y por consiguiente su relación con los bienes necesarios para la subsistencia y no necesariamente las leyes del mercado. Por otro lado, tampoco existe un «valor de uso» de la fuerza de trabajo que pueda ser determinado. Como se ha expresado, el contenido de la «hora de trabajo», es decir, su contenido y los niveles de productividad son objeto constante de disputa. No puede decirse entonces que no haya una actividad por parte de los trabajadores en la definición del «valor» de su trabajo y en su trabajo propiamente dicho. Si ese «valor de uso» pudiera realmente definirse, incluso con cierta anticipación a su utilización concreta, habría que decir que son los criterios y normas de producción, objetivos y fines del trabajo y los modos de alcanzarlos, etcétera, todos ellos contemplados en las exigencias programadas por la «dirección». Organizando la actividad de esta forma este sector pretende despojar a los trabajadores de toda posibilidad de dirección. Sin embargo, según ya se mencionó —y los trabajos de Castoriadis describen este fenómeno al detalle— los trabajadores no ejecutan a rajatabla las órdenes que se les dan. En la mayoría de los casos realizan las actividades a su modo y en muchas ocasiones es por ese motivo que pueden cumplir con su trabajo. Tienen que inventar soluciones para los imprevistos que la «dirección» no tuvo en cuenta; buscar modos propios para realizar de mejor manera lo que de otra forma y de seguir estrictamente el plan significaría una merma en el rendimiento. Piénsese sino en esas formas de protesta en las que los empleados trabajan a reglamento ajustándose rigurosamente a las definiciones de la «dirección». Allí donde los trabajadores efectivamente se vuelven meros «ejecutantes» de unas órdenes ajenas la producción disminuye o se detiene completamente —cuando todo el mundo obedece a las órdenes decía Castoriadis acaban por no andar ni los tranvías¹⁰⁸—. Una reducción total de los trabajadores a «entidades cósicas» como llegó a plantearlo Lukács y, si fuera posible, la determinación plena y objetiva del «valor de uso» de la fuerza de trabajo por parte de la dirección, en realidad impedirían el cumplimiento de los fines de la producción capitalista. Es en definitiva saliéndose de la norma y prestando su imaginación y capacidad creadora que lo trabajadores pueden cumplir con la norma.

Finalmente es en este punto en que para Castoriadis se encuentra la verdadera contradicción del capitalismo, inherente a su estructura, a la forma en que se organiza el trabajo. Por un lado hay una tendencia creciente a reducir a los trabajadores a simples ejecutantes y hacer todo lo posible porque ellos se atengan rigurosamente a las decisiones tomadas por un sector dirigencial —los fines del trabajo, sus normas y criterios de realización—. Pero por el otro, si esto ocurriera y la reducción se realizara de manera exitosa, es decir si efectivamente fueran reducidos a «cosas» como puede leerse en Lukács, el sistema se desplomaría de un momento a otro. La organización de la producción capitalista expulsa a los trabajadores de toda participación en la definición de su actividad, reprime cualquiera de sus iniciativas pero a la vez se ve en la obligación de solicitar su participa-

¹⁰⁷ Cardan, P., *Op. Cit.*, p. 160

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 106

ción y a que aporten soluciones inmediatas, pongan en juego su iniciativa y capacidad creativa de forma extraordinaria y cuando las situaciones lo exijan —es decir todo el tiempo— pero sólo en ellas¹⁰⁹. Plantear lo contrario, como puede verse en la teoría marxista, es para Castoriadis «ignorar el efecto de las luchas obreras (...) sobre la totalidad de los aspectos del funcionamiento de la economía»¹¹⁰. Dejar de lado este aspecto central del fenómeno tiene como consecuencia aquella idea de que en el capitalismo los hombres han sido totalmente transformados en cosas, cosificados o reificados¹¹¹. La posición de Castoriadis es clara: si bien la tendencia general del capitalismo es a la reificación, ésta no puede realizarse nunca de manera íntegra. El avance de la racionalización ilimitada como significación imaginaria central lleva a reemplazar a los hombres por un conjunto de rasgos definidos arbitrariamente en función de unos objetivos también determinados de forma arbitraria; el capitalismo lleva a tratar en la práctica a los hombres como «cosas». Se ha dicho que esta es una operación de lo imaginario como encarnación de significaciones operantes; de hecho la «cosificación» es ella una significación de ese tipo. Pero la tesis que presenta Castoriadis es que es el mismo sistema el que no puede convertir a los hombres más que en «pseudoobjetos». Necesita de su plasticidad como la condición de su funcionamiento. Así como, por un lado, el capitalismo para organizar su producción y su trabajo necesita convertir a los hombres en «apéndices de la máquina», plegarlos a las definiciones científicoracionales del trabajo, someterlos a las normas definidas por un sector directivo y excluirlos de la participación en la determinación de los objetivos de la actividad productiva, todo esto como manifestación del avance de la racionalización ilimitada, a la vez, necesita de la lucha de esos mismos hombres contra esa «cosificación» y por lo tanto, precisa que esos hombres a los que intenta «deshumanizar» y reducir a «cosas» simultáneamente manifiesten en su práctica cotidiana su autonomía, su humanidad y capacidad imaginante e inventiva para poder responder a las exigencias cambiantes de su trabajo. A la vez que los pasiva poniéndolos en el papel de meros «ejecutantes» reclama constantemente su participación activa y por consiguiente propiamente humana en la producción. Es este un rasgo estructural y no una contingencia de importancia menor. Como alguna vez lo planteó Marx el rasgo específico del capitalismo no es la simple acumulación, ya que este aspecto, por lo demás central, también puede encontrarse en otras sociedades que sin ser capitalistas también la practicaban. La racionalización ilimitada que caracteriza al capitalismo supone una combinación entre la búsqueda de la maximización de beneficios para aumentar la acumulación con la necesidad de una transformación continua y sistemática tanto de los procesos de producción como los del trabajo¹¹². Una sociedad caracterizada por la necesidad estructural de autotransformarse, como se lo puede ver particularmente con el fenómeno de la aceleración de los cambios tecnológicos, que a su vez ha devenido en un desarrollo autónomo de la tecnología, como si tuviera vida propia, vuelve obsoletas a cada momento las normas de producción, las técnicas, las formas de trabajo —y por lo tanto también los «gestos eficaces» necesarios para llevarlas a cabo—. Un sistema tal no subsistiría por mucho tiempo si no fuera gracias a que los hombres contribuyen continuamente a esa renovación perpetua «asimilando y haciendo humanamente practicables las nuevas técnicas, prestándose a otros modos de organización o inventándoles»¹¹³. No puede haber entonces una adecuación absoluta de los comportamientos de los trabajadores con las normas puesto que ellas están en una constante modificación. Cuando se introduce un nuevo modelo a producir en una planta o se aplican nuevos métodos de producción los «ejecutantes» deben adaptar todos sus comportamientos al nuevo plan y adaptar el plan a sus condiciones de trabajo, a sus posibilidades reales, y a la vez, resolver los problemas no contemplados por los «dirigentes» en la definición del método y solucionar los imprevistos, hasta que nuevamente una modificación inicie el ciclo. De esta forma, sostiene Castoriadis, el capitalismo no puede funcionar más que en tanto que su tendencia fundamental a la «cosificación» nunca se realice el todo y que en un sentido u otro las normas que se le plantean a los trabaja-

¹⁰⁹ Cardan, P., *Op. Cit.*, p. 101

¹¹⁰ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, *Op. Cit.*, p. 28

¹¹¹ *Ibid.*, p. 28

¹¹² Castoriadis, C., «La racionalidad del capitalismo», en *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económico, Bs. As., 2001, p., 72

¹¹³ Cardan, P., *Op. Cit.*, p. 106

dores en la producción sean combatidas en su aplicación¹¹⁴. Es esta la contradicción fundamental del capitalismo. Es porque no ha podido reducir completamente a los hombres a cosas y porque éstos siempre cuentan con un margen de autonomía —es decir porque hay un resto de capacidad imaginante que permite escapar a la repetición— que paradójicamente, y por lo menos hasta el momento, ha hecho posible la subsistencia del capitalismo.

Bibliografía

Aristóteles, *De Anima*

Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Bs. As., Siglo XXI, 2007,

....., *Argelia 60*, Bs. As., Siglo XXI. Buenos Aires, 2006.

....., *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1998,

....., *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 2000,

Cardan, P., *Capitalismo moderno y revolución*, Francia, Ruedo Ibérico, 1970

Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As., Tusquets Editores, 2007

....., “De la mónada a la autonomía”, en *Hecho y por hacer*, Eudeba, Bs. As., 1998

....., “La época del conformismo generalizado” en *El mundo fragmentado*, Bs. As., Ed. Altamira., 1993

....., “Poder, política y autonomía”, en *El mundo fragmentado*, Bs. As., Ed. Altamira., 1993.

....., “Sobre el contenido del socialismo III”,

....., “La racionalidad del capitalismo”, en *Figuras de lo pensable*, Bs. As., Fondo de Cultura económico, 2001.

Freud, S., *El yo y el ello*, O.C., Vol XIX (192325), Amorrortu Editores, Bs. As., 2006, p. 25

Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ed. Del Serbal, 1994

Honneth, A., *Reificación*, Editorial Katz, Bs. As., 2007.

....., *Patologías de la razón*, Editorial Katz, Bs. As., 2009

Kracauer, S. *Los empleados*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2008

Marx, C., *El Capital*. Tomo I, Bs. As., Siglo XXI, 2009

....., *El Capital*. Tomo III, Bs. As., Siglo XXI, 2009.

....., *Trabajo asalariado y capital*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1968

Löwith, K., *Max Weber y Karl Marx*, Editorial Gedisa, Bs. As., 2007

Lukacs, G., *Historia y conciencia de clase*, Ediciones R y R, Bs. As., 2009,

Ortellado, P., “La cuestión del Partido cincuenta años después”, en Castoriadis, C., Pannekoek, A., Lefort, C., *El gobierno de la autonomía*, Oxímoron Editores, Bs. As., 2010, p. 11.

Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Ed. Península, Barcelona

Vernik, E., *Simmel. Una introducción*, Quadrata, Bs. As., 2009,

Zizek, S., *Ideología*, Bs. As., Fondo de Cultura Económico, 2003

¹¹⁴ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, *Op. Cit.*, p. 29