

# LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA DE ANDRÉ GORZ

*Fernando Tula Molina\**

## RESUMEN

El objetivo de este trabajo es recuperar el pensamiento filosófico de André Gorz en torno a la tecnología y al lugar significativo que esta puede tener en la construcción de una sociedad alternativa a la sociedad industrial.

La obra de André Gorz presenta una inteligente crítica de la sociedad industrial y, sobre todo, del uso que en esta se hace de la tecnología, subrayando la centralidad que presenta la relación capital, ciencia y técnica. Gorz propone rechazar los principios consumistas de la sociedad contemporánea, optando por menores necesidades y mayor satisfacción, aprovechando de esta forma el tiempo de trabajo que libera el uso de la tecnología.

Si bien se puede entender el trabajo de Gorz dentro de una perspectiva marxista, sus reflexiones –sobre todo a partir de 1982– contrastan con las de otro gran pensador de esa corriente, Andrew Feenberg. En este artículo se realiza un contrapunto parcial entre el trabajo de ambos autores en relación al papel que la tecnología tiene en la sociedad. Para ello se abordan tres problemas centrales de la filosofía de la tecnología de Gorz que Feenberg no contempla: la democracia –en decadencia–, el sujeto –intercambiable– y el crecimiento –sin fin.

PALABRAS CLAVE: FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA – SOCIEDAD INDUSTRIAL –  
TEORÍA CRÍTICA – ANDRÉ GORZ

\* Conicet – Universidad Nacional de Quilmes. Correo electrónico: <ftulamolina@gmail.com>

Quiero decir con toda seriedad que la creencia en la virtud del *trabajo* está provocando un gran daño al mundo y que el camino a la felicidad y la prosperidad reside en una disminución organizada del trabajo

RUSSELL (2004: 3; citado en Smart, 2014: 31).

## INTRODUCCIÓN

André Gorz (1923-2007) es más conocido como un pensador de izquierda que colaboró con Jean-Paul Sartre en *Les Temps Moderns*, que como un filósofo de la tecnología. El objetivo de este trabajo es mostrar que su pensamiento ofrece una reflexión inteligente sobre el papel que puede tener la tecnología en la construcción de una *sociedad alternativa* a la *sociedad industrial*, es decir, a la estructurada sobre el triple vértice capital, ciencia y técnica. Mi estrategia para delinear el alcance de su filosofía de la tecnología será establecer un *contrapunto* —no exhaustivo, pero sí significativo— con la *teoría crítica de la tecnología* propuesta por el filósofo de la tecnología Andrew Feenberg. El eje estará puesto en la relación entre *tecnología* y *trabajo*, según la formulación del filósofo de la técnica francés Gilbert Simondon: “El hombre puede liberarse de las viejas nociones de técnica, pero aún no sabe *cómo vivir* en un mundo donde el *trabajo* no es más la esencia de la actividad humana” (Simondon, 2007: 22).

El hecho de que tanto Feenberg como Gorz compartan tanto su *clave marxista*, como la influencia de la crítica de Marcuse al economicismo de Marx, facilita identificar sus diferencias. Ambos señalan la necesidad de un *cambio civilizatorio*, que consistiría en transitar hacia una sociedad que —de modo general— se pueda seguir llamando *socialista*, es decir, una sociedad en que las fuerzas productivas cumplan objetivos sociales. Sin dudas, Gorz adheriría —al menos en sus primeras obras— a todo el contenido con el que Feenberg nutre su concepto de “socialismo”: poder de abajo hacia arriba, trabajadores al poder por vía de la autoorganización, capital bajo control social y propiedad social. Incluso podría señalarse la coincidencia de ambos sobre las razones del fracaso de las experiencias recientes de la Unión Soviética y China, imputadas más a la incompetencia y corrupción del aparato burocrático, que del propio socialismo como *proyecto civilizatorio*.

En la obra de Gorz hay, sin embargo, un punto de ruptura con los ideales socialistas en el año 1981 —con la publicación de *Adiós al proletariado*—. A partir de ese momento abandona su defensa de una estrategia para el movimiento obrero y nos invita a enfrentar la actual crisis eco-energética a

través de la transformación de nuestras prácticas de consumo hacia *menores necesidades y mayor satisfacción*. Esta es una propuesta de *resistencia*, lucha y transformación que tiene por objetivo aprovechar el *tiempo* que libera la tecnología para vivir *más allá* de la racionalidad económica, es decir, de las ideas de *crecimiento sin fin, ausencia de límites y necesidades crecientes*.

Ninguna de estas tres ideas es cuestionada por Feenberg en sí mismas, dado que, en su opinión, las objeciones al crecimiento no enfocan el problema adecuadamente:

Parece que los viejos argumentos socialistas sobre los obstáculos para alcanzar la plenitud humana dentro del capitalismo han sido refutados, al menos en los que se refiere al crecimiento económico. La teoría crítica de la tecnología responde a esta objeción desarrollando una interpretación completamente diferente de los problemas estructurales del capitalismo; centrada, *no en los obstáculos para el crecimiento, sino en la naturaleza de la gestión y la tecnología capitalista* (Feenberg, 2012: 16).

En este sentido su reflexión pone el foco en la política que se materializa en el *diseño tecnológico y sus códigos técnicos*.<sup>[1]</sup> En su opinión, la manera de salir de la idea *capitalista* de progreso es vía el rediseño de tales códigos en *clave socialista*, como eje de un amplio programa de democratización tecnológica. Si bien tanto Gorz como Feenberg defienden los beneficios de la *reducción* de la jornada laboral, luego de romper con la idea de “proletariado”, Gorz abandona las esperanzas de Marx y de Feenberg en un círculo *virtuoso* entre productividad y personalidad individual:

Los trabajadores se esforzarán por reducir el tiempo de trabajo incrementando a su vez el descanso, buena parte del cual se aplicaría al aprendizaje. Y cuanto más empleen los trabajadores su descanso en aprender, *más productiva* será su tarea y, por lo tanto, más se reducirá la jornada laboral [...] Los intereses socialistas, y los correspondientes patrones de consumo, desarrollan la *riqueza de la personalidad individual* y la *productividad del trabajo* en un círculo en el que se refuerzan mutuamente (Feenberg, 2012: 238).

[1] Con el concepto de “código técnico” Feenberg hace una aplicación cultural del concepto de “código” proveniente de la semiótica de Roland Barthes. Se refiere a la manera en que se *codifican/condensan* funciones, tanto técnicas como sociales, en un conjunto de reglas mediante las que, por un lado, se “clasifica actividades como permitidas o prohibidas” y, por otro, “se las asocia a un fin que explica tal clasificación” (Feenberg, 2012: 127).

Intentaré a continuación una presentación sucinta de las principales obras de Gorz para mostrar cómo su filosofía está dedicada a reflexionar sobre tres problemas –a mi entender centrales– que Feenberg pasa por alto, o al menos, no elabora de un modo central.

1. Problema de la democracia. A diferencia de Feenberg, Gorz piensa que la democracia está en decadencia, por lo que no parece auspiciosa la *vía de la democratización*.
2. Problema del sujeto. Los *imperativos inhumanos* que guían la lógica del capital están concebidos para *sujetos intercambiables*, lo cual conduce al problema de la *ausencia de sujeto*.
3. Problema del crecimiento. Sin la norma de “lo suficiente” la idea de *crecimiento sin fin* promueve el aspecto *depredador* de nuestras prácticas de consumo.

En las conclusiones me extiendo en el contrapunto con Feenberg sobre estos tres puntos y procuro mostrar, además, cómo su pensamiento participa, tempranamente y con inteligencia, de un conjunto mayor de observadores no complacientes de la sociedad contemporánea.

## SOBRECONSUMO Y RESISTENCIA

Ya desde su primera obra política, *Historia y enajenación*, Gorz denuncia el *sinsentido* del *sobreconsumo* y *despilfarro* que exige el funcionamiento del modelo capitalista norteamericano. Enfrentar o resistir esta situación supone *sujetos históricos* que no sean “meros epifenómenos de sus circunstancias”, que tengan conciencia de su *margen de maniobra* y que su acción busque constantemente ampliarlo (véase Gorz, 1964 [1959]).<sup>[2]</sup> También Feenberg depositará su confianza en esta resistencia al control ejercido desde arriba, y que por su intermedio surjan “nuevas formas de control y se establezca un camino original” (Feenberg, 2012 [2002]: 40).

El hecho de que tal margen siempre exista muestra, justamente, no la *necesidad* sino la *contingencia* de la acción histórica. En tal sentido, Gorz nos propone una crítica histórica, es decir, una crítica que se inscribe en una *lucha en proceso*; no tiene por detrás una Idea, sino *la acción política*

[2] Para apreciar cómo la reflexión sobre la técnica de André Gorz es en muchos casos *temprana*, en las referencias a sus obras el año de edición original aparece entre corchetes. Salvo aclaración, las cursivas de las citas han sido añadidas.

por medio de la cual “individuos comprometidos utilizan sus armas intelectuales, buscando inclinar la balanza más de un lado que del otro” (Gorz, 1964 [1959]: 18). Tal acción política es, en primer término, una *negación* ¿de qué? de *otra negación*, la que elimina, ignora o avasalla la humanidad de ciertos individuos a partir de la praxis de otros; dicho de otra manera, “la acción política comienza con la *resistencia* frente a una práctica social con *finalidades inhumanas*” (Gorz, 1964 [1959]: 23). Y hasta aquí, por sus orígenes marxistas, la plena coincidencia con Feenberg y la *teoría crítica*.

Sin embargo, en un abordaje que lo aproxima tempranamente a su futuro amigo, el ingeniero, teólogo y filósofo austríaco Ivan Illich –y lo aleja de Feenberg–, Gorz señala que el problema reside en que se deba *consumir para poder trabajar* y no a la inversa; el hecho de que “la existencia de millones de trabajadores no pueda asegurarse sino mediante el despilfarro sistemático de las riquezas que producen, y el hecho de que su trabajo, destinado al despilfarro, no tenga *ningún sentido*” (Gorz, 1964 [1959]: 293). Aún cuando este primer ensayo fue escrito luego de finalizar el recorrido de las obras de Marx, al poner el foco en las *prácticas de consumo*, en mi opinión, Gorz va más allá de la *ética de la necesidad* marxista, que ve en las carencias un germen revolucionario, una “negatividad que impugna la escasez que la sociedad existente hace reinar” (Gorz, 1964 [1959]: 270). El punto es que, aun suponiendo que se logre abundancia general y reparto equitativo, los trabajadores “se encuentran totalmente *enajenados* respecto al mercado y condenados al consumo de necesidades frívolas, con el fin de hacer circular la moneda y mantener el empleo” (Gorz, 1964 [1959]: 286).

A los pocos años Gorz moderará esta afirmación y reconocerá que no se trata de plantear la oposición entre “*opulencia frívola* y *austeridad virtuosa*”, sino –al igual que hará Feenberg– de plantear “opciones políticas a futuro” (Gorz, 1968 [1964]: 80). Pero mientras Feenberg ve un problema de *diseño* y *gestión* de la tecnología, Gorz ve un problema de la *práctica socio-técnica* vinculada a la *obligación de consumir* para que funcione la sociedad industrial; será esta crítica del sinsentido de nuestras *prácticas de consumo* la razón de su llamado a organizarnos de un modo diferente y dar forma a la sociedad del *tiempo liberado*.

Así como los *códigos técnicos* son el principal objeto de análisis de Feenberg, los *códigos laborales*, los son para la reflexión de Gorz. Estos se diseñan bajo tres vértices: “la ideología del trabajo, la meritocracia y el modelo de consumo individual” (Gorz, 1997 [1991]: 97).

## PRODUCTIVISMO Y ORGANIZACIÓN DE LAS CARENCIAS

Gorz utilizará la expresión “organización de las carencias” para referirse a la necesidad que tiene el proceso de valorización del capital de generar *escasez* donde hay *abundancia*, lo que supone organizar al trabajador en torno al *modelo de consumo forzado* (véase Gorz, 1968 [1964]). Más adelante, en 1992 Gorz escribirá un artículo, “La ecología política, entre expertocracia y autolimitación”, en el que se referirá a este modelo como el *proyecto del trabajador-consumidor*, en el que “nadie debe producir nada de lo que consume, ni consumir nada de lo que produce” (Gorz, 2011a [1992]: 52). Los orígenes históricos de este proyecto pueden encontrarse en las estrictas normas de contratación introducidas en Inglaterra en 1910, que “reservaban los contratos a hombres y mujeres que se comprometieran a trabajar jornada completa” (Gorz, 2011a [1992]: 52).<sup>[3]</sup> La consecuencia fue la *dependencia salarial*, “donde hasta las vacaciones se reducen a licencias pagas, interrupciones programadas del *tiempo de trabajo*” (Gorz, 2011a [1992]: 55). De este modo, todo proyecto de *emancipación* queda reducido a una discusión en términos *económicos*.

Por el contrario, y a diferencia de Feenberg, el *proyecto de la autolimitación* busca *disminuir tal dependencia* por la vía de “garantizar un *ingreso suficiente* independiente de la jornada de trabajo [...] distribuir el trabajo socialmente necesario, de manera que todo el mundo pueda trabajar, y trabajar a la vez mejor y menos” (Gorz, 2011a [1992]: 55). Este proyecto también busca neutralizar la *lógica del descarte* —que es la que maximiza el lucro— en las prácticas de consumo masivo. En este sentido, el foco sigue puesto en la contradicción fundamental —que el capitalismo no puede superar— entre el criterio de la *ganancia* y el de las *necesidades humanas*.<sup>[4]</sup>

Tal es la denuncia de su segundo ensayo, *Estrategia obrera y neocapitalismo*. Aquí amplía su reflexión sobre la tecnología. Todavía no promedia la década de 1960 y Gorz ya percibe la reconversión tecnológica que hizo

[3] Con ello se impidió la expansión de la *autolimitación* que había “aparecido con el anarco-sindicalismo bajo la forma de trabajo intermitente o de la semana de tres a cuatro días practicada en la metalurgia parisina” (Gorz, 2011a [1992]: 52).

[4] Para entender esta contradicción resulta valiosa la distinción entre “*conservar*” y “*preservar*” de la psicóloga argentina Silvia Bleichmar (2002): tratamos de *conservar* todo lo que tiene que ver con nuestro aspecto material, nuestro cuerpo y nuestra vida; pero intentamos *preservar*, los que le da sentido a la vida que llevamos y a la manera como nos representamos, nuestros valores y nuestra identidad. En caso de conflicto, se abren dos caminos: o aferrarse al *aspecto material*, resignando nuestros aspectos identitarios, o preservar nuestra *identidad*, a pesar del costo material.

Phillips de sus lámparas de 10 mil horas a lámparas de solamente mil horas para acelerar el recambio y el retorno de la inversión. Este es un claro ejemplo de lo que luego se discutirá como *obsolescencia planificada* y para lo que Gorz improvisa aquí el nombre de “*deseconomía*” (Gorz, 1968 [1964]: 86). Por un lado, queda claro el lugar central de la evolución técnica en tanto “altera tanto la propia naturaleza de las necesidades, como las condiciones de producción, favoreciendo a la *productividad* y solo de modo accesorio a las *necesidades humanas*” (Gorz, 1968 [1964]: 89). Por otra parte, también resulta lúcida su observación con respecto a que avanzamos hacia una mayor *dependencia*, en tanto “la exigencias de la motorización obliga a instrumentos más complejos y más costosos para satisfacer las necesidades fundamentales y para reproducir la fuerza de trabajo” (Gorz, 1968 [1964]: 96). Esta observación se adelanta los estudios del economista rumano Nicholas Georgescu Roegen sobre *ecología industrial*, donde –bajo la forma del *problema de la entropía*– se comienza a percibir la *insustentabilidad* del crecimiento económico *sin límites*.<sup>[5]</sup>

A partir de su artículo de 1975 “La ideología social del automóvil” Gorz comienza a manifestar la influencia de Illich, a quien había conocido en 1973. En su misma línea de pensamiento, Gorz observa que en lugar de haberse avanzado en el sentido de la *liberación del tiempo*, hemos pasado a través del automóvil, a un aumento de velocidad, pero una *disminución* del tiempo real *disponible*. Se trata del “triunfo absoluto de la ideología burguesa en el campo de la práctica cotidiana, fundamenta y cultiva en cada cual la creencia ilusoria de que cada individuo puede prevalecer y sacar ventaja a expensas de todas las demás” (Gorz, 2011b [1975]: 61). Con ello se cumple el sueño del monopolio capitalista de un pueblo dependiente de los magnates del petróleo (Gorz, 2011b [1975]). Y aquí, en mi opinión, Feenberg también acierta en señalar que “los problemas más profundos, como la perniciosa dependencia del automóvil, ni siquiera pueden ser planteados en el marco del sistema” (Feenberg, 2012: 286). Si esto es así, se aleja la posibilidad de encontrar soluciones a través de la *participación* y la *democratización*. Por el contrario, en una observación que lo acerca a la idea de *sonambulismo tecnológico* de analista americano Langdon Winner, Gorz reconoce que es nuestro propio *imaginario* el que está *colonizado*, motivo por el cual “ni siquiera es preciso persuadir

[5] “No podemos producir automóviles y aviones *mejores y mayores*, sin producir a la vez residuos *mejores y mayores*” (Georgescu-Roegen; 2008: 59) Bajo la idea de *metabolismo industrial* de Alfred Lotka se concibe el *proceso económico* como aquel en el cual “lo que entra son *recursos naturales* de valor y lo que sale son *residuos* sin valor” (Georgescu-Roegen; 2008: 53).

a la gente para que desee tener un auto: su necesidad está inscripta en las cosas” (Gorz, 2011b [1975]: 68).<sup>[6]</sup>

Gorz continúa aquí en la pista de Illich al afirmar que tenemos que “trabaja una buena parte de la jornada para pagar los desplazamientos que necesita realizar para ir al trabajo” (Gorz, 2011b [1975]: 67), poniendo en evidencia un círculo *no virtuoso* entre tecnología y trabajo. Si a ello se suman las *disfunciones* que acarrea la *masificación*, rápidamente se pierde el halo virtuoso de organizarnos en torno al *trabajo productivo*. En cualquier caso, tales disfunciones —como los embotellamientos, o los apagones eléctricos sistemáticos— representan una “devaluación *práctica*” que “no ha acreado todavía su devaluación *ideológica*” (Gorz, 2011b [1975]: 61).

Lo cierto es que, desde el inicio, Gorz defendió que la *estrategia del movimiento obrero* debía encaminarse hacia un *nuevo modelo de consumo*, un nuevo orden de prioridades que nos lleve de las *carencias* a la *abundancia*. Inicialmente, su propuesta fue la de liberarse *en* el trabajo, haciendo posible *negociar* todas las condiciones laborales. Progresivamente su insistencia fue cada vez mayor en considerar al *tiempo libre* como nuevo patrón de riqueza, como un “tiempo socialmente *productivo* por la vía de la *autorrenovación*” (Gorz, 1968 [1964]: 117). Tal abordaje conduce a plantear que la *estrategia obrera* —en la medida en que se asuma como *resistencia*— deberá luchar por su propio *plano permanente de reconversión*, “tanto contra la opresión y alineación del modelo de consumo opulento, como *hacia la creación de sentido* que favorezca el advenimiento de un hombre nuevo”.<sup>[7]</sup>

De este modo regresamos al problema del comienzo: la necesidad de un *cambio cultural* que transforme esta ideología, ¿cuál ideología? Ya no se trata de la opción civilizatoria en los términos de Feenberg —socialismo vs. capitalismo—; se trata de un cuestionamiento profundo a la *ideología productivista* que soporta también las bases del proyecto de civilización *socialista*. La propuesta de Gorz consiste en orientarnos en sentido contrario y a menor escala, es decir, buscando espacios más *habitables* que *circulables*, lo que en concreto se traduciría en una propuesta de urbanización centrada en federaciones barriales (Gorz, 2011b [1975]).

[6] “Caminamos sonámbulos de buen grado a través del proceso de reconstrucción de la vida humana” (Winner: 2008: 43). “Para comprender cómo afectan los automóviles a la estructura de la vida moderna, sirve de poco saber cómo se fabrican los automóviles, cómo funcionan y las reglas de tránsito” (Winner, 2008: 42).

[7] Este abordaje no está lejos, a mi juicio, de la *máquina de guerra* de Gilles Deleuze y Félix Guattari: “Un movimiento artístico, científico, ideológico puede ser una *máquina de guerra* potencial, precisamente porque traza un *plano de consistencia*, un espacio de desplazamiento con relación a un *filum*” (Deleuze y Guattari, 2002: 422).

## SOCIEDAD DUALISTA: LA LIBERACIÓN DEL TIEMPO

La influencia de Illich no terminará allí, sino que también resultará decisiva para romper definitivamente con el marxismo y escribir en 1981 su obra más incisiva, *Adiós al proletariado*. Gorz denuncia aquí como una ficción este “universal humano” que Marx concibe bajo el término de “proletariado”. Y no la considera una ficción inocente, sino de una *ficción perniciosa* tanto por su *moral* como por su *ideología*. En cuanto a lo primero por resultar asfixiante con sus apremios a la subjetividad hacia la *colectivización*, y por condenarnos al *trabajo* y al *consumo* (véase Gorz, 2001 [1981]). En cuanto a la *ideología productivista* por apagar la rebelión y “rematar la destrucción de las capacidades hacia la autonomía iniciada por el capital” (Gorz, 2001 [1981]: 42).

En su reemplazo Gorz propone la noción de “*no clase*”, es decir, el conjunto de “todos aquellos que pierden la vida para ganarla” (Gorz, 2001 [1981]: 14). No se trata del *proletariado* “construido sobre la moral socialista de la *acumulación*, simétrica de la moral burguesa de la edad de oro del capital” (Gorz, 2001 [1981]: 17). Para ellos, el objetivo no es el de *apropiarse* del trabajo, sino *abolirlo*, y junto a él, al hábito de concebir al hombre en primer término como un *trabajador*; se trata de generar condiciones para que sea posible “avanzar a la sociedad del tiempo libre, no para *descansar* más, sino para *vivir* más” (Gorz, 2001 [1981]: 10). Será esta *no-clase* la portadora de un cambio cultural y ético basado en el reconocimiento de que, incluso sometido al control obrero, “el trabajo no es, ni debe ser lo esencial en la vida” (Gorz, 2001 [1981]: 17).

Queda claro, por otra parte, que una vez que rompemos con la lógica del trabajo y el salario –y se *libera la subjetividad* de esta *no-clase*– de nuevo aparece el problema del *contenido* o el *sentido* que daremos al tiempo que se nos abre en posibilidades. Por ello Gorz puntualiza, en un espíritu casi deleuziano, “a partir de ahora se trata de saber lo que *deseamos*” (Gorz, 2001 [1981]: 80).<sup>[8]</sup> En términos de Illich la pregunta es: “¿Deseamos ser ricos en cosas o tener la libertad para usarlas?” (Illich, 2011: 82). En cualquier caso, no se trata de pensar la sociedad a partir de la mera *liberación de las*

[8] El *esquizoanálisis* propuesto por Deleuze y Guattari muestra que “el deseo puede verse determinado a desear *su propia represión*” (Deleuze y Guattari, 2009: 110). Pero si el deseo es *reprimido*, se debe justamente a que “toda posición de deseo tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido” (Deleuze y Guattari, 2009: 121); “ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación se vean comprometidas” (Deleuze y Guattari, 2009: 121).

*subjetividades*, como parece ser la propuesta de Deleuze y Guattari.<sup>[9]</sup> Por el contrario, Gorz presenta aquí el esquema de una *sociedad dualista*, con una esfera de *trabajos heterónomos* y otra de *actividades autónomas*, entre las que los individuos deberían poder moverse con la mayor libertad posible. Tal propuesta surge de reconocer que los medios de producción y buena parte de su producto “son de imposible apropiación colectiva” (Gorz, 2001 [1981]: 39). Se trata aquí de alcanzar una visión más madura de la idea de “liberación” que reconozca que la *esfera de la necesidad* impone *tareas heterónomas*; es decir, reconocer que el *poder funcional* es inevitable y buscar disociar *poder* de *dominación* “a través de separar del modo más claro posible el ámbito de cada esfera” (Gorz, 2001 [1981]: 106). Se trata de “un cambio en el orden de prioridades que “subordina las actividades con fines económicos a la *esfera autónoma*” (Gorz, 2001 [1981]: 87); es decir, aquella donde finalmente “se conquiste el poder de funcionar como *no-trabajador*” (Gorz, 2001 [1981]: 77).

Esta preponderancia concedida a la *autonomía individual* constituye una crítica y contrapunto a las exigencias colectivistas de la *moral socialista*, la cual, en definitiva resulta completamente devaluada “cuando se advierte su carácter represivo, inquisidor, normalizador y conformista” (Gorz, 2001 [1981]: 94). Claramente este es un punto que Feenberg no comparte en su defensa de un tránsito colectivo hacia un *código técnico socialista*. Por el contrario, para Gorz el poder del proletariado es el *inverso simétrico* del poder del capital. Marx mostró cómo el pequeño burgués está alienado por *su* capital, cómo es funcionario del capital; “pues bien, el proletario igualmente estará alienado por el proletariado que se apropiará colectivamente de ese mismo capital” (Gorz, 2001 [1981]: 42). A diferencia de Feenberg, Gorz definirá “*alienación*” en un terreno más *moral* que *político* como “la imposibilidad de querer lo que se hace y de producir acciones que se puedan tomar por *fines*” (Gorz, 2001 [1981]: 97). Por ello, en el dominio de la producción material, la libertad se reduce a trabajar lo más *digna* y eficazmente —y por tanto en el *menor* número de horas posible— con el fin de “recuperar el poder sobre la propia vida fuera de la *racionalidad productiva*” (Gorz, 2001, [1981]: 82). Por el contrario, de insistirse en la estatización, el resultado es que “se racionalizan y perpetúan en una forma superior, las

[9] “El *trabajo* efectúa una operación generalizada de *estriaje del espacio-tiempo*, una sujeción de la *acción libre*” (Deleuze y Guattari, 2002: 400). Es necesario, “abolir los *puntos de subjetivación* que nos fijan y construir el *cuerpo sin órganos* de la consciencia y del amor: utilizar el amor y la consciencia para devenir el gran amante universal... con la sabiduría de saber que no se es más que el último de los idiotas” (Deleuze y Guattari, 2002: 137).

relaciones de producción capitalistas que se suponía iban a ser abolidas por la toma del poder por parte de la clase obrera” (Gorz, 2001 [1981]: 47).

No se trata de una lucha ni nueva ni fácil. En la entrevista que le realiza Sonia Montañó en 2005, Gorz recuerda que en 1975 y en 1985 la izquierda propuso trabajar menos para que trabajen todos y vivir mejor, pero fue más fuerte la globalización neoliberal (Gorz, 2011c [2005]). Aún así, la *resistencia* a tal situación seguirá siendo la de utilizar “la *norma de lo suficiente*” (Gorz, 2011c [2005]: 113) contra “la *lógica de la obsolescencia*”. Además, y dado que se trata de un proceso de resistencia, Gorz recomienda —como *principio de sabiduría*— aceptar que “existen contradicciones cuya tensión es necesario vivir, no se reducen a una *media*” (Gorz, 2001 [1981]: 118). En el contexto de los estados totalitarios “la *conciencia individual* se descubre clandestinamente como el único fundamento posible de una moral: la moral comienza siempre por una *rebelión*” (Gorz, 2001 [1981]: 96). En definitiva, *resistir* la estrategia de dominación del capital que nos “incita a luchar entre todos por recursos escasos” (Gorz, 2001 [1981]: 119).

En esta obra Gorz también avanza en sus reflexiones sobre la técnica. Por un lado, en un abordaje cercano a los *linajes técnicos* de Simondon, Gorz entiende la *innovación tecnológica* como “el resultado del trabajo creador de hombres de oficio preocupados en *mejorar* sus herramientas” (Gorz, 2001 [1981]: 102). Puede señalarse que aquí adopta un abordaje de “dos caras” para hablar en general de los efectos de la *automatización* y la *informatización*. Por un lado, constata que no se cumplió la previsión de Marx de que la automatización suprimiría el *trabajo no calificado*, sino que —por el contrario— “junto a la informatización suprimieron oficios y posibilidades de iniciativa” (Gorz, 2001 [1981]: 35).<sup>[10]</sup> Por otro lado, busca adoptar una actitud positiva que no resista la *automatización*, sino que —en una estrategia que lo acerca a la de la *ambivalencia tecnológica* de Feenberg— utilizarla para *ampliar la esfera de autonomía*.<sup>[11]</sup> Como criterio para tal ampliación —otra influencia de Illich— Gorz propone que dependa de “la densidad de las *herramientas convivenciales* a las que se tiene acceso” (Gorz, 2001 [1981]: 92). Más adelante, utilizará la distinción entre “*tecnologías*

[10] En este punto, agrega Gorz, se equivocan junto a Marx —y sería el caso de Feenberg— “todos aquellos que pensaron que el perfeccionamiento de las técnicas y la automatización iban a suprimir el trabajo no calificado y no dejarían subsistir más que trabajadores técnicos de nivel relativamente elevado” (Gorz, 2001 [1981]: 92).

[11] En Feenberg la “ambivalencia tecnológica” es un concepto ingenioso por medio del cual, sin caer en la tesis de *neutralidad* tecnológica puede afirmar que los medios son “*ambivalentes*” respecto de los proyectos civilizatorios para los que se los use —en su visión, capitalismo o socialismo.

*abiertas y tecnologías cerrojo* para renombrar la distinción de Illich entre técnicas *abiertas*, que *aumentan* la autonomía, y las *cerradas* que la *restringen*” (Gorz, 2011d [1992]: 15).

## TRABAJO Y SUBJETIVIDAD: LA AUTOLIMITACIÓN

Ahora bien, la organización de la sociedad en torno al *consumo* está directamente relacionada al *trabajo*, a su centralidad en nuestras vidas y a la *dependencia salarial*. Bajo esta clave, en 1991 Gorz publica una de sus obras más importantes con sentido propositivo, *Metamorfosis del trabajo*. Su punto de partida será la visión weberiana de la sociedad como una maquinaria compleja cuyas principales piezas son el Estado, la ciencia y el capital. Para resaltar que esta maquinaria está fuera del control de los individuos y de los estados, Gorz hablará de “megamaquinaria”. El punto central de su argumento consiste en que, en la medida en que esta maquinaria está solo dedicada a reproducir la *razón económica* y que la riqueza en sentido económico *nunca tiene bastante*, su funcionamiento:

Exige la eliminación del *factor humano*, la sustitución de un trabajo vivo y del obrero libre por un trabajo y un trabajador rigurosamente programados [...] la sumisión de lo vivo a lo inerte, del *trabajo vivo* al *trabajo muerto* (es decir, a las máquinas, al capital); en una y otro, técnica de dominación e imperativos de racionalización están inextricablemente confundidos (Gorz, 1997 [1991]: 64).<sup>[12]</sup>

Esta megamaquinaria también es fruto de “la informatización y la automatización [...] las cuales tienen por fin *economizar*” (Gorz, 1997 [1991]: 13). Pero dado que lo que puede economizarse puede ser *tiempo* o *dinero* se abre una encrucijada en la que se juega la “desigual distribución de trabajo y del desigual reparto del tiempo que libera la *innovación técnica*” (Gorz, 1997 [1991]: 17). En definitiva, ello conduce a que unos queden sin más remedio que ponerse al servicio de los primeros “en una oscura perspectiva de

[12] Esta es la pista de Marx que Deleuze sigue a su modo: “La *alienación humana* ha sido sustituida en el propio *sobretabajo* por una *esclavitud maquínica* generalizada; no solo el usuario tiende a devenir un empleado, sino que el capitalismo actúa mediante un proceso cualitativo complejo que pone en juego los modos de transporte, los modelos urbanos, los medios de comunicación, la industria del ocio, las formas de percibir y de sentir: *todas las semióticas*” (Deleuze y Guattari, 2011: 499).

una sociedad de trabajadores sin trabajo” (Gorz, 1997 [1991]: 19).<sup>[13]</sup> De este modo, “el *proceso de dominación de la naturaleza por el hombre (por la ciencia) se convierte en dominación del hombre por ese proceso de dominación*” (Gorz, 1997 [1991]: 79; cursiva original). Tal modo de organizarnos es una alternativa, pero Gorz la considera como la “*alternativa de la barbarie*”, es decir, la de permanecer “sometidos acríticamente a los imperativos técnicos de cualquier maquinaria” (Gorz, 1997 [1991]: 119).

Es frente a tal encrucijada que Gorz despliega lo más original de su pensamiento. En primer término, por cuestionar la “ética del trabajo”, que no puede ser rehabilitada por la *revolución técnica*, dado que “si el fin del trabajo es economizarlo, no puede ser fuente de *identidad y plenitud personal*” (Gorz, 1997 [1991]: 120).<sup>[14]</sup> Por el contrario, en un planteo que coincide con las investigaciones tanto de Simondon como de Deleuze, son “las *relaciones afectivas* las que anudan y dan *sentido* a las relaciones sociales” (Gorz, 1997 [1991]: 223).<sup>[15]</sup> Este abordaje pone de manifiesto la limitación de la racionalidad económica, insuficiente para satisfacer el aspecto cualitativo de nuestra *vida afectiva* y nuestra *subjetividad*. Por el contrario, el objetivo debería ser el de la liberación progresiva del tiempo de trabajo para mantener márgenes de autonomía ética y política, y con ello “hacer que el trabajo encuentre su puesto, subordinado a un *proyecto de vida*” (Gorz, 1997 [1991]: 125).

Tal margen de autonomía debería utilizarse, entonces, para “*cam-  
biar de utopía*” (Gorz, 1997 [1991]: 136). La reducción metódica, programada y masiva del trabajo debe ser el resultado de una nueva *política del tiempo* que restablezca el equilibrio en las “sociedades industrializadas que producen cantidades crecientes de riquezas con cantidades

[13] Richard Sennett confirma el pronóstico: “El hecho más destacado de la ‘reingeniería’ es la reducción de empleos. Las estimativas de los números de trabajadores que fueron ‘reducidos’ de 1980 a 1995 varían entre un mínimo de 13 millones a un máximo de 39 millones” (Sennett, 2013: 54).

[14] Citando a John Dewey, el filósofo de la tecnología estadounidense Carl Mitcham observará en la misma línea que “con respecto a la actividad industrial y tecnológica, la mala adaptación básica se encuentra ‘en la separación de la *producción* del *consumo*, es decir, la consumación propiamente dicha, la satisfacción’ (Dewey, 1922, pt. III, sec. 9 [p. 185])” (Mitcham, 2000: 129).

[15] La propuesta deleuziana de encaminarnos hacia una *existencia nómada* “tiene por *afectos* las armas de una máquina de guerra” (Deleuze y Guattari, 2002: 397). En el caso de la filosofía de lo *transindividual* de Simondon, también la afectividad tiene una completa centralidad: “La afectividad es la base de todos los sistemas transductores en todos los niveles orgánicos” (Simondon, 2009: 237). Tal polarización alcanzará a “todos los contenidos del psiquismo” (Simondon, 2009: 239).

decrecientes de trabajo” (Gorz, 1997 [1991]: 124). Su objetivo debe ser un reparto más equitativo de los empleos y de las riquezas producidas “en contra de su acaparamiento por parte de una élite privilegiada” (Gorz, 1997 [1991]: 97).

## RENTA DE EXISTENCIA: LA VÍA DE EMANCIPACIÓN

Es en este marco que Gorz plantea la discusión política de “reducir el tiempo de trabajo sin pérdida de renta” (Gorz, 1997 [1991]: 203), y mejorar las condiciones para *prácticas colaborativas* en contra de la *desintegración* social promovida por la *monetarización* de las relaciones de convivencia.<sup>[16]</sup> En definitiva, la propuesta es la de aumentar la *autonomía* por la vía de la “disminución de necesidades y el aumento de la colaboración desinteresada” (Gorz, 1997 [1991]: 204). En principio parece que las utopías de Gorz y Feenberg coinciden: “La ampliación del margen de maniobra de una trayectoria de desarrollo socialista, conduciría a la cooperación voluntaria en la coordinación del esfuerzo y a prácticas colegiadas, donde cada individuo comparte la responsabilidad en una institución” (Feenberg, 2012: 283).

Sin embargo, solamente para Gorz la nueva utopía parte de entender que se trata de hacer “un *gasto* y no una *economía* de nuestro *tiempo de vida*” (Gorz, 1997 [1991]: 127).<sup>[17]</sup> La recuperación de las relaciones afectivas y fraternales –*convivenciales*– como fuente de sentido y plenitud invierte la ecuación, y como señala la filósofa española Irene Comins Mingol, en general para todas las relaciones de *cuidado*: “El sentimiento de utilidad e interconexión aumenta la autoestima personal y la felicidad [...] la recompensa es el acto mismo: aquí el más *dispendioso* es el más *rico*” (Comins Mingol, 2009: 92).

[16] El historiador de la economía húngaro, Karl Polanyi, lo ejemplifica con el caso de la India donde las grandes hambrunas durante el gobierno británico fueron consecuencia de “la nueva organización del mercado de trabajo y la tierra que destruyó a la antigua aldea sin resolver sus problemas” (Polanyi, 2012: 219). El hecho evidente es que “*las nuevas instituciones económicas no son asimiladas por la cultura nativa*, la que en consecuencia se desintegra sin ser reemplazada por ningún otro sistema coherente de valores” (Polanyi, 2012: 369. Cursivas en el original), situación a la que caracteriza como *contacto cultural destructivo*.

[17] Siguiendo el pensamiento de otros autores he llegado a la misma conclusión tan alternativa como clásica: nuestro único capital es nuestro *tiempo de vida*. Véase Tula Molina (2008).

Tal es el motivo por el que resulta necesario revisar la *ideología del trabajo* y la *moral del esfuerzo*, las cuales a partir de este momento “pasan a ser la cobertura del egoísmo hipercompetitivo y del carrerismo: los mejores triunfan, los otros no tienen más remedio que culparse a sí mismos” (Comins Mingol, 2009: 97). Tal revisión supone una *revolución reflexiva* que descolonice nuestro imaginario consumista y tienda hacia una *autonomía existencial*. Se prefigura de este modo una *ética de la liberación* en defensa de los valores no cuantificables; es decir, el *tiempo liberado* plantea la “retirada de los individuos hacia la esfera de las actividades fuera del trabajo y de la vida fuera del sistema” (Comins Mingol, 2009: 133). Se trata de un proyecto de *emancipación vía la autolimitación*; es decir, a través de la noción de lo “suficiente”. En definitiva, la utopía que comparte es la de Peter Glotz, la *automatización* “no para *maximizar la productividad*, sino para *liberar tiempo*” (Comins Mingol, 2009: 236).<sup>[18]</sup> Ya puede decirse que tal será el centro de su *filosofía de la tecnología*, el cual se complementa con su noción de “lo suficiente”:

La racionalidad económica no se aplica por consiguiente cuando el individuo es libre para determinar él mismo el nivel de sus necesidades y el nivel del esfuerzo que realiza [...] Este nivel puede evidentemente variar en el tiempo, pero no deja de ser la categoría de lo *suficiente* la que regula el equilibrio entre el nivel de satisfacción y el volumen de trabajo para sí [...] si se comienza por *medir* la riqueza en *numerario*, no existe el *bastante*. Cualquiera sea la suma, siempre podría ser más alta. La contabilidad conoce las categorías de lo “más” y lo “menos”: no conoce la de lo “suficiente” (Gorz, 1997 [1991]: 149).

A nivel de sociedad, se trata de proponer una *retirada ordenada* hacia el desarrollo progresivo del *factor humano*. No se trata de una propuesta aislada, sino de aceptar la sugerencia de sociólogos importantes, como la del francés Alain Touraine de favorecer “microculturas más generadoras de sentido que el actual tejido estándar fabricado por los medios de comunicación. Esta cultura inmediata estimularía la vida comunitaria y el “reencantamiento del mundo”, el “renacimiento del sentimiento” (Gorz, 1997 [1991]: 235).

[18] El antropólogo francés Pierre Clastrés hace la misma observación sobre los indios guayakís: “cuando los indios descubrieron la superioridad productiva de las hachas de los hombres blancos, no las quisieron para producir más en el mismo tiempo, sino para producir lo mismo en un tiempo más corto” (Clastrés, 2008: 167).

## ECOLOGÍA Y POLÍTICA: EL DECRECIMIENTO

Por lo dicho hasta aquí, se entiende que para Gorz “la *revolución tecnológica* hace imposible restablecer el pleno empleo a través del crecimiento” (Gorz, 2001 [1981]: 11). Por tal motivo, su objetivo será el de enfrentar el proceso de industrialización que obliga a organizar la sociedad en función del consumo sostenido y descartable y acelera el agotamiento de los recursos naturales (véase Gorz, 2011e [1980]). Dicho de otra manera, la idea de medir el crecimiento a través del PBI y la previsión a partir de la demanda —aunque sea una demanda *democrática*— prolonga la tendencia al derroche característica de “del capitalismo opulento” (Gorz, 2011e [1980]: 75).<sup>[19]</sup> Frente a esta tendencia, Gorz propone una instancia crítica: ¿son deseables los *costos energéticos* de nuestras prácticas sociales? ¿Ayudan a la *convivencia*?<sup>[20]</sup> El camino actual está marcado por la *publicidad* que potencia nuevas necesidades y genera la demanda de mayor consumo, lo cual, en definitiva “perpetúa el orden vigente” (Gorz, 2011e [1980]: 79); se trata de lo que luego el seguidor de Gorz, el sociólogo francés Serge Latouche, llamará “la felicidad conforme de la publicidad” (Latouche, 2009: 3).<sup>[21]</sup> Ahora bien, ¿existen alternativas? La respuesta de Gorz es que sí existen, pero chocan con la tendencia de los estados al *desarrollo sin fin*.

A partir de 1992 Gorz aborda la *dimensión política* de la ecología, entendiéndola como un “fenómeno bipolar que puede ser otra cosa que *mediación pública*, que sin cesar se vuelve a iniciar entre la autonomía de los individuos y el interés de la sociedad” (Gorz, 2011a [1992]: 39); visión que sin dudas Feenberg comparte. Ahora bien, ¿*quiénes* serán tales mediadores teniendo en cuenta que para Gorz —al igual que para el politólogo irlandés John Holloway— la democracia languidece?<sup>[22]</sup> Siempre está por detrás el fantasma de la *ausencia de sujeto*; es decir, el hecho de que “la *lógica de la rentabilidad* domina la

[19] Así también escribe Sennett: “la máquina introduce un elemento nuevo en la relación entre cantidad y calidad” (Sennett, 2009: 139), con su consecuencia poco deseada de impersonalidad y derroche.

[20] Según el cálculo del ingeniero Gustavo Giuliano en 2014, solo el funcionamiento de los principales servidores de internet consume el equivalente a ¡treinta centrales nucleares! Véase Giuliano (2016).

[21] Latouche cita también al publicista suizo Frédéric Beigbeder: “Mi misión es haceros babear. En mi oficio nadie desea vuestra felicidad, porque las personas felices no consumen” (Latouche, 2014a: 21).

[22] “No es el objetivo lograr *más democracia*, sino una reorganización radical de nuestra *actividad cotidiana*, sin la cual, el reclamo de *más democracia* no significa absolutamente nada” (Holloway, 2011: 96).

inteligencia de los individuos que la sirven” (Gorz, 2001 [1981]: 64). En la medida en que el poder se transforma de *personal* en *funcional* “es sistema de relaciones, es decir, se trata de la lógica de la estructura” (Gorz, 2001 [1981]: 55). Por otra parte, y aquí reside parte de la esperanza –tanto de Gorz como de Feenberg– es la propia “existencia de movimientos y luchas sociales lo que permite que la sociedad actúe sobre ella misma y funde libertades, un Derecho y un Estado nuevos” (Gorz, 2001 [1981]: 116). La diferencia entre ellos es la *dimensión moral*, central para Gorz –no así para Feenberg– que lo lleva a entender la *política* “como el lugar de tensión del debate entre la *exigencia moral* y las *necesidades exteriores*” (Gorz, 2001 [1981]: 119).

Esta política no se despliega –como el caso de Feenberg– únicamente en las “instituciones técnicamente mediadas”, sino –siguiendo a Illich– a lo largo de un *espectro institucional* polarizado con *instituciones manipulativas* en un extremo –ala tecnocrática, e *instituciones convivenciales* en el otro –ala democrática–.<sup>[23]</sup> Al igual que Feenberg e Illich, Gorz ve la posibilidad de que un futuro social más deseable provenga de una decisión sobre el *estilo* de nuestras instituciones. En tal sentido, defenderá una *ecología política* que conduzca a afianzar el *ala democrática* de la ecología. Con este desplazamiento la *nueva utopía* se especifica: se trata del *proyecto de la autoliquidación* y la *reconstrucción de la sociabilidad vivida*: disminuir la dependencia salarial por vía de la autoproducción (véase Gorz, 2001 [1981]).

En 1997 Gorz publica *Miserias del presente, riqueza de lo posible* donde aporta estudios estadísticos para poner de manifiesto el aspecto *concreto* de tal utopía, es decir, que este *cambio de mentalidad* ya existe: “en Alemania solo el 10% considera el trabajo como lo más importante; en Estados Unidos 18% contra 38% en 1955” (Gorz, 2004 [1997]: 73). A partir de ahora, quedará en claro que el camino hacia la *convivencia* supone no pensar en el *trabajo* “como algo que *poseemos o no* (salario), sino como algo que *hacemos* con sentido” (Gorz, 2004 [1997]: 9). Es por esto que el sentido de “cooperación” también queda definido como una “reciprocidad serial” más allá de la “sociedad salarial”. Con ello se invierten los valores de la sociedad de consumo. A diferencia del trabajo asalariado, los intercambios colaborativos “sustentan la conciencia crítica de los individuos y su dignidad” (Gorz, 2004 [1997]: 122).

[23] Mientras las instituciones *manipulativas* “exigen cada vez más un consumo o participación no deseado, las *convivenciales* no requieren venta a presión, ni inducir al cliente a su uso” (Illich, 2011). En un trabajo anterior he asociado estas últimas con la *tecnología reflexiva* –propuesta por Simondon– “opuesta a la *filosofía tecnocrática* inspirada en una voluntad de conquista sin freno, que carece tanto de control interno como de imperio sobre sí misma” (Simondon, 2007: 144).

Parte de este proyecto consiste también en resistir “la *profesionalización* de las competencias relacionales, la cual envenena la cultura de lo cotidiano y del buen vivir” (Gorz, 2004 [1997]: 83).<sup>[24]</sup> En este sentido, se suma a las críticas de Claus Offe y Rolf Heinze hacia la profesionalización como un proceso que “descalifica las capacidades de las personas de cuidar de sí mismas” (Gorz, 2004 [1997]: 121). Como ya había señalado en *Adiós al proletariado*, la lógica del capital nos llevó al *umbral* de la liberación, pero franquearlo supone “desmantelar la *racionalidad productivista*, lo cual no puede provenir más que de los individuos mismos” (Gorz, 2001 [1981]: 80). Por ello, para resumir su propuesta, Gorz elige las palabras del Consejo de Jóvenes Dirigentes: “Es preciso devolver al ciudadano su *capital de tiempo*, liberarlo de la necesidad de perder la vida para ganarla” (Gorz, 2004 [1997]: 88).

## CONOCIMIENTO INMATERIAL: LA RIQUEZA VIVA

En 2003 Gorz publica *Lo inmaterial* donde señala cómo el Club de Roma, desde la década de 1970, ha alertado sobre el hecho de que “el crecimiento industrial destruye las bases de la vida y nos lleva a vivir cada vez peor con un costo cada vez más alto” (Gorz 2005 [2003]: 81).<sup>[25]</sup> Debemos preguntarnos ¿qué es la riqueza? Queda aquí manifiesto que su diagnóstico no ha variado: no puede seguir considerándose como *riqueza* a “la multiplicación del dinero a través del pillaje de los bienes comunes y a expensas de la comunidad” (Gorz 2005 [2003]: 11).<sup>[26]</sup> Por tal motivo, debemos movernos en un sentido contrario al que nos conducen el *marketing* y el *régimen salarial*, dado que es en ese círculo que “se crean consumidores que *no necesitan* aquello que desean y *no desean* aquello que necesitan” (Gorz 2005 [2003]: 48).

[24] La crisis surgida en 2008 llevó a los empleadores a ver el ideal de trabajador en el “consultor de habilidades transportables y de vínculo temporario” (Sennett, 2012b: 229). De este modo, el tiempo laboral se tornó precario e inestable, actuando como “ácido que corroe la autoridad, la confianza y la cooperación” (Sennett, 2012b: 231).

[25] Latouche presenta la actualización de 2004; el resultado de la *teoría de los sistemas* de Jay Forrester utilizada en el Informe Meadows es que todos los escenarios son de *colapso*; el primero lo sitúa hacia 2030 debido a la crisis de recursos no renovables, hacia 2040 para el segundo debido a la crisis de polución, y hacia 2070 para el tercero a causa de la crisis de la alimentación (Latouche, 2014).

[26] No existe tal conexión entre *felicidad* y *aumento de renta*: “En los países con más de 20.000 dólares per cápita, la renta adicional no está asociada a mayor felicidad [...] La renta extra es realmente valiosa cuando saca a las personas de la pobreza extrema” (Layard, 2008: 50-51).

Resulta interesante enterarnos por Gorz que esta estrategia surgió a partir de un sobrino de Sigmund Freud, Edward Bernays, quien sugirió no dirigir la publicidad con criterios de aceptación racional, tales como calidad, durabilidad o equidad, sino orientarla directamente a los deseos *inconscientes*. Es aquí donde caemos en una situación de *servidumbre voluntaria*, en la que uno mismo “completa el *trabajo invisible* que proporciona un sujeto a un objeto” (Gorz 2005 [2003]: 50). En la visión de Bernays, se trataba de la posibilidad de transformar “ciudadanos potencialmente peligrosos en dóciles consumidores” (Gorz 2005 [2003]: 49). Gorz ya había rescatado una perla de Stanley Resor, presidente de J. Walter Thompson, la mayor agencia de publicidad de los Estados Unidos: “La publicidad es una fuerza que educa y provoca cambios en la demanda que son necesarios para aumentar el consumo que justifica nuestra productividad y nuestros recursos” (Gorz, 2011e [1980]: 77). De este modo, parte del problema es que el *consumidor individual* fue concebido desde el origen como lo contrario al ciudadano, como “*antídoto* de la expresión colectiva de necesidades colectivas, contrario al cambio social y a la preocupación por lo común” (Gorz, 2005 [2003]: 49).

Con misma agudeza que la periodista canadiense Naomi Klein en *No logo*, Gorz plantea la resistencia frente a “la *producción de rareza* por medio de la cual las empresas cargan de contenido simbólico a sus productos, convirtiéndose lo material en un vector más de *lo inmaterial*... es lo *inmaterial* lo que permite a la economía capitalista seguir funcionando y crecer” (Gorz, 2005 [2003]: 130).<sup>[27]</sup> Y con la misma crudeza de Klein en *La teoría del shock*, Gorz nos recuerda que, frente al desplome del sistema de crédito, “todos somos argentinos en potencia” (Gorz, 2005 [2003]: 128). Sin embargo, Gorz va más allá de la mera denuncia o la recomendación de Klein de “acopiar resiliencia”<sup>[28]</sup> y cree posible la construcción política de

[27] Escribe Klein: “[...] cuando comencé a escribir este libro, mis hipótesis se basaban sobre todo en intuiciones. Había hecho algunas investigaciones en los ambientes universitarios y descubierto que muchos de los estudiantes que conocía se sentían preocupados por la intrusión de las empresas privadas en las escuelas públicas. Les ofendían los anuncios que comenzaban a insinuarse en las cafeterías, en los espacios comunes y hasta en los lavabos [...] que los estudios universitarios comenzaran a parecerse cada vez más a investigaciones de mercado” (2007: 26).

[28] Sobre el final de *La teoría del shock* Klein sugiere “hacer acopio de *resiliencia* para cuando llegue el próximo *shock*” (Klein, 2011: 605).

“una economía de la *gratuidad* y el *reparto de los conocimientos* como patrimonio común de la humanidad” (Gorz, 2005 [2003]: 130).<sup>[29]</sup>

Gorz sigue la intuición de Marx de ver en la inteligencia y la imaginación el verdadero *capital humano*; su circulación permite *externalidades positivas* que se generan a sí mismas y benefician a la sociedad. Los saberes se potencian si se *horizontalizan*, dado que “siempre hay mayor creatividad cuando los hombres cooperan libremente” (Gorz, 2005 [2003]: 12). Dicho de otra manera, se abre la perspectiva política de la abundancia –basada en la inmaterialidad del conocimiento, pero debe *resistir* “la lógica del capital que obliga a generar escasez” (Gorz, 2005 [2003]: 38-39). Tal *economía de lo inmaterial* permitiría fundar una *sociedad alternativa* que aproveche los saberes vivos –no formalizables– propios de la *cultura de lo cotidiano*, tales como el “discernimiento y la imaginación, los cuales fueron revalorizados por la revolución informática” (Gorz, 2005 [2003]: 9).

En 2007 –meses antes de morir– Gorz publica dos artículos “Crisis mundial, decrecimiento y salida del capitalismo” –a la memoria de Jean-Marie Vincent– y “La salida del capitalismo ya empezó”. Sus observaciones son breves y en gran medida resumen todo lo anterior. En el primero constata que el capitalismo se hunde hace veinte años por la dificultad del capital para valorizarse; es decir, la aparente salud de la economía “esconde deudas de todo tipo” (Gorz, 2011f [2007]: 93). Por este motivo, la crisis actual “no tiene salida vía el crecimiento”. Así las cosas, lo importante será “la valorización de las *fuerzas vivas y creativas* como fuente de *riqueza*” (Gorz, 2011f [2007]: 94). En el segundo se refiere al *cambio climático* que “exige romper con los métodos y las lógicas de los últimos 150 años” (Gorz, 2011g [2007]: 24). Es aquí donde el *decrecimiento* se vuelve un “imperativo de supervivencia, aunque requiera de otra civilización” (Gorz, 2011g [2007]: 25).

## CONCLUSIONES: DEMOCRACIA, SUJETO Y CRECIMIENTO

Para concluir repasemos los tres problemas señalados al comienzo, en los que –a mi juicio– el pensamiento de Gorz tiene un alcance y complejidad

[29] Coincide en esto con el mentor de la *permacultura*, el filósofo y agricultor Masanobu Fukuoka; “No solo nuestras acciones la mayoría de las veces no tienen valor, sino que las cosas tampoco lo tienen: dependiendo de si es antes o después de una gran lluvia, el agua puede tener valor o no; los economistas deberían apurarse a establecer una *economía de la felicidad* que empiece desde este punto” (Fukuoka, 2010: 158).

mayor al de la teoría crítica de la tecnología: el *problema de la democracia*, el *problema del sujeto* y el *problema del crecimiento*.

### Problema de la democracia: poder del capital y globalización alternativa

A diferencia de Feenberg que nos alienta a transitar la vía de la *democratización radical*, desde fin de la década de 1950 que Gorz observa cómo el propio capitalismo evolucionó hacia una *democracia de propietarios*, “con lo cual los obreros ya no se distinguen casi de los pequeños burgueses y con frecuencia hasta son más prósperos que estos” (Gorz, 1964 [1959]: 236). No sorprende entonces que la combatividad obrera esté en *retroceso* en muchos países: incluso cuando se manifiesta, el proletariado no se rebela contra la sociedad existente, sino que solo reclama mejoras materiales. A ello se refiere también el filósofo Cornelius Castoriadis cuando observa una etapa de *agotamiento* de la creatividad a partir del ascenso del imaginario capitalista:

Este agotamiento va más allá de la esfera del arte. Alcanza también a la filosofía y, a mi juicio, incluso la verdadera creación teórica en el campo científico, mientras que el desarrollo de la técnica y la tecnociencia se acelera y deviene autónomo. Esta evolución, este *retroceso de la creatividad*, corre pareja del triunfo durante este período del imaginario capitalista, y con un retroceso cada vez más pronunciado *del movimiento democrático*, del movimiento hacia la autonomía, en el plano social y político (Castoriadis, 2005: 103).

En realidad, como señala Winner, “son contadas las ocasiones para el debate y la reflexión pública y las decisiones importantes quedan en manos privadas” (Winner, 2008: 181). Ante esta situación –al igual que hará luego el teórico de la globalización Joaquín Estefanía– Gorz aclara que “no es *contra*, sino dentro de la mundialización que debe lucharse por una *mundialización diferente*” (Gorz, 2007 [1994]: 23). La coerción impuesta al mundo por el poder del capital está en que “37 mil firmas controlan 40% de los intercambios y el 1% controla el 50% de los activos financieros” (Gorz, 2007 [1994]: 26).<sup>[30]</sup>

[30] Sennett realiza la siguiente cuenta complementaria: “antes de la crisis de 2008 las finanzas globales estaban dominadas por cinco firmas contables, veintitrés bufetes de abogados, dieciséis importantes bancos de Inversión, seis bancos centrales y dos agencias de calificación de crédito” (Sennett, 2012: 250); en su cuenta, esto suma seis mil personas, a las que se puede agregar un círculo cara a cara en razón de 1 a 10 lo que daría 60 mil personas a fines de 2007. Aquí estamos frente a un caso de *ausencia* o *vaciamiento de autoridad*.

La lógica financiera prevalece sobre la lógica económica, la *renta* sobre el *lucro*. Los fondos de pensión norteamericanos gerencian 8 mil billones; la estrategia del *racket* “extorsiona a las empresas para que garantice el 10% de renta... o quiebran las acciones” (Gorz, 2007 [1994]: 27).<sup>[31]</sup> De aquí que deba limitarse el *poder del capital* sobre la política y que Gorz defienda las dos principales estrategias para una *globalización alternativa*: la *renta de existencia*<sup>[32]</sup> y la *Tasa Tobin*; es decir la tasa del 0,1% sobre las operaciones de cambio (la cual se complementa con una de 0,04% de todo préstamo de su moneda a organismo financieros extranjeros –incluidas las filiales– en caso de amenaza de los bancos de instalarse en paraísos fiscales)” (Gorz, 2007 [1994]: 29).<sup>[33]</sup>

Por todo ello, Gorz vuelve a plantear aquí –al igual que luego hará Holloway– la idea de *emancipación* por la vía del “abandono de la sociedad del trabajo y la recuperación del verdadero trabajo, entendido como *poiesis*”. En este sentido, recupera la sugerencia del sociólogo inglés Anthony Giddens (1994) de defender “una política generativa que aumente las posibilidades de los individuos de *cuidar de sí mismos*” (Gorz, 2007 [1994]: 95).

En cualquier caso, lo importante es que los cambios sean promovidos a partir de los *finés* y no de los *medios disponibles*. La posibilidad de elegir entre alternativas supone que no estamos obligados a desarrollar toda la capacidad tecnológica disponible, sino que podemos dejar algunas de lado en función de nuestros valores y consensos organizados; esto es lo que trata de rescatar el concepto de “*lost possibilities*” del filósofo australiano Hugh Lacey (1999). La obligación no debe provenir de los sistemas materiales que son ciegos, sino de los sistemas éticos y sociales que establecen los valores y fines. Dicho de otra manera, no de los *objetos*, sino de los *objetivos*.

### Problema del sujeto: deseo y responsabilidad

El problema de la democracia está directamente ligado al problema del sujeto. Al igual que Gorz, Winner observará con lucidez que: “la vitalidad de la política democrática depende del *deseo* de las personas de actuar de forma

[31] “Gracias a las ventajas de la revolución tecnológica se trata de un mercado planetario instantáneo, en el que, tres grandes fondos de pensión americanos movilizan dólares por un valor diez veces superior al de las reservas de los siete países más ricos del mundo” (Estefanía, 2003: 109).

[32] “Es un derecho ciudadano, no el resultado de la beneficencia, de la caridad o de la solidaridad” (Estefanía, 2003: 118).

[33] Estefanía no deja de notar el problema: “¿Dónde administrar el monto de la Tasa Tobin?” (Estefanía, 2003: 114).

conjunta en busca de *fines comunes*” (Winner, 2008: 173); por eso el mayor error reside “en la convicción de que la *informatización* inevitablemente llevará a la sociedad a la *buena vida* y que nadie tendría que mover un dedo” (Winner, 2008: 175). En el prólogo a la edición en español de 2012, Feenberg reconoce también –de modo general– la necesidad de transformar no solo los *códigos técnicos* sino también nuestras prácticas. “Se dan a conocer planes absurdamente ambiciosos para hacer una reingeniería completa de nuestro planeta, como una forma de evitar el mínimo cambio en nuestro modo de vida” (Feenberg, 2012: 9).<sup>[34]</sup>

Surge aquí el *problema del sujeto*, el cual supone al menos dos aspectos en tensión, un aspecto “interno” vinculado al *deseo* y otro “externo” asociado a la *responsabilidad*.<sup>[35]</sup> Para el primero, resulta adecuada la formulación de Deleuze y Guattari sobre el “*nomadismo del deseo*”, imagen que entrona como héroe al *esquizofrénico*: “Aquel que franquea el muro esquizofrénico y llega a la patria desconocida donde ya no pertenece a ningún tiempo” (Deleuze y Guattari, 2009: 75), y también: “El hombre que así se produce como hombre libre, *irresponsable*, solitario y gozoso, capaz de decir y de hacer algo simple en su propio nombre, sin pedir permiso, deseo que no carece de nada, flujo que franquea los obstáculos; simplemente ha dejado de tener miedo de volverse loco” (Deleuze y Guattari, 2009: 136).

El *aspecto externo*, que tensa el anterior, es justamente el vinculado con la posibilidad de *asumir responsabilidad*. El filósofo polaco Zygmunt Baumann utilizará el término “*adiaforización*” para hacer referencia a “la organización que lleva a que los sujetos dejen de estar *sujetos a evaluación moral*, tal proceso se basa en reconocer *únicamente* evaluaciones basadas en criterios de eficacia instrumental” (Baumann y Lyon, 2013: 102).<sup>[36]</sup> A ello hay que sumarle los casos donde *falla* también la eficacia instrumental. Cómo se pregunta Winner: “¿dónde está la *responsabilidad tecnológica*? ¿Dónde se da y se reciben excusas en una situación particular mediada por una *falla de sistema*?” (Winner, 2008: 40).<sup>[37]</sup>

[34] En este párrafo Feenberg tal vez se esté refiriendo a la *Tercera revolución industrial* de Jeremy Rifkin. Véase Tula Molina y Mersé (2013).

[35] Hans Jonas considera que la ética tiene un aspecto *objetivo* y otro *subjetivo*, tratados por la razón y por la emoción respectivamente. Por ello se centra en la importancia del “*sentimiento de responsabilidad*” (Jonas, 1995: 156. Cursiva en el original).

[36] “Los desarrollos tecnológicos más importantes de los últimos años se han producido en la *adiaforización* del asesinato militar” (Baumann y Lyon, 2013: 96).

[37] En trabajos anteriores he llamado a esta última *responsabilidad tecnológica* –el caso de *fallo*– y la he distinguido de la *responsabilidad plena*, es decir, la posibilidad de asumir responsabilidad también en el caso de *que todo funcione*. Véase Tula Molina (2006; 2013).

Feenberg –focalizado más en las *comunidades de afectados*– no aborda el problema del sujeto más allá de señalamientos generales tales como al decir que: “la ética siempre supone el reconocimiento de que nuestras acciones en el mundo son acciones sobre nuestra propia *naturaleza*, sobre nuestra manera de estar en el mundo” (Feenberg, 2012: 178). Sin embargo, su campo sigue siendo el de la filosofía de la tecnología por lo que agrega a continuación, “esta afirmación debe trasladarse a la tecnología”. A diferencia de Gorz, la *reflexión individual* no es entendida por Feenberg como una práctica *sobre uno mismo*,<sup>[38]</sup> sino como un medio para “representar las redes en las que los individuos están inmersos y medirlas con relación a las *potencialidades no realizadas*” (Feenberg, 2012: 65). De este modo, su concepto de “involucramiento” es más *táctico* que *moral*; se trata del posicionamiento de los individuos en las instituciones mediadas técnicamente con el fin de “explorar libremente la *ambivalencia* de la tecnología heredada” (Feenberg, 2012: 70) y “liberarnos de un código técnico opresivo” (Feenberg, 2012: 209). Por otra parte, Feenberg renuncia explícitamente a tratar el aspecto externo asociado a la *responsabilidad*:

La *democratización radical* presupone el deseo de los ciudadanos de aumentar su responsabilidad y poder, pero los ciudadanos de las actuales sociedades industriales parecen estar más ansiosos por “escapar de la libertad” que en aumentarla. No voy a confrontar con esta visión, pero resulta simplemente dogmático negar la posibilidad de que las tendencias actuales se reviertan. Las cosas fueron diferentes en una época tan reciente como la década de los sesenta, y pueden cambiar en el futuro cuando finalmente caigamos en la cuenta del alcance completo de la crisis ambiental mundial (Feenberg, 2012: 41).

Pero el problema no puede evitarse ya que la *vía de la democratización* –propuesta por la teoría crítica– requiere la participación ciudadana para modificar la estructura sociotécnica. En tal sentido, Gorz sigue a J. Habermas al reconocer que el problema *político* depende de un problema *cultural*: “es necesario que las mentalidades cambien, para que la economía y la sociedad puedan cambiar” (Gorz, 2004 [1997]: 71). En este sentido, lo más importante

[38] Aunque Gorz no cita a Michel Foucault, su abordaje es análogo al de la *Hermenéutica del sujeto*: “Uno se preocupa por sí mismo para sí; en esta *autofinalización* se funda la idea de *salvación*” (Foucault, 2001: 204). “Habrá que encontrar el *centro de sí mismo*, el punto en el cual uno se fijará; la propia meta debe fijarse en dirección a sí mismo, en el *centro de sí mismo*” (Foucault, 2001: 205). En la última cita puede indicarse una analogía con la *ética de la sinergia* de Simondon.

y urgente es “*cambiar nuestra mirada* contra la lógica de la productividad, del consumo de masa, la cuantificación y la sincronización” (Gorz, 2004 [1997]: 18). Este cambio de mirada es requerido para salir de la esfera heterónoma y pasar a una *cultura homotécnica*. Al respecto, y en una línea también cercana a Simondon, Gorz observará que: “Este proceso está retardado por el hábito de violar la relación con el Ser en general, por lo que los defensores de la teoría crítica llamaban razón cognitiva instrumental, por la alianza de una *altísima tecnología* con un *baja subjetividad*” (Gorz, 2005 [2003]: 106).<sup>[39]</sup>

En este sentido, a diferencia de Feenberg, Gorz no aborda el problema del sujeto por el lado de sujeto-actor o del sujeto-actor-red, sino por el lado de la interioridad del sujeto, es decir, su *subjetividad*. De este modo, ambos aspectos —el del *deseo* y el de la *responsabilidad*— estuvieron siempre relacionados. En la entrevista que en 1984 le realizan Martín Jander y Reiner Mainschein, define el problema con gran claridad: “lo que es moral no es *poder hacer lo que quiero*, sino poder *querer lo que hago*, ¿qué puedo hacer que además pueda *querer* y de lo cual pueda *asumir la responsabilidad*?” (Gorz, 2010 [1984]: 80). Puede decirse que uno de los elementos que atraviesa toda la obra de Gorz es justamente la idea de que la *elección de la libertad* es la única moral posible. Por este motivo, “la libertad en el sentido filosófico no me puede ser dada por el Estado; es el hecho de que, para cada individuo, todo lo que tiene que hacer es *cuestionable*, sin ello las nociones de ‘deber’, de ‘regla’, de ‘deber ser’ no tendrían ningún sentido” (Gorz, 2010 [1984]: 78).

Hasta en su último ensayo, publicado en 2003, Gorz insiste que el *problema del sujeto* debe formularse bajo la pregunta: “¿Cómo no invertir su dignidad en una actividad indigna?” (Gorz, 2005 [2003]: 22). Su respuesta, como vimos, está asociada a la defensa de una *renta de existencia* —incondicional y suficiente— con el fin de *limitar la esfera económica*. Esto significa que “todos tenemos derecho a una existencia social y que todos contribuimos a la productividad económica aunque sea de modo indirecto e invisible” (Gorz, 2005 [2003]: 73). Por eso es importante notar que no se trata de defender el retorno al pleno empleo, sino de “experimentar el pleno empleo de la vida” (Gorz, 2005 [2003]: 74). En la visión de Holloway: “La *dignidad* se vuelve un arma contra el capitalismo, pero no necesariamente es una confrontación. Confrontar al capital es permitirle que fije el orden del día. En cambio, la dignidad consiste en presentar nuestra propia iniciativa: esto es lo que haremos, de forma *diferente* al capital” (Holloway, 2011: 55).

[39] “El carácter categórico del imperativo moral traduce la exigencia de totalidad: es ante todo el *respeto por esa totalidad*” (Simondon, 2007: 226). El problema aquí es que “el sujeto es conducido por su propia unidad, que no es la de la totalidad” (Simondon, 2007: 195).

En definitiva, el problema del *sujeto* y el de *conciencia moral* “se puede resumir en la siguiente pregunta: ¿*puedo querer eso?*” (Gorz, 2001 [1981]: 96) ¿En qué medida al adaptarnos a este mundo no nos *desadaptamos* a nosotros mismos? (Gorz, 2001 [1981]: 162). En el mismo sentido, también para Jonas la pregunta correcta no será si el hombre se logrará adaptar, sino “¿a qué le es *lícito* al hombre habituarse?” ‘¿a qué es lícito forzarlo o permitirle que se habitúe?’, ‘¿qué condiciones de adaptación es lícito permitir?’” (Jonas, 1995: 203. Cursiva en el original).<sup>[40]</sup>

### Problema del crecimiento: inteligencia y dependencia

Así como el problema del sujeto, el problema del crecimiento puede dividirse en dos aspectos, el de los *límites* y el de la *tasa de crecimiento* –velocidad–. En parte, tal división se corresponde con aspectos subjetivos y se liga con el problema anterior: ¿hasta dónde es inteligente/prudente avanzar?, ¿cuáles son nuestras *dependencias*, cuáles nuestros *márgenes de libertad*? Para Gorz está claro que al usar la palabra “crecimiento” se refleja “la elección tácita de perpetuar el orden vigente” (Gorz, 2011 e [1980]: 79). El problema de los *límites* lo formula con cierta crudeza Latouche, al decir que el problema del crecimiento reside en que “no se trata de crecer para satisfacer unas necesidades reconocidas [...] sino de crecer por crecer” (Latouche, 2014a: 14); *producir más* implica necesariamente *consumir más* y para eso es preciso crear *nuevas necesidades* al infinito. De esta manera, la *sociedad de consumo* es el resultado normal de una *sociedad de crecimiento*; y cita a Pierre Lantz (1988): “El dinero no triunfa porque es dinámico o inteligente, sino por su capacidad infinita de resistencia a la decrepitud, a la usura, al declive; triunfa por la *cantidad* que le asegura el *dominio del tiempo*. Prefigura la eternidad cuya encarnación es la máscara de la vieja estadounidense” (Latouche, 2014b: 85).

Para el segundo aspecto –vinculado a la *tasa de crecimiento*– la innovación tecnológica es el campo más notable ¿Es deseable que la tasa de crecimiento sea cada vez mayor? Simondon acierta a mi juicio al establecer una conexión causal no deseada entre *exceso de dinamismo* y *alienación* y señalar que “el *medio asociado* deja de efectuar la *regulación* del dinamismo de las

[40] Winner lo ejemplifica a nivel socio-técnico con relación a las centrales nucleares: “es cierto que se pueden disminuir los riesgos para la salud humana, a medida que la sociedad se adapte a los rasgos más peligrosos, ¿cuál será el precio para la libertad humana?” (Winner, 2008: 81).

formas con lo que se produce la *ruptura* entre el fondo y las formas en la vida psíquica” (Simondon, 2007: 80).<sup>[41]</sup>

Por mi parte, pienso que ambos aspectos se sintetizan en la idea de *epimeleia* de Michel Foucault, es decir, de lo que se trata es de *cuidarnos*.<sup>[42]</sup> Esta es la respuesta para la pregunta sobre qué es ser *inteligentes* o *autónomos* o, en todo caso, resulta difícil justificar lo contrario. Sin embargo, parece que nos dirigimos en el sentido opuesto según los escenarios planteados por el Club de Roma, todos de *colapso* antes de 2070.<sup>[43]</sup> Por eso Latouche insistirá: “Un único camino es al mismo tiempo creíble y sustentable: el de la *moderación*, que corresponde a las recomendación de la vía del *decrecimiento*. No obstante, la esquizofrenia o la *disonancia cognitiva* de los responsables sigue siendo total. Y aquí estamos hoy entre el *crac* y el *crash*” (Latouche, 2014b: 77).

¿Cómo tomar decisiones inteligentes con relación al consumo tecnológico y su correspondiente consumo energético? Feenberg señala que “no se trata de que las máquinas tomaron el control, sino que al adoptarlas tomamos muchas decisiones *poco inteligentes*” (Feenberg, 2012: 27). Sin embargo, no termina de dar contenido a lo que sería una *decisión inteligente* más allá de reformas *democráticas* hacia el *socialismo*. Por el contrario, para Gorz la disminución de los gastos y la moderación fueron siempre consideradas como actitudes inteligentes: “la cuestión que debe plantearse constantemente es si la necesidad histórica es realizada por los gobernantes con el *máximo de inteligencia* y el *mínimo de gastos*” (Gorz, 1964 [1959]: 37).

Por ello, para Gorz no son suficientes las reformas democráticas, sino que es necesario enfrentar un problema cultural: la *descolonización* del imaginario de la sociedad de consumo; es decir, un proceso de *resistencia* que supone contrarrestar una tendencia que comenzó —fundamentalmente a partir de 1920 en Estados Unidos y 1948 en Europa— “cuando el mercado de necesidades primarias comenzó a resultar insuficiente para absorber la producción, por lo que fue necesario *crear nuevas necesidades*, es decir, que la producción de lo *superfluo* supere a la de lo *necesario*” (Gorz, 2011: 113). En tanto este es un camino hacia la *dependencia*, parece ser el desarrollo *menos inteligente*.

[41] Simondon posiblemente acordaría con Sennett en que “solo podemos lograr una vida material más *humana* si comprendemos mejor la *producción* de las cosas” (Sennett, 2009: 20).

[42] “Cuando el precepto delfico *conócete a ti mismo* se hermana de manera significativa con el principio *preocúpate por ti mismo* surge que no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te *cuides*” (Foucault, 2001: 20).

[43] Véase antes la nota 25.

Sennett lo plantea en los siguientes términos: “cómo hacer buen uso de esos bienes [...] cómo evitar que las posesiones estropearan el carácter” (Sennett, 2009: 107). Su sugerencia consiste en tener “más en cuenta nuestros propios *límites* que sus *potencialidades* [de la máquina]” (Sennett, 2009: 134); de este modo, “si la gente aceptara sinceramente sus *defectos*, la máquina perfecta dejaría de parecer un remedio imperioso” (Sennett, 2009: 131). En mi opinión, se trata de una sugerencia acertada para repensar nuestra *dependencia tecnológica*. Ahora el desafío de la sociedad moderna será el de “pensar como artesanos para hacer un buen uso de la tecnología: necesitamos ser buenos artesanos del medio ambiente e idear rituales que nos acostumbren a ahorrar” (Sennett, 2009: 14).

En cualquier caso, lo cierto es que la evaluación de la *mayor* o *menor* inteligencia dependerá de la concepción de la *riqueza* que se considere. Como vimos –a diferencia de Feenberg– Gorz renuncia al *productivismo* y su pensamiento se acompaña de una *concepción de la riqueza*, aún más radical que la que acompaña a la teoría crítica: 1) comparte con “el *ecofeminismo* su *ética del cuidado* y de la vida” (Gorz, 2005 [2003]: 79); la productividad “puesta al servicio del *cuidado de sí*” (Gorz, 2005 [2003]: 62); 2) promueve “una *nueva relación con el tiempo*, el cuerpo y la naturaleza: *capacidad de placer y ocio*” (Gorz, 2005 [2003]: 63).

En este sentido el objetivo no está puesto –como en el caso de Feenberg– en “aprovechar los frutos de la modernidad”, sino, por el contrario, específicamente de orientarnos en sentido *contrario* a la artificialización, virtualización y mercantilización de las relaciones tanto vitales, como de trabajo y conocimiento. Se trata de avanzar hacia la idea de *prosperidad compartida* y de repensar nuestro sistema de *necesidades* y *gastos*. Al igual que Gorz, Tim Jackson –primera persona con una cátedra en desarrollo sustentable del Reino Unido– ve el problema que supone poner el centro en las mercancías: “impide afirmar cuándo es *suficiente*; reside aquí el aspecto defectuoso del mecanismo de la sociedad de consumo” (Jackson, 2011: 184).

## EPÍLOGO: LA SOCIEDAD CONVIVENCIAL

Con lo expuesto hasta aquí he intentado poner de manifiesto que el pensamiento de Gorz contiene una reflexión lúcida –tanto crítica como propositiva– sobre la relación entre tecnología, tiempo de trabajo y consumo. En este sentido considero que merece un lugar en la discusión contemporánea de política y filosofía de la tecnología. No se trata de un estudio completo y exhaustivo, pero sí suficiente para delinear el centro de la propuesta

gorziana, consistente en *utilizar la tecnología para liberar tiempo* y en *orientarnos por la medida de lo suficiente*. Llegados a un punto de *exceso* es necesario reconocer la necesidad de retroceder para recuperar proporciones convivenciales. Para tal diagnóstico, es necesario trascender el imaginario productivista basado en las ideas de “ausencia de límites”, “crecimiento sin fin” y “necesidades crecientes”.

A partir de aquí se despliegan dos imaginarios incompatibles, el *productivista* siempre asociado a la *velocidad*, y el *decrecentista* o *prudencial* que parte de una valoración positiva de la *lentitud* como parte de nuestras relaciones de *cuidado*. En las palabras de Georgescu-Roegen: “Toda vida digna de ser vivida requiere del tiempo de ocio utilizado inteligentemente” (Georgescu-Roegen, 2008: 115) y “la conducta más racional es la que minimiza el arrepentimiento” (Georgescu-Roegen, 2008: 139). Sin embargo, como observa Sennett, el estilo de nuestras instituciones va en sentido contrario: “La lentitud del tiempo artesanal permite el trabajo de la *reflexión* y la imaginación, lo que resulta *imposible cuando se sufren presiones* para la rápida obtención de resultados” (Sennett, 2009: 362).

En definitiva, en una línea que a su modo desarrollará el sociólogo italiano Doménico De Masi, al modo de organización social que da preponderancia al *ocio creativo* y a la *cooperación voluntaria*, Gorz la bautizará como *sociedad del tiempo liberado* y lo defenderá como condición de una *sociedad de la cultura* centrada en “cultivar nuestras facultades sensoriales, afectivas, corporales y expresivas” (Gorz, 2005 [2003]: 63). Tal proyecto estructura en tres puntos: 1) autoorganización y cooperación, 2) desarrollo de competencias que pueden movilizarse en tiempo libre, 3) sentido de finalidad. Cada uno se corresponde con los tres niveles en que se desplegará el movimiento hacia el *posdesarrollo* o *decrecimiento*: i) *nivel personal*: consumir menos, incorporar comportamientos más austeros y mayor conciencia de las consecuencias de nuestros actos; ii) *nivel de autogestión colectiva*: cooperativas de consumidores deciden estrategias de consumo; iii) *nivel de cambio político estructural*: contra la lógica del crecimiento ilimitado (véase Capalbo, 2011).

Este abordaje no implica ningún *pesimismo tecnológico*, sino un posicionamiento *político* y *eco-lógico* compartidos por otros movimientos altermundistas, como el movimiento trasnacional Pachakutik,<sup>[44]</sup> el movimiento

[44] El movimiento Pachakutik se basa en la defensa del *sumak kawsai* (vivir bien). Su líder L. Macas observa: “Lo principal no es destruir el capital –que en todo caso está entre nosotros –, sino desarrollar la *ética de la vida*” (Zibecchi y Hardt, 2013: 57). Las investigaciones Pierre Clastrés sobre las poblaciones precolombinas ya destacan cómo: “Estas sociedades consideraban que las necesidades son esencialmente *energéticas*, por lo

permacultural inspirado en Masanobu Fukuoka, o los movimientos “Slow”, todos a favor de una *ética de la vida* y de respeto de los ciclos regenerativos. El problema del imaginario que nos fija al trabajo productivo, no es solo que nos *expropia el tiempo* y nunca tiene *suficiente* sino, como observa Comins Mingol: “La preponderancia de lo económico provoca una especie de esquizofrenia generalizada, porque todo el mundo siente en su vida diaria que los *valores económicos* carecen de *valor moral y estético* y viceversa” (Comins Mingol, 2009: 87).

Según el economista inglés Richard Layard, la paradoja a comprender es por qué “cuando las sociedades occidentales se volvieron más ricas, sus integrantes no se volvieron más felices; mientras la renta se duplicó en los últimos 50 años, la felicidad no aumentó. Esto es válido tanto para los Estados Unidos, como para Gran Bretaña y Japón” (Layard, 2008: 17).<sup>[45]</sup> La hipótesis es que “el individualismo falló: no aumentó la felicidad de los individuos; si realmente deseamos ser felices necesitamos de un concepto de *bien común* al cual contribuir [...] exige *cuidado* del otro, tanto cuanto de nosotros mismos” (Layard, 2008: 20).

Para ello —claro está— resulta necesaria educación hacia la *convivencia* y la *paz* que nos libere de los imperativos inhumanos del capital. Inspirada también en Illich, Comins Mingol propone una *filosofía del cuidado* —como base de un *nuevo currículum*— con el objetivo de superar “la escisión entre lo que deseamos (*paz-convivencia*) y aquello que investigamos, vemos y contamos (*violencia*)” (Comins Mingol, 2009: 20). En este sentido, tal currículum no debería tener como fundamento solo la emotividad o el cientificismo, sino una *emoción razonada* o una *razón emocionada*; la principal capacidad a desarrollar sería el propio *proyecto vital* y la *capacidad para la convivencia*.

Tal filosofía parte del mismo principio que la economía de Layard: “si buscamos *autonomía*, lo tenemos que hacer de modo heterónomo, es decir, *a través del otro*” (Comins Mingol, 2009: 69); se basa en la hipótesis de que “los seres humanos somos competentes, no solo para matarnos —como muestran a diario los informativos—, sino también para ayudarnos, solida-

■ que la producción debe emplearse en la restitución del stock de energía gastada: es la vida —entendida como naturaleza— la que funda y determina la cantidad de tiempo dedicado a reproducirla” (Clastrés, 2008: 168).

[45] “En la actualidad el PBI no considera los pasivos ambientales, pero sí considera *gastos defensivos* que no contribuyen al bienestar económico” (Jackson, 2011, [2009]: 159). Tal vez esto explique que, si bien desde 1970 los ingresos se duplicaron en Inglaterra, “el *índice de soledad* aumentó en todas las regiones estudiadas” (Jackson, 2011: 182).

rizarnos, cuidar del otro y hacer las paces” (Comins Mingol, 2009: 15).<sup>[46]</sup> “En definitiva, con relación al *desarrollo humano*, el propio *cuidado* –a través de relaciones de empoderamiento mutuo– suministra el necesario apoyo emocional del que todos precisamos” (Comins Mingol, 2009: 88).

En términos de Gorz, de lo que se trata es de considerar *la vida afectiva* como inseparable de la *inteligencia*, por lo que es necesario alcanzar un equilibrio dinámico entre saberes intuitivos y conocimientos –casi en clave deleuziana– que haga “del gozo de sí mismo el objetivo último de la *práctica colectiva*; es decir, la satisfacción por la vía de la *sinergia* y la *cooperación*” (Gorz, 1968 [1964]: 134).<sup>[47]</sup> En caso de alcanzarse –como señala Sennett– tales equilibrios puede *ritualizarse* y favorecer a la *convivencia*. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la cooperación no es una promesa de felicidad, sino un “proceso de ingreso en el mundo” en el que se valoran las relaciones cara a cara y sus *límites* (Sennett, 2012b), una idea de *civilidad* –en los términos de Montaigne– como una “modestia exenta de vergüenza”: si nos sentimos cómodos con nosotros mismos, “también podremos hacerlo con los demás” (Sennett, 2012: 390).

## BIBLIOGRAFÍA

- Baumann, Z. y D. Lyon (2013), *Vigilancia líquida*, Buenos Aires, Paidós.  
 Bleichmar, S. (2002), *Dolor país*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.  
 Capalbo, L. (comp.) (2011), *Decrecer con equidad: nuevo paradigma civilizatorio*, Buenos Aires, Ciccus.  
 Castoriadis, C. (2005), *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, México, Gedisa.  
 Clastrés, P. (2008), *La sociedad contra el Estado*, La Plata, Terramar.  
 Comins Mingol, I. (2009), *Filosofía del cuidar, una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona, Icaria.

[46] Las conclusiones etnográficas del antropólogo inglés Marshall Sahlins avalan esta hipótesis: “Serán estos *otros mundos humanos* los que ofrecen una imagen distinta –más compleja y abarcadora– que la reducida imagen del *hombre lobo del hombre*, falsando de este modo la idea de que se trata de un rasgo distintivo de la especie, como supone la mayor parte de Occidente” (Sahlins, 2011: 103).

[47] Sobre el final de su obra *La individuación* Simondon formula una *ética de la sinergia*, en la que los términos “*sinergia*” y la “*cooperación*” no son términos idílicos, sino que “acompañan a la *ontogénesis* del sujeto por la que este permanece en la problemática *interna* y *externa* siempre tensa, aquello por lo que el sujeto sigue siendo sujeto” (Simondon, 2009: 500).

- Deleuze, G. y F. Guattari (2002 [1980]), *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos.
- (2009 [1972]), *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós.
- Dewey, J. (1922), *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, Nueva York, Henry Holt.
- Estefanía, J. (2003 [2002]), *Hij@, ¿qué es la globalización?: la primera revolución del siglo XXI*, Madrid, Punto de Lectura.
- Feenberg, A. (2012 [2002]), *Transformar la tecnología: una nueva visita a la teoría crítica*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Foucault, M. (2001 [1981]), *La hermenéutica del sujeto. Curso Collège de France (1981-1982)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fukuoka, M. (2010 [1989]), *Volver a la naturaleza: recuperando el paraíso perdido*, El Bolsón, Edición Criolla.
- Georgescu-Roegen, N. (2008), *O Decrecimiento: entropía, ecología, economía*, Lisboa, Sang de la Terre.
- Giddens, A. (1994), *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor.
- Giuliano, H. G. (2016), “Internet: entre lo real y lo virtual”, *Tecnología & Sociedad*, N° 5. Disponible en: <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/internet-entre-real-virtual-giuliano.pdf>>.
- Gorz, A. (1964 [1959]), *Historia y enajenación*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1968 [1964]), *Estrategia Operária e Neocapitalismo*, Rio de Janeiro, Zahar [en castellano: *Estrategia obrera y neocapitalismo*, México, Ediciones Era, 1976].
- (1997 [1991]), *Metamorfosis del trabajo: búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*, Madrid, Editorial Sistema.
- (2001 [1981]), *Adiós al proletariado (más allá del socialismo)*, Barcelona, El Viejo Topo.
- (2004 [1997]), *Miserias do Presente, Riqueza do possível*, San Pablo, Annablume [en castellano: *Miserias del presente. Riqueza de lo posible*, Barcelona, Paidós, 1998].
- (2005 [2003]), *O imaterial: conhecimento, valor e capital*, San Pablo, Annablume.
- (2010 [1984]), “El hombre debe hacerse lo que es (entrevista con Martin Jander y Rainer Mainschein sobre la alineación, la libertad y la utopía)”, en Fourel, C. (ed.) y A. Gorz, *André Gorz. Escritos inéditos*, Barcelona, Paidós.
- (2011a), *Ecológica*, Buenos Aires, Capital Intelectual, “La ecología política entre expertocracia y autolimitación” [1992], pp, 35-58.

- (2011b), *Ecológica*, Buenos Aires, Capital Intelectual, “La ideología social del automóvil” [1975], pp. 59-72.
- (2011c), *Ecológica*, Buenos Aires, Capital Intelectual, “Riqueza sin valor, valor sin riqueza” [2005], pp. 103-132.
- (2011d), *Ecológica*, Buenos Aires, Capital Intelectual, “La ecología política, una ética de la liberación” [1992], pp. 9-20.
- (2011e), *Ecológica*, Buenos Aires, Capital Intelectual, “Crecimiento destructivo, decrecimiento constructivo” [1980], pp. 73-88.
- (2011f), *Ecológica*, Buenos Aires, Capital Intelectual, “Crisis mundial, decrecimiento y salida del capitalismo” [2007], pp. 89-102.
- (2011g), *Ecológica*, Buenos Aires, Capital Intelectual, “La salida del capitalismo ya empezó” [2007], pp. 21-32.
- Holloway, J. (2011), *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.
- Illich, I. (2011 [1971]), *La sociedad desescolarizada*, Buenos Aires, Ediciones Godot.
- Jonas, H. (1995 [1979]), *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder.
- Jackson, T. (2011 [2009]), *Prosperidad sin crecimiento*, Barcelona, Icaria.
- Klein, N. (2007 [2000]), *No logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós.
- (2011), *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacey, H. (1999), *Is Science value free?*, Londres, Routledge.
- Lantz, P. (1988), *L'argent, la mort*, Paris, L'Harmattan.
- Latouche, S. (2009 [2007]), *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, Barcelona, Icaria.
- (2014a), *Hecho para tirar: la irracionalidad del a obsolescencia programada*, Barcelona, Octaedro.
- (2014b [2012]), *Límite*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Layard, R. (2008), *Felicidade: Lições de uma nova ciencia*, Río de Janeiro, Best Seller [en castellano: *Felicidad, lecciones de una nueva ciencia*, México, Taurus, 2005].
- Mitcham, C. (2000), “On Character and Technology”, en Higgs, E., A. Light y D. Strong (eds.), *Technology and the Good Life?*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 126-148.
- Polanyi, K. (2012), *La gran transformación : los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Russell, B. (2004), *In Praise of Idleness. And other essays*, Milton Park/Nueva York, Routledge, “In Praise of Idleness” [1932], pp. 1-15 [en castellano: “Elogio de la ociosidad”, *Revista Colombiana de Psicología*, N° 3, 1994, pp. 155-162].

- Sahlins, M. (2011), *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sennett, R. (2009), *El artesano*, Barcelona, Anagrama.
- (2012), *Juntos: rituales, placeres y política de cooperación*, Barcelona, Anagrama.
- (2013 [1988]), *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- Simondon, G. (2007), *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2009), *La individuación: a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra / Editorial Cactus.
- Smart, A. (2014), *El arte y la ciencia de no hacer nada: el cerebro tiene su propio piloto automático*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Tula Molina, F. (2006), “El contexto de implicación: capacidad tecnológica y valores sociales”, *Scientiae Studia*, vol. 4, N° 3, pp. 473-484.
- (2008), “*Time is money*: optimización, identidad y cultura laboral en la sociedad deseada”, *Scientiae Studia: Revista Latino-Americana de Filosofía e História da Ciência*, vol. 6, N° 3, pp. 389-408.
- (2013) “El riesgo de que todo funcione”, en Tula Molina, F. y A. M. Vara (eds.), *Riesgo y política científica: entre la regulación y la discusión pública*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 59-83.
- y S. Mersé (2013), “La Tercera Revolución Industrial: la retórica actual del capitalismo lateral”, *Hipertextos: Capitalismo, Técnica y Sociedad en Debate*, vol. 1, N° 1, pp. 59-90.
- Winner, L. (2008 [1986]), *La ballena y el reactor: una búsqueda de límites en la era de la alta tecnología*, Barcelona, Gedisa.
- Zibecchi, R. y M. Hardt (2013), *Preservar y compartir: bienes comunes y movimientos sociales*, Buenos Aires, Mardulce.