

## La condición postfordista: la fuerza productiva del saber, del lenguaje y de los afectos

*The post-Fordist condition: forces of production for knowledge, language, and affect*

*La condition post-fordiste: forces de production pour la connaissance, le langage et l'affect*

Mario Di Giacomo\*

### Resumen

En este artículo, tomando como punto de partida los *Grundrisse* de Marx, se examinan las principales características de la actual condición postfordista del trabajo: la fuerza productiva del saber, del intercambio lingüístico y de los afectos, el trabajo inmaterial y el capitalismo cognitivo. Posteriormente se busca establecer una muy difícil conversación entre un saber instrumental, al día de hoy liberado de manera radical, y una narrativa que le otorgue sentido, sea desde el punto de vista de una ultimidad dogmática, sea desde una finalidad constituida cooperativa y convencionalmente entre los seres humanos.

**Palabras clave:** postfordismo, trabajo inmaterial, capitalismo cognitivo, sociedad del conocimiento, techné, praxis.

### Abstract

This article, taking as a starting point Marx's *Grundrisse*, examines the main characteristics of the current Postfordist condition of work: the productive force of knowledge, linguistic exchange and affections, immaterial work and cognitive capitalism. Subsequently seeks to establish a very difficult conversation between an instrumental knowledge today released in a radical way and a narrative that gives meaning, either from the point of view of a dogmatic Ultimacy, or from a purpose constituted cooperatively and conventionally between human beings.

---

\* Profesor e investigador en el Instituto Superior de Formación Docente Salomé Ureña (ISFODOSU) y en la Universidad Católica Andrés Bello.

**Keywords:** postfordism, immaterial work, cognitive capitalism, knowledge society, techne, praxis.

### Résumé

En prenant le *Grundrisse* de Marx comme point de départ, cet article examine les principales caractéristiques de la condition du travail postfordiste actuelle: la force productive pour la connaissance, les échanges linguistiques, les affects, le travail immatériel et le capitalisme cognitif. Au suivant, on cherche à établir une conversation très difficile entre une connaissance instrumentale, aujourd'hui radicalement libérée, et un récit qui lui donne du sens, soit du point de vue d'une ultimité dogmatique, ou soit avec un fin constitué de manière coopérative et conventionnelle entre les êtres humains.

**Mots-clé:** postfordisme, travail immatériel, capitalisme cognitif, société du connaissance, techné, praxis

### Introducción: *General Intellect*

Como es sabido, en el “Fragmento sobre las máquinas”, últimas páginas del cuaderno VI y comienzo del cuaderno VII de los *Grundrisse*, Marx elabora por primera vez la intuición genial del *General Intellect*, indicando que el conocimiento social (no individual a secas, sino individual-cooperativo) se ha convertido en fuerza productiva inmediata<sup>1</sup>. La naturaleza no construye máquinas, dice Marx. Antes bien, ellas son producidas por la industria humana (ciencia y tecnología), ellas son la fuerza del saber objetivado, el poder del conocimiento convertido en un instrumento concreto. Mas este saber del cual se sirve el capital cae involuntariamente en una contradicción activa, ya que, por un lado, llama a la vida todas las fuerzas de la ciencia y de la naturaleza, así como las de la cooperación interhumana y el comercio, para crear riqueza independientemente del tiempo empleado en producirla; por el otro, a causa de las relaciones sociales existentes (superestructura cultural, ideológica y jurídica), intenta medir en términos de tiempo de trabajo a aquello que le da valor en la producción (mercancía). Mientras disminuye el tiempo de trabajo de manera necesaria a un mínimo, por el otro lado lo incrementa de una manera superflua estableciendo el tiempo de trabajo invertido por el trabajador como la única fuente de riqueza. Por consiguiente, si ésta es la fuente de la riqueza, de lo que se trata es de expropiar al trabajador del trabajo excedente, para mayor gloria del capital y de su lógica, impidiendo entonces, mediando la plusvalía, aquello que Marx en la

1 Cfr. Karl Marx, *The Grundrisse* (trad. David McLellan), New York, Harper & Row, 1972, p. 143.

nota a pie de la página 143 de la edición inglesa de McLellan reclama como verdadera riqueza, el tiempo liberado del trabajo, disponible tanto para el individuo como para la sociedad entera: *A nation is truly rich when, instead of working 12 hours, it works only 6. Wealth is not command over surplus labour time* [real wealth], *'but disposable time, beyond that used in immediate production, for each individual and for the whole of society'* (*The Source and the Remedy, etc. (1821) p. 6*). [Marx's footnote.]<sup>2</sup>.

Lo que advierte Marx, ya a mediados del siglo XIX, es que las condiciones de la vida social se hallan bajo el control del *general intellect* (usa Marx el inglés para connotar más que la materialidad normal de la mercancía y de los medios de producción, la inmaterialidad del conocimiento en cuanto fuerza productiva), es decir, en la sinergia productiva de los conocimientos que luego, en el capitalismo digital, se colocarán en red bajo la forma de una gran organización neuronal, dando lugar a la sociedad del conocimiento, al capitalismo cognitivo o inmaterial, en el que la cooperación de las dimensiones cognitivas, lingüísticas y afectivas devienen esenciales como recurso económico y capital fijo de las empresas. Es potencia de saber, crear e innovar, una acción coral, inmaterial, engendradora de valor; sin embargo, este intelecto comunicado digitalmente no sólo se dedica a la producción de valor en sentido habitual, al servicio del capital y de su lógica, sino que podría tender, como asevera Nick Dyer, a conformar la comunidad del siglo XXI siguiendo la “vocación de resolver los problemas de reparto de los recursos materiales e inmateriales”<sup>3</sup>. Por decirlo de otra manera, siguiendo a Negri, si en *El capital* interpretado estalinistamente (soviéticamente: de forma etapista y determinista, de ahí que el Marx verdadero sería algo así como un científico social infalible, descubridor de las leyes de la historia y, dentro de ellas, del fin del capitalismo y el advenimiento en fases del comunismo) se pontifica una presunta objetividad científica de los procesos, en los *Grundrisse* predomina una lectura que hace hincapié en la producción de subjetividad de un conjunto de sujetos que no pueden sino actuar socialmente, incubando incluso nuevas formas de relación entre ellos y de autocomprensión en sentido político. Una revolución está allí, *sub limine*, habitando entre interpretaciones emancipatorias y exégesis neoexplotadoras. Por ejemplo, Cleaver contempla la lectura de Negri a partir de la contradicción interna del capital, es decir, “vemos como la frenética acumulación de capital fijo le deja menos y menos margen al capital para imponerse al trabajo y extraer trabajo excedente,

2 *Ibid.*

3 Nick Dyer-Whiteford, “Sobre la contestación al capitalismo cognitivo”. En: Olivier Blondeau et al., *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, pp. 60-61.

destruyendo las bases mismas de la dominación capitalista. Cuanto mayor valor pone en acción el capital, menor es la proporción de plusvalía que puede apropiarse. Hoy, mientras el capital procede a sustituir cada vez más máquinas robot para amenazar a los trabajadores industriales, se enfrenta al problema de fondo que Marx vislumbró en los *Grundrisse*: una creciente dificultad en hallar nuevos caminos para poner a la gente a trabajar, a fin de controlarlos socialmente”<sup>4</sup>. Por supuesto, el capital no se quedará de brazos cruzados en cuanto a la institución del dominio y mando de la producción y de la riqueza que de allí se genera (extensión de los derechos de propiedad hasta bienes impensables, por ejemplo, pretendiendo privatizar bienes que son comunes a todo el género humano).

Se hace indispensable reconocer que los viejos modos articuladores de la solidaridad de las luchas de los trabajadores (sociabilidad sindical o gremial, institucionalización de normativas estatales) parecen desleírse en la sustitución de la importancia de una fuerza productiva por otra. Esta intuición del *general intellect* de los *Grundrisse* parece fundamental para comprender la dinámica del capitalismo contemporáneo, en el cual vida y producción tienden a confundirse en virtud del altísimo grado de socialización que comporta el capital global, o a establecer planos distintos de lectura, una optimista, encaminada a la redención de los individuos sociales que trabajan cooperativamente y creativamente, otra, menos optimista, haciendo énfasis en las precarizaciones laborales –o jornadas agotadoras de trabajo– que implica ese intelecto liberado de las trabas de una clase de producción que ha hipotecado la creatividad humana (fordismo)<sup>5</sup>. Lo interesante de destacar aquí es la dinámica de producción de subjetividad gracias a esa suerte de red neuronal cognitivo-afectiva que es capaz de ponerse en movimiento ya no solamente por razones meramente economicistas, sino por razones estéticas, morales o axiológicas.

---

4 Harry Cleaver, “Introducción”. En: Antonio Negri, *Marx más allá de Marx. Nueve lecciones sobre los Grundrisse*, Buenos Aires, 2000, p. 5/90. Disponible en: <http://www.nodo50.org/mrg-torrent/textos/html/marxne.htm>

5 Sostiene Corsani lo siguiente: “La revolución tecnológica de las NTIC contrapone la potencia creativa y cooperativa de las fuerzas sociales a la coherencia del modelo fordista de organización del trabajo, que pretendía ser científico y universal, y que se basaba en la masificación/estandarización de las necesidades y de los deseos, así como en la cooperación exclusiva entre las grandes empresas y el Estado. Esta revolución hizo aparecer la cultura, la comunicación, la producción lingüística, la producción social de saber, como medios de producción y como productos, todo lo que la economía había excluido de su campo de investigación”. Antonella Corsani, “Hacia una renovación de la economía política”. En: A. Negri, *Marx más allá de...*, p. 91.

La capacidad relacional de este intelecto general evoca la fuerza de toda creatividad: ir más allá siempre de aquello en que ya se está, de modo que la “cooperación entre cerebros» deviene principal recurso económico y auténtico capital fijo del tejido empresarial”<sup>6</sup>. La cárcel fabril abre sus rejas a maneras de trato y de cooperación que no hacen sino redundar en el ámbito de la eficiencia empresarial. El capitalismo cognitivo, en apariencia, deja atrás el marchamo de explotación que llenan las páginas de su propia historia, para ahora ellas ser penetradas de otras escrituras y de otros procesos. A esta nueva narrativa puede denominársela “capitalismo relacional” o “capitalismo de los afectos”, por el cual se desplazan los mecanicismos de las líneas de producción en favor de conocimientos y saberes que incidirán como órganos directos de las prácticas sociales<sup>7</sup>. La cooperación neuronal de la inteligencia entendida de manera colectiva es, pues, para resumir, la más actual y efectiva de las fuerzas productivas, más que el obrero atado a su fábrica y a los horarios determinados por ésta y por las relaciones de producción vigentes.

### La sociedad del conocimiento<sup>8</sup>

En el contexto del capitalismo postfordista el saber se ha transformado en la principal fuerza productiva, la crisis de la sociedad del trabajo impide la distinción entre tiempo dedicado al trabajo y tiempo fuera del trabajo, es decir, la vida de los individuos, su capacidad de creación, cooperación y de lenguaje se encuentra constantemente inserta en la producción o en la generación de riqueza incluso de manera inadvertida gracias a la flexibilización laboral y a la globalización del capital<sup>9</sup>. Hoy

---

6 Emmanuel Rodríguez y Raúl Sánchez, “Prólogo. Entre el capitalismo cognitivo y el Commonfare”. En: Olivier Blondeau *et al.*, pp. 15-16, nota 1.

7 *Cfr. Ibid.*, p. 14.

8 Además del concepto de “sociedad del conocimiento”, usado para describir los cambios en las sociedades actuales, se usan “sociedad de la información” y “sociedad en red”. En las discusiones en las ciencias sociales y en la ciencia política la “sociedad del conocimiento” indica que el conocimiento es un eje fundamental de la sociedad actual, tanto para la economía, la educación y la formación.

9 Por supuesto que se da una globalización mercantil, una globalización de los intereses del capital, pero no hay que incurrir en un peligroso -ciego- reduccionismo de los procesos globalizadores. De ahí que Le Goff, citando a Braudel, nos recuerde que toda mundialización se constituye en cuatro dimensiones esenciales. No cabe duda de que allí se encuentra presente el orden económico, pero también se tocan y modifican las dimensiones social, cultural y política. Ellas cuatro no deben ser analizadas por separado, porque entre sí conforman un sistema inextricable. No podemos estar más de acuerdo con esa tesis. Jacques Le Goff, “Las globalizaciones tienden a violar la historia y la cultura”. En: *Clarín*, Argentina, noviembre 2001.

se está obligado a pensar global y localmente, en sentido mundial y en el sentido de la propia realidad contextual. El término usado para este tipo de reflexión se denomina pensamiento glocal. Es urgente pensar la sociedad actual desde la perspectiva postfordista, esto es, desde la perspectiva según la cual incluso las actividades recreativas pueden estar al servicio de la producción del saber y de la riqueza.

### **a. Inmaterialidad del trabajo**

El capitalismo postfordista lleva como sello la inmaterialidad del trabajo, vale decir, no se niega la producción y circulación de mercancías, pero este tipo de modo de producción lleva aparejado consigo la producción de un nuevo tipo de subjetividad unida al sector de los servicios que actúan en forma de redes, multiplicando el conocimiento. La creatividad es un acto social cooperativo, lingüístico-comunicativo capaz de superar las barreras anteriores que caracterizaban al trabajo en cuanto tal: “Bachtin, al contrario, define el trabajo inmaterial como superación de la división entre trabajo material / trabajo intelectual, y nos muestra la creatividad como proceso social”<sup>10</sup>. El saber es, pues, la principal fuerza productiva, y el mercado no tiene horarios fijos de trabajo o de despacho. La línea divisoria entre mundo de la vida y de sistemas especializados o expertos tiende a difuminarse.

Como hemos dicho en líneas anteriores, la crisis de la sociedad del trabajo históricamente constituida señala la disolución de un límite, de una frontera y de espacios perfectamente delimitados. A juicio de Virno, ya no existe un límite neto que separe el tiempo de trabajo del de no-trabajo<sup>11</sup>, o lo que es lo mismo, el tiempo de aparente no-trabajo es tiempo en el que la cooperación intelectual de los seres humanos a través de redes no hace sino continuar la construcción discursiva de conocimiento. En el fordismo el intelecto solía quedar por fuera de la producción, pues su fuerza viva se hallaba consagrada a un conjunto de tareas rutinarias, en el contexto de horarios inflexibles, que mecanizaban las actividades del obrero. Sólo fuera del proceso laboral el intelecto se emancipaba de la producción, dando rienda suelta al pensar, a la actividad político-sindical, a los diálogos que producirían una subjetividad resistente a ese modo de producción. En el “cosmos” postfordista, marcado por ciertas renunciadas a límites y fronteras, la vida intelectual se integra en el espa-

10 Maurizio Lazzarato y Antonio Negri, *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Río de Janeiro, DP&A, 2001, p. 23/48.

11 Cfr. Paolo Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003, pp. 108-109.

cio de la producción, incorporando en ella las prácticas comunicativas desterradas por el fordismo de antaño.

Debido a este *continuum* entre vida y trabajo, no puede afirmarse sino una integración más o menos funcional entre los dos ámbitos, o también, el enriquecimiento de la producción a través de saberes liberados en la comunicación efectiva entre los agentes de la producción. La fuerza productiva de la comunicación (Habermas) supera al mismísimo Habermas, pues este ha visualizado su análisis del capitalismo tardío desde la óptica de un conflicto entre dos modos de comunicación: la comunicación simbólico-comunitaria del mundo de la vida, ejercida en el marco del lenguaje natural, y la comunicación caracterizada por los lenguajes especializados. Entre esos dos modos comunicativos se establece un conflicto continuado, esto es, el conflicto de un lenguaje sistémico (*System*) que va colonizando progresivamente los espacios mundanovitales (*Lebenswelten*)<sup>12</sup>, en función de su propia efectividad técnica, convertida esta, además, en la ideología de la era de la ciencia y de la técnica. La distinción entre técnica e interacción lingüística y el desacople concomitante entre sistema y mundo de la vida parece un modelo ya envejecido al interior de una dinámica que va reacomodando los mundos que Habermas contemplaba como separados, sometidos a dos lógicas distintas y bajo el dominio progresivo de la técnica como producto humano que empobrece culturalmente al nivelar las culturas o al simplemente destruir los modos simbólicos de relación que ese mundo mantiene *ad intra*. No parece que en el marco de una comunicación deslocalizada y destemporalizada los límites mantengan la nitidez que Habermas contemplaba en su modelo, aunque, por supuesto, la nueva sociedad del trabajo puede mantener juntos modos de producción yuxtapuestos, que difieren en sus prácticas y en la flexibilidad o rigidez del trabajo. Pero si es entonces “la cooperación subjetiva” el principal motor productivo, las acciones lingüísticas, la acción comunicativa, se convierten en la principal fuerza productiva: al silencio fordista sucede un tipo de interacción que desborda los límites de las prácticas monológicas: es decir, la fuerza productiva de la comunicación inciden tanto en la *poiesis*, en la *praxis* y en la *theoria*, ninguna figura del conocimiento escapa a las intervenciones de una actividad lingüística que entra en el ámbito del trabajo, pero no deja de ingresar tampoco, *suo modo*, en la articulación de la actividad política y en las reflexiones intelectuales de mayor grado de abstracción.

---

12 Cfr. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 263, 280, 433, 461, 503, 555-56, 560.

## ***b. Elogio del éxodo***

No obstante, esta fuerza productiva liberada, generadora de nuevas subjetividades, no puede confinarse ni confiarse a las prácticas rígidas de la producción fordista: hábitos y competencias limitados. El intelecto general del que se habla desde los *Grundrisse* no se constriñe al conjunto de hábitos y conocimientos ya adquiridos por la especie humana, sino por la capacidad de pensar, de ser potencia que desborda los conocimientos y las prácticas ya establecidas e institucionalizadas (poder), lo cual conduce a pensar al mismo pensamiento como potencia abierta al porvenir, más allá de permanecer en sus realizaciones concretas y por un tiempo tal vez asombrosas.

La idea de esta movilización de una vieja concepción del trabajo deviene en “el hábito de no contraer hábitos duraderos”, como sugiere Virno<sup>13</sup>, y ese hábito dislocado, esa predisposición hacia lo desconocido será una herramienta fundamental en el nomadismo de la producción de saber (y mercancías). Habitar en el desierto, residir en el nomadismo, olvidarse de la seguridad del empleo jubilable constituyen las genuinas habilidades de una vida que se ha *autoprecarizado* y flexibilizado. Es el elogio del éxodo, la celebración del *bios xenikós*. Ser extranjeros perennes, dispuestos al peregrinaje y a la experiencia multidimensional que implica todo viaje. No poseer hábitos es el mejor de los hábitos, y la neotenia, la capacidad de permanecer “suficientemente jóvenes” como para aprender constantemente, tal como requiere la nueva producción, serán las competencias bien recibidas por ésta. La crisis del trabajo repetitivo irá dando lugar a la preeminencia del saber científico y del saber-no científico, pero creativo: el ingenio del trabajo inmaterial, de la cooperación de subjetividades para sinergizar el esfuerzo de la creación productiva, van a ir desplazando el trabajo repetitivo a una posición marginal.

El trabajo se ha convertido en interacción, pero en interacción hiperintegrada por las nuevas tecnologías: si el lenguaje experto hacía de las suyas del otro lado de la frontera y el lenguaje mundanovital se encargaba de proteger su propio espacio cultural en este lado de esa misma frontera, al difuminarse la drástica determinación separadora entre esos modos de comunicación, liberándose la comunicación, como querría Habermas, paradójicamente, lo que se produce es interacción lingüística a niveles antes impensables. En opinión de Virno, el trabajo deja aparte sus silencios y para a ser una empresa “locuaz”<sup>14</sup> de búsqueda

13 *Op. cit.*, p. 88.

14 *Op. cit.*, p. 113.

cooperativa y de descubrimiento al servicio de una reacomodación del capital.

La comunicación y su fuerza productiva aparta de sí la línea que lo limite de los otros aspectos de la vida, y transgrediendo sus ámbitos de actuación (político, cultural, ético), se lanza, por decirlo irónicamente, a colonizar el mundo especializado de los sistemas autopoiéticos: es como si la producción capitalista hubiese advertido que las restricciones que ella imponía en la producción fordista eran un límite a la misma expansión del capital. Por ello el diálogo llega al núcleo mismo de la reproducción de la vida material. Es la producción de conocimientos en una interacción dialógica generalizada y globalizada lo que da vida a lo que Lazzarato y Negri llamarían “un nuevo régimen de acumulación globalizado”<sup>15</sup>, basado en un tipo de trabajo vivo cada vez más intelectualizado y comunicativo, sin reparos para extenderse en las redes socioglobales de la comunicación.

El postfordismo es producción flexible, pérdida de la rigidez de la jornada de trabajo (normalmente su alargamiento), deslocalización de las fuentes de trabajo y de remuneración, pero también es la creación de un nuevo tipo de subjetividad afín a las condiciones de producción material del trabajo que, como hemos visto, implican la sustitución de la sedentarismo laboral por el nomadismo de los productores, la consolidación del saber científico y del saber no-científico, enfilados a los fines productivos (trabajo inmaterial), neotenia y capacidad de adaptación continua a entornos y desafíos de la producción, todo ello comandado por formas más abstractas de organización del trabajo, reflejadas en el espejo de una libertad aparente, la liberación de la reiterativa jornada de trabajo fordista. Este dinamismo, en palabras de Lazzarato y Negri, se podría condensar en el concepto de “relaciones de servicio”<sup>16</sup>, el cual podría representar, desde el punto de vista de la economía, su forma pragmática.

El postfordismo requiere de un trabajador informado y capacitado para realizar funciones de distinta naturaleza, algunas aparentemente recreativas, pero que requieren muchas veces de un saber digital que hoy se da por descontado. Eso ayuda a la circulación de bienes y servicios, esto es, la nueva subjetividad de la sociedad digital debe ser lo suficientemente competente como para poder colaborar eficazmente en el espectro de una flexibilización-comunicación generalizada. Explica Del Bufalo que lo anterior no se trata sino del toyotismo fuera de la esfera de la empresa, aplicado a la cultura en general y a los modos de vida. Es un obrero que

15 M. Lazzarato y A. Negri, p. 4/48.

16 *Ibid.*, p. 46/48.

produce vínculos sociales, pues siempre depende de ellos, de un modo patente, para lograr subsistir. Es el obrero social: desempleado a ratos, militante, escritor, opinador, gestor comunitario, perito flexibilizado. En fin, el obrero que requiere *una base de datos* (teléfonos, agendas, noticias, redes) para poder mantenerse en el entorno laboral: una vida laboral 2.0<sup>17</sup>. Es el entorno tecnológico y la subjetividad social configurada tecnológicamente que le sirve de base la fuente de la riqueza del actual dominio del capital.

Para no pecar de ingenuos, también debemos rescatar en el discurso los nexos entre saber y poder, es decir, la ciencia pretenderá ser ideológicamente neutral, pero no lo será cuando establezca vínculos financieros y de subordinación con el aparato industrial-militar, con el poder político que se ampara y avala el poder militar, con el poder económico y sus intereses corporativos<sup>18</sup>. La tecnociencia no habita en un apartado *topos ouranos* desligado de los intereses concretos y a veces muy poco filantrópicos del mundo al que sirve, antes bien, puede estar al rendido servicio de poderes imperiales cuya expansión *ad extra* es capaz de recurrir a la movilización de todos los recursos bélicos disponibles, también éstos frutos de la tecnociencia, a fin de movilizar sus propias fronteras mercantiles (ampliación imperial, jamás exenta de conflictos, de los límites del mercado). Por consiguiente, en términos éticos, no podemos dar la espalda al hecho de que los conocimientos científico-técnicos se encuentran al servicio de ciertos intereses dominantes, de las grandes figuras corporativas amparadas en el secretismo de sus prácticas (que ya han acumulado más poder y dinero que muchos estados nacionales pequeños y medianos), de los Estados nacionales empeñados en ampliar su poderío militar. Cualquier reflexión-investigación-discernimiento y la razón práctica están obligadas a tomar en cuenta esta relación entre saber y poder, entre el financiamiento del saber por el poder y la multiplicación del poder implicado en ese vínculo, contribuyendo así a la valorización del capital, más que a la edificación de una vida buena y con sentido: el progreso se ha identificado con innovación desmedida, con avances tecnológicos y con un futuro que deja atrás en todo sentido a lo ya existente y a lo existido.

17 Cfr. Erik Del Bufalo, "Capitalismo 2.0". En: Vallota, Alfredo y Lucía Dao (Eds.), *Caracas y la Filosofía. Conferencias de Filosofía en la Ciudad* (en proceso de publicación por la Universidad Católica Andrés Bello y la Konrad Adenauer Stiftung). Escribe Del Bufalo: "El **toyotismo** tiene como principal elemento la flexibilización de la cadena fordista en un obrero que sabe rotar en varias cadenas según las necesidades de un mercado restringido. (...) Se trata de un obrero cooperativo, no solitario, y por ello intelectual".

18 Cfr. "El impacto de la ciencia en la sociedad". En: Albert Florensa y José Sols (Eds.), *Ética de la investigación científica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2017, pp. 152-156.

## **Liberación de la inteligencia cooperativa y nuevos conflictos sociopolíticos**

Creo que este conjunto de variables expuestas en los párrafos anteriores pueden iluminarnos parcialmente y sólo parcialmente acerca del contexto problemático en el que han de insertarse las investigaciones de un postgrado que quiera dar cuenta desde lo local hasta lo global. Ello incide también en la formación de nuevos discursos políticos que van más allá, sin negarlos, de los Estados nacionales, de las nociones de pueblo, Estado, democracia, gobernabilidad y riesgo. Si bien no se niega el trabajo fabril, pues las realidades económicas, políticas y sociales pueden mantener en sí, yuxtapuestas, paratácticamente, unas al lado de otras, diversas realidades productivas, sin embargo, la innovación laboral privilegia hoy en día las grandes dimensiones de la cooperación global en redes, que deja en ascuas, pese a los movimientos cuasi/fundamentalistas de regresión a las bondades del Estado nacional y a ciertas religiones mantenidas en la pureza de la letra evangélica, todo tipo de encierro dentro de una situación contextual determinada. Las exigencias del capital no han podido sino trascender los elementos culturales específicos y las fronteras nacionales para ir al encuentro de un mercado de alcance global, el cual a través de la tecnología, trascendedora también de fronteras y de límites antaño intocables, incorpora y se presenta como un gran intelecto de cooperación mundial, integrado por los elementos culturales de los distintos *ethoi* que participan en la elaboración del trabajo inmaterial, así como los factores intelectuales, científicos, técnicos y afectivos que acuden hoy a la valorización del trabajo, allende los límites de las solidaridades fabriles y de los sindicatos, esa forma de organización política circunscrita a ámbitos demasiado limitados e indiferente a las pretensiones de tomar el poder político debido a su concepción reformista-economicista de la política.

El Estado nacional y su modo de lograr integrar la unidad nacional a través de la categoría unificadora de pueblo y del contrato social subyacente pierde el monopolio de la acción política: el capital necesita autotranscenderse pese a que en algún momento requirió de la figura de las fronteras nacionales y del temor a la guerra para su autopropetua-ción. Pero el postfordismo ha gestado en la actualidad un nuevo tipo de encuentro: el de la producción con la vida, como si la sociedad en su conjunto fuese un modo de producción del cual nadie escapa debido a la consolidación de redes electrónicas y de saberes que no se van de vacaciones. El valor se asume desde esta biopolítica en la cual los muy nítidos límites liberales entre lo público y lo privado se difuminan, se desvanecen, dando lugar a una generación de valor que se encuentra en

la misma sociedad, más allá de los límites horarios impuestos por los relojes de una manera categórica. La sociedad como ámbito de producción significa que la producción del saber puede coincidir con la vida social que antes se consideraba como ajena al régimen laboral.

Si la sociedad del trabajo se ha venido a menos, lo ha hecho en su forma clásica, o sea, en la forma fabril, de horas dedicadas a la producción y, concluidas esas horas, el trabajador dejaba para el día siguiente su preocupación por la dinámica de la sobrevivencia. Hay que destacar lo siguiente: en el mundo de las redes globalizadas, mediante las cuales el saber se produce a cualquier hora, la innovación en cualquier momento, y por cualquier persona(s), el valor se engendra a nivel social, mediando la flexibilización del trabajo (carácter creativo del trabajo, superando la monotonía de las líneas de producción) y la concepción de que el mejor recurso de trabajo es el hombre, su capacidad creativa y la aparente libertad de esa creación. Al crearse redes de trabajo cooperativo, una teoría actualizada del valor debe sumergirse en la dinámica digital de esas redes cooperativas, telarañas de innovación, de producción de nuevos conocimientos y de solución de viejos y nuevos problemas. Por supuesto, los hábitos del poder querrían apropiarse privadamente de esos rendimientos cooperativos en los que toda la sociedad se ve incorporada. Como explica Negri, lo que se pone a trabajar es la vida misma (vivir y trabajar terminan por coincidir o por difuminar sus fronteras, antaño tan claras)<sup>19</sup>, la vida entendida desde sus distintas dimensiones, las dimensiones olvidadas por la óptica fabril, monótona y repetitiva. Al dejar abierta la puerta de la creación intelectual, es la complejidad de la vida la que trabaja y produce, incubando de esta guisa una nueva situación sociopolítica (biopolítica) en la que el trabajo modifica, sí, a la vida, pero la vida modifica al trabajo, pues las fronteras, o tenues o inexistentes, han dejado de ser funcionales para la recomposición global del capital y de sus poderes corporativos.

La condición nómada hoy del trabajo y de los trabajadores (estudiantes y profesores incluidos, desde luego) pasa por la convivencia del trabajo fabril con el trabajo elaborado en formas móviles y precarias, sociales y cooperativas. La sociedad, al no disociarse del proceso de producción, sino, por el contrario, insertada profundamente en él por los medios sistémicos de las redes, se convierte en un operario global, operario técnico, científico e intelectual en sus distintos niveles. Vivir y trabajar como que son una misma cosa en esta nueva formulación biopolítica, gracias

---

19 A. Negri, "Toni Negri en Buenos Aires". En: A. Negri, G. Cocco, C. Altamira, A. Horowicz, *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Paidós, 2003, edición digital, p. 28.

a la cual la comunicación potencia los contenidos cognitivos y la sinergia relacional permite solucionar deslocalizadamente los asuntos que presentan dificultades aún no resueltas. Sin embargo, políticamente, lo anterior implicaría que los viejos grandes decisores políticos (el capital), los grandes comandos sociales, deben apoderarse de ese ritmo de creación de saber deslocalizado y sin embargo coordinado, de esa producción intelectual cuyo centro no se encuentra *stricto sensu* en ninguna parte, pero, al mismo tiempo, en muchas. La rebelión de la inteligencia que opera en redes encuentra sus límites en las fuerzas tradicionales que deben romper las formas de comercio y trato que parecen sustraerse a un determinado tipo de dominio. Ahora bien, este campo de Agramante, plagado de fuerzas contradictorias, donde el Estado nacional debería ser ya una antigualla política, se encuentra intervenido por formulaciones regresivas, fundamentalistas, según las cuales el mismo Estado-nación debe ser protegido de dinámicas disolutivas. Al liberalismo globalizante se le enfrentan las reacciones propias de un fundamentalismo religioso (atemorizado ante las *praxeis* disolutivas que la Modernidad echa sobre sus raíces culturales, cosa que no deja de ser cierta, por otra parte) o de un renovado populismo nacionalista de tendencias imperiales: cerrado sobre sí y sobre su supremacía, y con base en su supremacía militar, inicia apoderamientos hostiles de los espacios que le resultarían vitales para su presunta sobrevivencia (*Lebensraum*).

Si bien el capitalismo es su propia amenaza porque se supera a sí mismo y a la política que le servía de base (Estado, pueblo, contrato, amenaza de guerra civil, Behemoth), al mismo tiempo esa superación no encuentra en la escala global una forma de representación política, de ideario cosmopolita para dar forma a un tipo de gobernanza basada más en los ciudadanos que en los Estados. La sociedad del riesgo global tendría que asumir conscientemente que las prácticas echadas a correr sistémicamente no son éticamente inocuas ni ambientalmente inofensivas.

Para decirlo en los clásicos términos del derecho romano, retomado a su manera por las éticas dialógicas y deliberativas, *quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*, es decir, literalmente, lo que a todos toca (o involucra), todos deben aprobarlo. Pero la acumulación del capital, como afirma Negri, ya no se puede simplemente manejar en contextos delimitados, los del Estado nacional<sup>20</sup>, por ejemplo, menos complejos que los de las fronteras ampliadas de la dinámica cosmopolita. Superadas las nociones clásicas de la política, fundamentales para el modo de concentrarse el capital (Estado, pueblo y contrato), pareciera que aquello a lo que dio pie el neoliberalismo en la forma de liberación de la creatividad

20 Cfr. *Ibid.*, pp. 20-21, 24.

social, de la inserción del trabajo en la vida, sólo puede ser controlado ahora mediando un poder que enfrenta a la misma globalización como un problema solamente resoluble bélicamente, o conflictivamente. La globalización desbocada requiere de bridas que controlen su carencia de control.

La “emancipación” lograda por la interpretación que el nuevo liberalismo hizo de la potencia de la colaboración creativa entre los sujetos sociales que crea trabajo inmaterial, innovación y nuevos rendimientos cognitivos, afectivos y sapienciales se topa con la idea perpetuamente renovada de poner al servicio privado los resultados de la cooperación social en redes *deslimitadas*, es decir, cómo privatizar los rendimientos de la nueva clase de cooperación social (trabajo vivo y cooperativo, productor de valor). La sociedad en su conjunto es, por consiguiente, productiva, genera valor, reapropiándose en esta biopolítica de los instrumentos de trabajo, que son el saber, la inmaterialidad del trabajo, la cooperación del trabajo vivo, dejando un poco atrás los modelos organizativos de la sociedad del trabajo, figuras presuntamente aptas para refrenar los excesos del capital en contra del trabajo: sindicatos, partidos, gremios profesionales, representantes de los trabajadores en los parlamentos a través del sufragio democrático. La política antedicha, que parcialmente supera el concepto de representación, supone la gestación de nuevos tipos de subjetividad en los actores políticos: la identidad política, como expresa Altamira<sup>21</sup>, es desplazada de los viejos lugares de mediación y de las formas de lucha consagradas. El trabajo vivo encarna en una biopolítica, en un conjunto de singularidades unidas digitalmente en redes, colaborando en ellas, ideando *da capo* nuevas formas de apoyo cognitivo y de resistencia en el ámbito político. Mas, por otro lado, el biopoder intenta apriscar las dinámicas descentralizadas del trabajo vivo por medio del sobredimensionamiento que representa la guerra contra el terrorismo mediante otra fórmula de terror: la necesidad de la guerra, engendrar bélicamente el caos para así legitimar la necesidad de una intervención pacificadora.

El ideal cosmopolita se ve entonces vapuleado en una sobredeterminación del terror y del terror que debe enfrentarse a ese terror, esa es la opinión de quienes tienen el poder de iniciar un conflicto bélico basados en creencias nacionales, profanas o no, o profanas imbuidas de elementos religiosos que creíamos superados en la separación secular entre Estado e Iglesia: fundamentalismos encontrados, unos por el temor cultural-religioso de ver diluidas sus creencias, retomando la idea central de un califato de antigua data, otros basados en la defensa de los más caros

---

21 Cfr. C. Altamira, “La guerra como el control de las multitudes”. En: A. Negri, G. Cocco..., p. 65.

valores democráticos de la civilización (superior) que ellos representan y que defienden desde las premisas de la cultura de un (o unos) Estados nacionales. La guerra se presenta como el axioma y la conclusión del orden requerido ante las dinámicas que ya no se controlan y que crean sus propios cauces de desarrollo (por no hablar del control de recursos energéticos y de otros recursos no-renovables, agua, tierra, minerales estratégicos).

La paz cosmopolita, la oración kantiana que clamaba por una conciliación general dentro del tiempo, la paz perpetuamente buscada como una idea regulativa de la razón con *fundamentum in rebus*, es sustituida por un tipo de paz à la page que sólo es posible dentro de una guerra que inevitablemente ha de ser constituida en contra de las figuras terroristas que impiden la paz que se pregona. La paz abreva de la guerra, mediante la eliminación de los adversarios que escapan a las decisiones de los poderes autoasumidos como centrales, basados en su autocomprensión como superpotencias a las cuales las demás realidades se encuentran subsumidas. La Modernidad colonial-imperial no parece resignarse a morir en el ejercicio de estas prácticas de la muerte, de la destrucción del control de ciertos países para, al producir el caos, justificar su intervención pacificadora-controladora. Trump y Putin parecen emblemas de una geopolítica centrada en Estados nacionales que juegan a la defensiva en términos comerciales (neoproteccionismo comercial) y a la ofensiva en términos de expansión estratégica de los propios intereses.

Ciertamente, las luchas de los trabajadores han traído como consecuencia un conjunto de innovaciones tecnológicas que llevan muchas veces a prescindir del trabajador y de los conflictos que él provoca. Pero esta transformación técnica no sólo aumenta la productividad laboral, sino que recrea la subjetividad del trabajador y reformula los modos de interrelación entre ellos. “Biopolítica”, dice Horowicz repitiendo a Negri<sup>22</sup>, y siguiendo en este punto a Foucault. No obstante, todas estas innovaciones tecnológicas auspiciadas desde el capital fecundan la auto-reformulación de la comprensión del capital: la productividad, exacerbada, encuentra obsoletos los límites de los mercados nacionales y la política que los Estados han hecho suya. Y la innovación continua, fomentada por el capital al luchar contra el trabajo, y por el trabajador en contra del capital, ha conducido a la reformulación del mismo trabajo y del modo de organizarse, así como al regreso de formas políticas temerosas de los mismos procesos a que ellas han dado lugar. El dentro-fuera del capital se encuentra en entredicho, como se encuentra en entredicho el dentro-fuera del trabajo y del trabajador. La duda que persiste en esta disolución

---

22 A. Horowicz, “Piezas para rearmar un puzzle”. En: A. Negri, G. Cocco..., p. 71.

de límites y en esta sociedad nómada del conocimiento, deslocalizada y sinérgica, es si toda esta obra colectiva del gran cerebro cooperativo en que se constituyen las redes sociales, las comunidades de investigación y de interpretación pueden asumir como suyos los rendimientos de sus prácticas cognitivas, afectivas y cooperativas debido al poder del capitalismo corporativo y globalizado, es decir, de la apropiación privada de un producto social que tiene hoy un carácter global.

En el contexto de la globalización, los rendimientos sistémicos y sus decisiones técnicas suelen correr más de prisa que las respuestas democráticas, sostenidas aún en la deliberación en la diversidad. La noción de gobernanza querría ser la respuesta (todavía muy débil a nuestro juicio debido a la disparidad de las fuerzas enfrentadas) a las incontinencias de los poderes corporativos, deslocalizados y arcanos, respuesta que se sostiene a través de redes –sumergidas o no– que activan a actores estatales y no estatales (movimientos sociales). Al carácter transfronterizo del capital global y de los poderes corporativos se oponen las retículas de gobernanza global de carácter también transfronterizo (movimientos sociales de carácter mundial), a pesar de la acepción negativa que en algunos casos pueda connotar la expresión *global governance*. Casi puede decirse que la noción de gobernanza global incorpora una semántica cosmopolita<sup>23</sup> y una teoría de la representación capaz de trascender los modos habituales en que la política se ha concebido. Esa semántica según la cual puede surgir en las sociedades civiles y en los espacios públicos una gobernabilidad extendida (*global governance*) más allá de lo propiamente regional/nacional, esto es, la conciencia de una solidaridad cosmopolita consciente de que los riesgos (y los poderes) no admiten fronteras a la hora de hacer valer sus habituales intereses. Estamos hablando, en fin, de un “bien común universal”<sup>24</sup>, superadas como están las fronteras estatales y sus modos de representación, así como lo están (¿lo están o más bien volvemos al intento de marcar nítidamente los límites entre lo propio y lo ajeno, entre lo familiar y lo extraño?) las maneras rabiosas –violencia, xenofobia, guerra, segregación– de hacer valer la propia identidad frente a otros textos culturales.

Bien, pero la pregunta sapiencial no aparece por ninguna parte, como no aparece, sino de reflón, la pregunta antropológica que daría sentido al saber producido, acumulado y archivado: ¿es el hombre el centro y el fin de tales búsquedas tecnocientíficas? ¿Se respeta el orden de los fines en el marco de unos saberes absolutamente independizados, deslimita-

23 Cfr. Jürgen Habermas, *Nuestro breve siglo*, [Artículo en línea], 2003. Disponible en: [www.nexos.com.mx/internos/saladelectura/habermas\\_a.htm](http://www.nexos.com.mx/internos/saladelectura/habermas_a.htm)

24 Pablo Mella, *Ética del posdesarrollo*, Santo Domingo, Paulinas, 2015, p. 438.

dos en el acrecentamiento de su propio saber y de su propio poder? De acuerdo con Kant, la pregunta ¿qué es el hombre? condensaría un conjunto de preguntas subsidiarias acerca del ser en el mundo. De acuerdo con la hermenéutica, el hombre se caracteriza, desde Sócrates, por preguntarse críticamente acerca del sentido (¿por qué y para qué?). La comprensión antropológica parte de una opacidad, de que algo que antes se daba por descontado entra al ámbito de la pregunta porque ha perdido su aura familiar. La estructura previa de significación de la que ya siempre se parte indica que nuestra condición antropológica se caracteriza por entrar a un mundo previamente constituido de enunciados, alguno de los cuales puede volverse objeto de atención específica, destacando del trasfondo de saber constituido como un problema que debe hacerse transparente o, del que, al menos en un cierto grado, debe ser reducida su opacidad: nos hacemos cargo de la tradición para salir del ámbito de una experiencia de alienación, aunque el desmontaje de la tradición en la obra interpretativa sea en el fondo un enriquecimiento de la misma tradición y del saber compartido. Algo se ve, se mira, se problematiza, se interpreta ya siempre a la luz de algo y de la inquietud socio-político-existencial que va definiendo el marco de la interpretación como una dinámica intersubjetiva: las dinámicas dialógicas, sea con textos, sea con interlocutores de carne y hueso, son siempre intersubjetivas y parten de un diálogo previo que ha producido un saber de fondo (*Hintergrundwissen*), un conjunto de símbolos preinterpretados de los cuales arranca toda interpretación posterior.

### **Télos, causa final o causa causarum de las actividades humanas**

Siguiendo la estela del sentido, el mundo moral debería guiar las obras de las *technai*, así la fábrica cósmica en la cual el hombre se asegura de sí mismo por medio del desarrollo de un saber técnico quedaría arropada por el bien metafísico que impregna el orden del mundo<sup>25</sup>, o por lo que hemos decidido entre todos considerar como bien común. Los bienes solamente lo serán bajo la condición de que se enfilen hacia el Bien o hagan de éste una atracción interpeladora. El servicio de lo más elevado a lo menos consiste en la ofrenda de un conjunto de saberes y bienes articulados en torno a lo óptimo o proclives a éste. Desde abajo, la creación, concretamente el hombre, prestaría atención a un régimen de dependencias o de causas subordinadas, es decir, lo mejor sirve a lo óptimo, lo inferior a lo superior, la naturaleza a lo divino.

---

25 Mario Di Giacomo, "El orden de los fines en *Laudato si'*". En: Delgado, Carlos (Ed.), *Laudato si'. Cuatro lecturas*, Caracas, UCAB-Konrad Adenauer Stiftung, 2016, *passim*.

La civilización tecnológica (o era de la técnica) parece suprimir tanto los *sacramenta mundi* como la racionalidad independiente de un orden al cual quiere retirarle las líneas de un soplo que no proviene de ella. Hay que apartar todavía más a un Dios muy retirado mediante los rendimientos de la providencia humana. La muerte de Dios es la condición indispensable de la verdadera resurrección humana. Toda visión teológica del mundo asesina con sus suposiciones la ancha castilla de los productos humanos. La *defluxio* agustiniana se hace inmensa, más que el desierto que el peregrino cruza. El ser humano transita entre una multitud de bienes y servicios cuyo valor no sabe medir y cuya exigencia no sabe cómo satisfacer. Este irse con el mundo y por el mundo indica una desventura: la del no retorno, ni a sí, ni a Dios, ni al alma, ni a lo divino. Sometido a un torrente inagotable de tentaciones y de medios que se sustituyen a los fines, el autorretorno y la cura de la voluntad inquieta se encuentran en entredicho. La idea de ir al mundo no implica fundirse con él y con las voces que claman por los valores aceptados. En una orgía de sensaciones sin concierto, sin jerarquía, sin más y sin menos, el valor suele ser entendido como una *praxis* que reduce la vida humana o a la economía o a la divinización del mercado, la máxima *coincidentia oppositorum*, nivelador de las diferencias y cuantificador de lo incuantificable, en cuyo seno toda cosa, todo evento, toda dignidad, puede adquirir una tasa. El valor adquiere su precio en un esquema de intercambios no apto para aceptar singularidades irreductibles o incanjeables: en cuanto el dinero se convierte en medida de todos los valores, se eleva, lo mismo que otrora Dios, por encima de la multiplicidad del mundo que aparece. El dinero pasa a ser un centro donde lo distinto y lo opuesto encuentran lo que tienen en común, afirma Gabás en *La moralidad pública*<sup>26</sup>; en fin, el dinero, el mercado y la riqueza desconcertada, salvo para producir y acumular más riqueza, incluso a costa del ambiente y de la vida en general, equivalen a la conciliación de todas las diferencias actuales y posibles.

En este estado de cosas el deseo inmoderado de lucro “tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, y cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertido en regla absoluta”<sup>27</sup>. Desde la cosmovi-

26 Se expresa del siguiente modo Raúl Gabás en *La moralidad pública* (Caracas, UCAB, 2009, p. 68): “En cuanto el dinero se convierte en equivalente de todos los valores, se eleva, lo mismo que otrora Dios, por encima de la multiplicidad del mundo que aparece. El dinero pasa a ser un centro donde lo distinto y lo opuesto encuentran lo que tienen en común”.

27 Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* del santo padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Disponible en: <http://w2.vatican>.

sión cristiana, es menester reinsertar las idolatrías antropológicas referidas al conocimiento y la economía dentro de un orden moral que jamás pierda de vista la centralidad intramundana del ser humano y escatológicamente del Creador.

Para remediar de modo eficaz la decadencia de la vida pública la Iglesia señala como criterios prácticos fundamentales la reinserción del mundo económico en el orden moral (una “justa ordenación de los bienes”<sup>28</sup>) y la subordinación plena de los intereses individuales y de grupo a los generales del bien común. La filosofía moral, vale decir, la ética, constituiría el prudente dique de contención –reflexivo, no autoritario– de prácticas mundiales de países que se conciben como potencias llamadas a escalar en la hegemonía mundial, que incluye mercados, recursos no-renovables, tierras y especies vegetales, así como represaría la inmediatez de los entusiasmos ante la auto-optimización genética del ser humano y un tipo de ética fundada en la neurociencia que podría renunciar a valores muy caros a la tradición de Occidente: la libertad y la justicia. Si existe algo así como la neurociencia de la ética, entonces parecemos estar anunciando una auténtica revolución, porque la neurociencia nos proporcionaría el fundamento cerebral para una ética normativa. Dice Cortina, “el conocimiento de los mecanismos cerebrales nos permitiría por fin aclarar científicamente qué debemos hacer moralmente”<sup>29</sup>. Con lo cual, como se ha dicho en alguna ocasión, los filósofos quedaríamos condenados al paro. Pero también quedarían condenados al paro indefinido, acaso a su extinción, las categorías más básicas de toda clase de reflexión ética: la deliberación (*bouleusis*), la prudencia (*phronesis*), el punto medio (*mesotes*) ni aritmético ni geométrico que caracteriza a cualquiera de las virtudes en sentido aristotélico dando lugar a la toma de decisiones (*proairesis*) bajo un *esprit de finesse*, y la *epikeia*. Si eso es lo que ocurre, pues la voluntad y sus vacilaciones perfectamente comprensibles acerca de una decisión a tomar no parecen ser ya responsables de nada, y nuestras más elevadas construcciones intelectuales como especie (moral, religión, política y valores) parecen desde ya condenadas a un ostracismo categórico gracias a un conjunto

---

va/content/francesco/es/apost\_exhortations/documents/papa-francesco\_esortazione-ap\_20131124\_evangelii-gaudium.html

28 Carta encíclica *Mater et magistra* de su santidad Juan XXIII sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana. Disponible en: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html)

29 Adela Cortina, “Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?”. En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 42, enero-junio, 2010, p. 132.

de determinaciones naturalistas neuronales que procuran un comportamiento preestablecido en el ser humano.

Si bien el objetivo de la ciencia es la obtención de conocimientos rigurosos, objetivamente demostrables, no obstante, la ciencia misma no puede valorar el alcance ético de sus propios resultados, porque esa práctica no está contenida como uno de sus objetivos inmanentes; de allí que la valoración ética de los alcances de los descubrimientos tecnocientíficos, la problematización de sus resultados debido a las consecuencias sobre la vida en general y sobre el código axiológico aceptado le sea dada por una disciplina externa a ella, la cual, además, debe someter tales descubrimientos, resultados y prácticas a escrutinio en la esfera pública, a fin de que la sociedad, en autorreflexión, participe en las decisiones acerca del control de la ciencia y de la técnica, presionando, a su vez, al ámbito normativo (parlamento) de esa misma sociedad: ésta también incide en las líneas de investigación que han de ser sostenidas, en los recursos a ser asignados, en la suspensión –acaso *pro tempore*– de ciertas líneas de investigación aún no aceptadas por la mayor parte de la población. La aplicación de los conocimientos científicos puede tener consecuencias sociales a nivel normativo, por eso la misma sociedad es responsable de tomar en sus manos el control de ciertas prácticas o intolerables o aún no abiertamente tolerables.

La reflexión en torno al sentido sitúa, coloca en contexto, otorga tejido a los datos fragmentados de la realidad proporcionándoles el cuerpo digerible de un enunciado y permite a la subjetividad apoderarse comprensivamente de un lenguaje que de lo contrario le resultaría opaco y, en el marco de la fe y del magisterio cristianos, permite orientar los resultados globales a los grandes fines del ideal creyente: bien común y solidaridad humana en la dimensión sociotemporal, y fin trascendente, hacia el cual deben orientarse todas las prácticas del saber y del hacer. El orden de los fines demarca la dimensión sapiencial a la cual deben dirigirse todos los productos de la naturaleza humana. La razón instrumental, calculadora, controladora, pronosticadora, no puede ser convertida en un absoluto *in se*, desprendida de las demás dimensiones constitutivas del hombre. Desde la óptica del orden de los fines, la ética, que debe entenderse como ética global y como cuidado de la “casa común”<sup>30</sup>, se convierte en guía y horizonte de los esfuerzos instrumentales intramundanos.

---

30 Carta encíclica *Laudato Si'*, del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común. Disponible en: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

El magisterio de la fe no se desvincula, pues, de las prácticas situacionales de una investigación que quiera dar cuenta de su mundo. Si el conocimiento no se produce *ex abrupto*, si el saber es progresivamente alcanzado, lo será a condición de que tanto los aspectos éticos de la persona como los cognitivos se encuentren en armonía, en la comunión ordenada que implica a las partes con el todo: un saber mal poseído, desorientado con respecto a sus fines, autoabsolutizado, puede conducir a la pérdida de la mesura y de la humildad inscrita en el nunca autosuficiente *cogito* cristiano (*cf. Suma Teológica*, II-II, q. 82, a. 3, ad. 3), debido a que la razón debe ilustrarse por medio de la fe (*ratio fide illustrata*). La verdad de la fe no puede estar al servicio de la *vana curiositas*, de la vanidad, de la simonía, sino enfilada a la caridad, ámbito del cuidado de unos vínculos que anteceden a los seres humanos. El hombre unidimensional o no existe o es la obra deliberada de un olvido.

Hemos así, pues, intentado contextualizar la complejidad/perplejidad del mundo contemporáneo, posmoderno o capitalista tardío, afiliado a la postverdad (*post-truth era*), a la emotividad, al narcisismo y a no sé cuántos relatos concomitantes (pronto tendremos que hablar de la pos-pos-verdad, pos-pos-modernidad, y así sucesivamente<sup>31</sup>), desde un punto de vista filosófico-sociológico, analizando la condición postfordista de la actual sociedad del trabajo, cuyos caracteres tradicionales han mutado, conviven con otras fórmulas laborales o dan paso al nomadismo como condición de vida y de reproducción material de la vida. No obstante, desde un punto de vista creyente, el progreso logrado por la razón instrumental, indudable y en muchos casos asombroso, ha de ser articulado con la pregunta por el sentido, con una narrativa de la Unidad (no como un metarrelato debe entenderse el sentido, pero tampoco como un cualquiercosismo según el cual todo vale, pues no existirían diferencias de valor en las figuras discursivas donadoras de sentido), la cual, desde luego, tiene validez especial para la comunidad de fieles, más que para quienes se encuentran fuera de ella, incluso si esa narrativa de la Unidad pudiese expresarse en términos universales presuntamente válidos para todos los auditorios, como si los dardos de luz de Apolo llegaran a henderse por completo en el corazón de

---

31 Tal vez nuestros excesos de “postismo” no significan más que la traducción de una situación civilizatoria que aún no alcanzamos a comprender adecuadamente. Seemjantes ‘Postisms’ acaso no hagan sino señalar la muy extendida sensación de que la época moderna, en la forma que adquirió durante los siglos XIX y XX, ha fenecido; ahora estaríamos entrando a una época que, en términos de Manfred Prisching, *cannot be fully deciphered*. M. Prisching, “Diagnoses of Our Time: Theoretical Approaches to the Globalised Age”. En: Karl Homann, Peter Koslowski y Cristoph Luetge (Eds.), *Globalisation and Business Ethics*, Hampshire, Ashgate, 2007, p. 40.

los enunciados humanos. Las mismas reflexiones de Marx sobre la economía política buscan un sentido (denunciando, desde luego, el sentido del capitalismo al que se opone), del cual el centro sea lo humano entendido de forma expresivista: que cada uno de los hombres, instado por la libertad, ya no por la necesidad, pueda desarrollar y dar lo mejor de sí mismo: la sociedad comunista aparece en el horizonte como la teología política negativa de la sociedad capitalista. Desde la perspectiva de una Ultimidad, los bienes humanamente obtenidos y los bienes naturales se encuentran al servicio del hombre, y ello en dos dimensiones, una subordinada a la otra: la perfección personal como ser finito y su servicio a un fin trascendente. Ahora bien, dispensados del expediente sobrenatural (siendo o ateos o agnósticos), parece difícil justificar argumentativamente que los bienes producidos por el conocimiento del hombre, hoy entrelazado con la vida misma (biopolítica), no sean difundidos y socializados humanamente, puesto que la producción del saber sigue hoy más que nunca una lógica social-global, pero su difusión y socialización política continúa obstruida por la privatización de los beneficios que el saber -hoy más que nunca cooperativo, fluidamente digital, lúdico, espontáneo y muchas veces no remunerado- obtiene de sus propias prácticas.

## Referencias bibliográficas

Blondeau, Olivier *et al.*, *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004

Carta encíclica *Laudato Si'*, del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común. Disponible en: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

Carta encíclica *Mater et magistra* de su santidad Juan XXIII sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana. Disponible en: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html)

Cortina, Adela, "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?". En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 42, enero-junio, 2010

Del Bufalo, E., "Capitalismo 2.0". En: Vallota, Alfredo y Lucía Dao (Eds.), *Caracas y la Filosofía. Conferencias de Filosofía en la Ciudad* (libro en

proceso de publicación en Caracas por la Universidad Católica Andrés Bello y la Konrad Adenauer Stiftung)

Di Giacomo, M., “El orden de los fines en *Laudato si*”. En: Delgado, Carlos (Ed.), *Laudato si*. *Cuatro lecturas*, Caracas, UCAB-Konrad Adenauer Stiftung, 2016

Dyer-Whiteford, N., “Sobre la contestación al capitalismo cognitivo”. En: Olivier Blondeau *et al.*, *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004

Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* del santo padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Disponible en: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)

Florensa, Albert y José Sols (Eds.), *Ética de la investigación científica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2017

Gabás, Raúl, *La moralidad pública*, Caracas, UCAB, 2009

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus, 1999

Habermas, Jürgen, *Nuestro breve siglo*, [Artículo en línea], 2003. Disponible en: [www.nexos.com.mx/internos/saladelectura/habermas\\_a.htm](http://www.nexos.com.mx/internos/saladelectura/habermas_a.htm)

Lazzarato, Maurizio y Antonio Negri, *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Río de Janeiro, DP&A, 2001

Le Goff, Jacques, “Las globalizaciones tienden a violar la historia y la cultura”. En: *Clarín*, Argentina, noviembre 2001

Marx, Karl, *The Grundrisse* (trad. David McLellan), New York, Harper & Row, 1972

Mella, Pablo, *Ética del posdesarrollo*, Santo Domingo, Amigo del Hogar/ Instituto Bonó, 2015

Negri, Antonio, G. Cocco, C. Altamira, A. Horowicz, *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Paidós, 2003, edición digital

Negri, Antonio, *Marx más allá de Marx. Nueve lecciones sobre los Grundrisse*, Buenos Aires, 2000. Disponible en: <http://www.nodo50.org/mrg-torrent/textos/html/marxne.htm>

Prisching, M., “Diagnoses of Our Time: Theoretical Approaches to the Globalised Age”. En: Karl Homann, Peter Koslowski y Cristoph Luetge (Eds.), *Globalisation and Business Ethics*, Hampshire, Ashgate, 2007

Rodríguez, E. y R. Sánchez, “Prólogo. Entre el capitalismo cognitivo y el Commonfare”. En: Olivier Blondeau *et al.*, *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004

Virno, Paolo, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003