



Desarrollo tecnológico capitalista y heterotecnia en André Gorz

Capitalist technological development and hetero technique in André Gorz

Adolfo Lizárraga-Gómez (alizarragag@yahoo.com.mx) Facultad de Economía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México) <https://orcid.org/0000-0003-3030-3283>
Role: conceptualización, escritura del original

Resumen

Mediante el concepto general de heterotecnia, este artículo aborda el pensamiento de André Gorz en tres apartados. En el primero se resume el origen de la obra de este autor austro-francés, en el segundo el origen y desarrollo del concepto de heterotecnia y en el tercero se exponen notas conclusivas y críticas a esa teoría, en particular, a su lectura errática de Marx. De la exposición de la obra de Gorz es posible extraer algunos comentarios críticos puntuales al desarrollo tecnológico alcanzado hasta ahora ligado al capital, que se vinculan a la ecología, a una ética humanista-subjetivista, y al pensamiento dogmático y enajenado que incluye a la heterodoxia marxista contemporánea como la “autonomista”.

Palabras clave: André Gorz, heterotecnia, ética, desarrollo tecnológico, trabajo inmaterial.

Abstract

By the concept of hetero technique this paper addresses André Gorz work in three sections. In the first one, it summarizes the early work of that Austro-French author. In the second the origin and development of the concept of hetero technique, and, in the third it is presented some critical and conclusive notes on this author's theory, in particular, on his erratic reading of Marx's work. From the exposition of Gorz's theory some critical commentaries can be grasp on the technological development achieved linked to capital, from the ecology and an ethical humanism to the dogmatic and alienated thought, including current Marxist heterodoxy such as the “autonomist” one.

Key words: André Gorz, hetero technique, ethics, technological development, immaterial work.

Introducción

La obra de André Gorz ha destacado en, al menos, tres contextos en la historia social contemporánea. El primero emerge en la confrontación con el desarrollo tecnológico sobre bases capitalistas, que inicia en los años 1950 en torno a teorías que anuncian la posibilidad del traslado de los atributos humanos a las máquinas y han sugerido la total sustitución de la actividad humana por ellas. Sobre esto, Gorz debatió toda su vida productiva hasta su muerte en el año 2007. El segundo contexto es la posible adhesión a una heterodoxia marxista confrontada, por una parte, con el socialismo de su tiempo y, por otra, con el pensamiento clásico que gira en torno a la ley del valor. En este contexto, Gorz asume una heterodoxia peculiar que no renuncia al concepto de



alienación ligado al desarrollo tecnológico que tiene por base la obra de Marx, pero se opone a toda posibilidad de positivismo en la concepción de un valor económico fundamental para el desarrollo social contemporáneo. Finalmente, un tercer contexto se refiere a la preocupación por el medio ambiente y los movimientos ecologistas. En estos contextos, Gorz ha destacado con un planteamiento ético humanista que, con motivo de llamados de alerta dados por organismos internacionales como la UNESCO ([Recommendation on the ethics of artificial intelligence](#)), y por organizaciones de la sociedad civil, aporta algunas herramientas teóricas y metodológicas que nos proponemos analizar en el presente artículo, a través de su concepto general de heterotecnia.

El concepto de heterotecnia aparece en su libro *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital* (en adelante, *L'Immatériel*), el cual se ha vuelto un clásico y es producto de una invitación a expresar su concepción sobre las teorías del desarrollo social, que se expresaron como sociedad del conocimiento ([Économie de la connaissance, exploitation des savoirs](#)). Con ello, Gorz abarca los mencionados contextos en al menos tres temas en debate. El primero se refiere a una teoría del “trabajo inmaterial”, que aparece bajo el concepto de “era del conocimiento” en la UNESCO, organismo que lo adoptó de la teoría que venía desarrollando Peter Drucker desde de los años 1950 y que a fines de los 1960 llamó “era del saber”, aludiendo a ese traslado de las capacidades humanas a las máquinas para la productividad económico-social que se convirtió en principio de desarrollo social. Luego, en la UNESCO, de la mano de autores entre los que destacó Nico Stehr, se pasó de “era del conocimiento” a “era de la información”, que aportó Robin Mansell (Lizárraga, [Humanismo y conocimiento](#)). A esta perspectiva se une el concepto de “trabajo inmaterial” que formó escuela en Italia con base en teóricos como Paolo Virno y Maurizio Lazzarato, pero, sobre todo, en Antonio Negri, cuya crítica a la teoría de la ley del valor puede ser encontrada en la heterodoxia marxista desde Eduard Bernstein, iniciador del revisionismo a fines del siglo XIX en el seno de la Segunda Internacional. Negri y esos otros autores desarrollan, así, una influyente teoría conocida como “autonomista” (Coté y Pybus, [Learning to immaterial labour 2.0](#); Kang, [Toward a critical social theory of AI](#)).

La disquisición de Gorz sobre el “trabajo inmaterial” alcanza al debate actual relativo a la ética sobre la llamada “inteligencia artificial”, a la que ha arribado el desarrollo tecnológico bajo condiciones capitalistas a través del mercado, fenómeno al que Gorz llamó “heterotecnia” (Gollain y Gianinazzi, [Leur écologie et la nôtre](#)). Abordaremos este concepto de heterotecnia sobre la hipótesis de que resume el conjunto del planteamiento de Gorz sobre la era contemporánea, lo que lo posiciona a él (y a sus lectores) en el conjunto de aspectos que la UNESCO ha puesto en debate: el conocimiento, el desarrollo social sobre bases científico-tecnológicas y la necesidad de reflexionar sobre esos aspectos éticamente, mientras que, por otra parte, pone en cuestión las teorías que consultó originalmente la UNESCO como las de Drucker, Stehr y Mansell, así como su adhesión a la actual heterodoxia marxista que, como el “autonomismo”, se contrapone a la ley del valor.

Abordaremos el tema en tres apartados. En el primero se explora el origen de la obra de Gorz, en tanto que nos ubica frente a su concepto de heterotecnia. En el segundo apartado se indaga el origen y desarrollo de ese concepto de heterotecnia. En el tercer apartado, se presentan algunas notas conclusivas a la vez que críticas sobre el planteamiento general de Gorz, que se revela a través de ese concepto. Debemos anotar que, aunque hay ediciones de la obra de Gorz en español, vamos a hacer uso en este artículo de las ediciones originales, con el fin de que quede más clara la comprensión que hacemos de la obra de ese autor y de los que aquí revisamos.



Formación de la obra de Gorz

Gorz fundó su teoría sobre el desarrollo tecnológico capitalista con base en una ética subjetivo-humanista, aunada a un particular ecologismo, y confrontando al marxismo de su tiempo a través de una crítica a la ley del valor. Con su último libro, *L'Immatériel*, su pensamiento alcanzó el debate sobre la llamada “inteligencia artificial”, en una crítica general al desarrollo tecnológico que, en “alianza” con el capitalismo, amenaza con el dominio de las máquinas sobre la humanidad, escenario social al que atribuye el concepto de “heterotecnia”, convirtiéndolo en un concepto general de todo su planteamiento.

El origen de la teoría de Gorz puede encontrarse a fines de los años 1950 unido a sus influencias teóricas. Así, su humanismo-subjetivista surge de su cercanía a Jean-Paul Sartre y, en particular, de su lectura de *El ser y la nada* (Gorz, [Le travail, entre écologie et socialisme](#)). En 1959, invitado por Jean-Marie Vincent, Gorz participó en un seminario sobre los *Grundrisse* de Marx, obra que será de particular importancia para su teoría sobre la tecnología y la ley marxiana del valor. En esta referencia a los *Grundrisse*, Gorz coincide con los teóricos italianos conocidos como “autonomistas”, entre los que destaca Antonio Negri, quien ya en aquellos años era amigo de Vincent, y quien aún hoy en día tiene influencia en la heterodoxia marxista (Henninger, [Doing the math](#)). En los años de 1960, Gorz emprende una crítica al dogmatismo marxista y a los regímenes de la Unión Soviética y la China de su tiempo, a la vez que generó una propuesta ecologista que completaría la estructura de su teoría. En este proceso, destaca primero la influencia de la *Crítica a la razón dialéctica* de Sartre (en adelante, *Crítica*), que se convirtió, incluso, en guía temática para Gorz. Más tarde, conoció a Herbert Marcuse, cuyo libro *Hombre unidimensional*, le ayudó a matizar la totalidad de su obra separada de los “autonomistas”. En los años de 1970, a su ética ecologista, Gorz agregó la influencia radical y vivencial de Ivan Illich, y llegó a los años 1980 con una franca contraposición al socialismo y al marxismo existentes, ampliando y profundizando su crítica a los regímenes totalitarios que impusieron sobre la subjetividad la objetividad de las máquinas y de la ciencia (Vercellone, [André Gorz. Le travail entre aliénation et émancipation](#)).

Durante los años 1990, luego de la publicación de su libro *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique* (en adelante, *Metamorfosis*), Gorz configura un claro criticismo a la ley del valor, anclado en un particular concepto de alienación que denota la influencia de Sartre y de Marcuse, a la vez que expone una esperanzadora teoría que tiene en cuenta el desarrollo tecnológico alcanzado y, al mismo tiempo, critica dramáticamente este desarrollo. Pero, sobre todo, enfrenta al dogmatismo. En esta etapa de su obra, Gorz recurre al matiz husserliano de pensadores alemanes, en dos sentidos. En primer lugar, recurre a la obra de Jürgen Habermas, y se refiere específicamente al concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y a la necesidad de la democracia para completar el deseable post-capitalismo para la vida social tal como Habermas lo planteó en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* y en *Wissenschaft und Technik als 'Ideologie'*, lo cual se asemeja al planteamiento de Hardt y Negri en su *Multitude*, pero Gorz, en su *Metamorfosis*, se refiere a Habermas. En segundo lugar, motivado por Vincent otra vez, Gorz consolida una teoría sobre el “trabajo inmaterial”, pero apoyado en la interpretación estadística y económica tanto del filósofo alemán Robert Kurz como del economista canadiense Moishe Postone (Gollain, [Travail et subjectivité chez André Gorz](#)). Finalmente, su lectura de Ray Kurzweil y de Peter Sloterdijk le proveyó datos que utilizó para llegar al concepto de heterotecnia, esto es, para la caracterización del desarrollo tecnológico alcanzado sobre bases capitalistas y la posible superación del desarrollo social capitalista, mediante una perspectiva ética humanista-subjetivista.



Sobre estas bases, Gorz arribó al siglo XXI tomando parte en el debate en torno a la ingeniería genética y la biotecnología, hasta llegar a la llamada “inteligencia artificial” y el planteamiento de la heterotecnia. Pero, en resumen, este conjunto de influencias hacen difícil clasificar la obra de Gorz en una línea teórica en particular (Duverger, [Écosocialisme ou barbarie](#); Flipo, [Andre Gorz, de l'existentialisme au salut par les TIC](#); Metzger, [André Gorz, penseur de l'émancipation](#)). Ha sido reconocido, sobre todo en Francia, como “ecologista político” o, en otras latitudes, como un “teórico crítico” (Harris et al, [André Gorz and contemporary Frankfurt school critical theory](#); Kang, [Toward a critical social theory of AI](#); Granter y Aroles, [Crisis and utopia](#)). También se ha reconocido como heterodoxo radical a la obra de Marx (Löwy, [Le marxisme d'Andre Gorz](#)) o relativamente prudente (Marcuse, *Counterrevolution et revolt*). Pero su contribución a los más recientes debates relativos al desarrollo tecnológico alcanzado en la actualidad es reconocida por instituciones como UNESCO, que difunde su *L'Immatériel* desde 2005 (y de donde tuvimos una sugerencia de edición de ese libro, que luego nos remitieron y es la que utilizamos para este trabajo), que presenta de manera más acabada su ética subjetivista en favor de la vida humana misma, lo que hace de su obra una importante contribución a las ciencias sociales y las humanidades, con una postura radical frente a la teoría del valor desde el concepto de “trabajo”.

Heterotecnia y la crítica de Gorz

a. “Trabajo inmaterial” y fin del trabajo: de la “alotecnia” a la “heterotecnia”

El concepto de trabajo de Gorz está permeado por su ética subjetiva y considera que el desarrollo tecnológico alcanzado hoy es resultado de ese concepto del trabajo. Ese resultado nos pondría ante una disyuntiva: continuar en ese mismo sentido o buscar uno “antropológico”, mismo dilema planteado en la *Crítica* de Sartre.

Pero, cabe advertir que el uso del término “trabajo” y su consecuente conceptualización por parte de Gorz hace problemático saber a qué se refiere con precisión. Él sólo utiliza el término francés “travail”. En las obras completas de Marx y Engels conocidas como Marx-Engels-Werke (texto de referencia de los teóricos del “trabajo inmaterial”, incluido Gorz), se diferencia terminológicamente una forma de “trabajo” de otra. Ahí se señala el término inglés *Labour* para referirse a la actividad en el proceso laboral, que es el que el capital explota y se traduce al término alemán *Arbeit*, en tanto que la palabra *werk* la conecta Marx con la actividad artística (“werk der kunst” u “obra de arte”) y amplía su sentido. Los intérpretes de Marx en idioma inglés pueden diferenciarse entre quienes han buscado subrayar en algún momento esta diferencia (Granter, [Critical social theory and the end of work](#), Fuchs, [Digital labour and Karl Marx](#)) y quienes no le ven mayor relevancia (Musto, [Marx's capital after 150 years](#)), utilizando para ello los términos *work* y *labour*. Incluso los “autonomistas” se han referido sólo al término *Labour* (Hardt y Virno, [Radical thought in Italy](#)); Hardt y Negri, [The powers of the exploited and the social ontology of praxis](#)).

Por otra parte, algunos investigadores conocen la teoría de Gorz como “el fin del trabajo”. Esta conceptualización apunta en diversas direcciones, pero algunos relacionan este planteamiento con la teoría de Marcuse y, por ello, se vincula a Gorz a la “teoría crítica” frankfurtiana (Granter, [Critical theory and the post-work imaginary](#)). Sin embargo, Gorz prefirió hablar de “fin del trabajo como lo entendemos hoy en día” en el capitalismo: “C'est la fin du travail? Au contraire : c'est la fin de la tyrannie qu'exercent les rapports de marchandise sur le travail au sens anthropologique” (Gorz 2008:61). El quinto capítulo de su *Metamorfosis*, se titula *La fin de l'humanisme du travail*. En el



último apartado de este trabajo nos referiremos al significado más preciso de este concepto de “fin del trabajo” en Gorz. Hasta aquí, ese autor habla de la crisis del trabajo en tanto que posibilita la medida de valor y esa crisis se debe a la emergencia de la hegemonía del “trabajo inmaterial”.

El “trabajo inmaterial” para Gorz es el que resulta de los procesos productivos actuales. Así, por una parte, Gorz coincide con la tesis de que se vive hoy en día una era del conocimiento con hegemonía del “trabajo inmaterial” que, en su desarrollo, pone en crisis, fundamentalmente, a la ley del valor, entendida como trabajo socialmente necesario y como tiempo de trabajo medible. Pero concibe, por otra parte, que el desarrollo tecnológico conforma la más reciente imposición sobre el trabajo mediante la ciencia y la tecnología, cuyo sentido está dado por el capital que ahora explota y aliena al ser humano mediante máquinas y artificios. Con esta concepción, Gorz se acerca a Marx: el dominio de las máquinas sobre la humanidad es un sentido dado por el capital. Por esta visión dual, la heterodoxia marxista de Gorz tiene una doble y contrapuesta esencia: por una parte, parece aliado a la teoría del “trabajo inmaterial” confrontando a Marx en su teoría de la ley del valor, y, por otra parte, se vincula a Marx en contraposición a aquella teoría, concibiendo el dominio capitalista de la actualidad sobre el acontecer social mediante la tecnología.

En este doble sentido de su teoría, Gorz sugiere con los “autonomistas” que la “realidad social” ha sufrido cambios debido a la hegemonía del “trabajo inmaterial” post-fordista, por lo que deben buscarse conceptos diferentes a los de Marx para caracterizarla, pues estos pertenecen a un pasado “taylorista”. Pero, Gorz advierte riesgos en la teoría del “trabajo inmaterial”, en tanto que esconde el sentido capitalista de la realidad social actual que llega con el desarrollo tecnológico, un sentido de deshumanización en tanto que, en la forma, transgrede los límites del individuo y se torna un proceso de maquinización de la naturaleza, empezando por la humana, al llegar la biotecnología y la “inteligencia artificial”, es decir, dominando la naturaleza humana radicalmente, desde su biología y el trabajo.

Para Gorz, los principios fundamentales de la tecnología capitalista son, en resumen, la explotación y la alienación humanas desde su origen biológico y social. En *L’Immatériel*, en una forma que recuerda el carruaje alado de Platón, Gorz plantea que el desarrollo social logrado pone a la humanidad ante una disyuntiva: naturaleza o artificio. Para Gorz, la alternativa para la vida es revelada por la ecología y él toma posición por la biología, que ya “nos protegió contra las arbitrariedades de los hombres” (Gorz 2003:90). En esta afirmación, Gorz une la perspectiva vital de Ilich y la crítica al Antropoceno de Arendt (Gorz, [Capitalisme, Socialisme, Écologie](#)) en su parte formal, esto es, en la representación de la vida humana cautiva de su propia actividad y acción. La influencia de Sartre y Marcuse le dota de sentido (ambos vinculados a Heidegger). En el primer caso, la contrariedad de la acción en la nada o la entrega a la reflexión como retorno a sí mismo y, en el segundo caso, en la entrega de sí al tiempo libre, o a la vida. Como lo plantea Heidegger ([Platons Lehre von der Wahrheit](#)), la principal preocupación es ser más humano y no menos. Queriendo satisfacer su original demanda de libertad, la humanidad optó por la modernidad tecnológica. Pero, por esa dirección llegó a la ciencia y la genética y se hizo esclava de ellas, bajo el dominio del cientismo tecnológico y la política, unidos en complicidad con la economía capitalista.

Dice Gorz que en esta dirección que lleva por el artificio, se tiende a borrar la historia humana mediante la eliminación de las tradiciones y la genética humana, es decir, del ser social y natural humanos, para entregarse a la ciencia y tecnología. Esta tendencia, de acuerdo con Gorz, comienza como “alotecnia”, proceso en el cual la humanidad concibe a la naturaleza como fuente de energía



para utilizarla y apropiarse de ella para su desarrollo. La “alotecnia” identifica la biología humana artificialmente con máquinas, y posibilita, así, la sumisión humana, dando un sentido objetivo a su quehacer mediante la programación, como se haría con una máquina, esto es, se inicia un proceso de robotización de la humanidad bajo el supuesto de mejora personal más exitosa, hasta llegar a la producción de humanos por humanos, a identificar a los humanos con las máquinas, y a la producción de máquinas por máquinas, tesis que parafrasea lo que Marx dice en el capítulo XIII del tomo primero de *El Capital* (aunque Gorz no lo dice). Para él, este hecho se vislumbra con el desarrollo de la ingeniería genética. Y, en tanto el patrimonio genético pierde poder frente al artificio, comienza a formarse una superación cultural de las fronteras naturales, esto es, se desbordan las leyes naturales por especialistas que imponen sus propias leyes a voluntad, formando una heteronomía que estructura la vida moderna tecnológica. Esta es la tendencia a una estandarización cibernética positivista, para el dominio de la humanidad por la ciencia matemática, como lo percibió Husserl, dada sobre la satisfacción de las necesidades de la máquina, cuya mejora incluye originalmente la superación de los límites naturales, incluidos los humanos.

La complicidad del capital con este desarrollo tecnológico se muestra en la economía, puesto que demanda influencia sobre las decisiones humanas, la superación de sus límites y la formación de una cultura de la mejora de las capacidades en la que la ciencia y la economía se convierten en condicionantes fundamentales. Gorz coincide con el enfoque de los “autonomistas” de que el consumo es progresivamente más productivo que personal, pero se inclina por la teoría de Kurzweil y se refiere a los aspectos económicos en tanto le permiten plantear que esta engañosa mejora basada en la complicidad entre la ciencia y la economía capitalista es la más reciente forma de evolucionismo y alienación, que alcanza una situación en la que la inteligencia y la vida artificiales superan la “alotecnia” y se alcanza la “heterotecnia”, que es un estado de producción de consumidores y vendedores cada vez más especializados, con una cultura del aprendizaje y la experimentación sobre la humanidad que ahora cuenta con herramientas para su auto-mejoramiento y anuncia la emergencia de cyborgs.

b. Desarrollo social hetero-tecnológico y caída del capitalismo

Esta hetero-tecnización posibilita a los especialistas en tecnología influir en la sustitución de la vida en el mundo. Con la concepción de una “inteligencia artificial”, dice Gorz, se arriba con mayor claridad a esta posibilidad, rindiendo el atributo humano de la inteligencia a la máquina, y cobra fuerza en tanto los seres humanos se convierten en mercancías, una vez que el dominio radical del conocimiento se cumple y se presenta radicalmente en el uso de la ingeniería genética en la mujer, desde la concepción del ser humano. Por el contrario, este desarrollo tecnológico le da a la ecología una fuerza mayor para ser contraparte en la tarea de racionalizar lo irracional, y hace, en principio, un contraste entre el saber y el conocimiento.

La ecología, dice Gorz, advierte acerca de la esencia destructiva de la “heterotecnia” y hace posible denunciar sus efectos sobre el bienestar común. La “heterotecnia”, contiene la alianza ciencia-capital, impulsa privilegios definidos al ir convirtiendo la naturaleza y bienes que ofrece en mercancías y medios de valorización. Posteriormente, se promueve el uso del artificio sobre los bienes naturales para hacer de cada espacio de la vida natural un bien necesario y ampliar la producción perenne de necesidades, que son necesidades progresivas del capital, y que se van imponiendo sobre las biológico-humanas. Este es un estado superior del Antropoceno, ya que las máquinas, aliadas al capital, se convierten en medios de dominio de la humanidad desde la



imposición de necesidades diferentes a las naturales. Este post-antropoceno (Gorz no se atreve a llamarlo “capitaloceno” como lo hace, por ejemplo, Altvater en [The capitalocene](#)) se contrapone también al saber: ha generado “una sociedad de la ignorancia” (Gorz 2003:68), tesis que puede encontrarse en Adam Smith, de acuerdo a lo que menciona Marx en el capítulo XIII del tomo I de *El Capital*. En esta situación, los especialistas han perdido la dimensión de su conocimiento y han caído presos en la cultura de la heterotecnia, según la cual la humanidad debe prepararse para el desarrollo tecnológico, tal como éste mismo lo demanda y no lo contrario, que el desarrollo tecnológico se adecúe a las necesidades humanas: “ruedan como la piedra, conforme a la estupidez de lo mecánico” (Nietzsche, citado en Han 2023:11); la humanidad utiliza la tecnología y las máquinas para alterar la naturaleza y biología buscando *mejorar sus capacidades*. Sin una perspectiva ecológica, la ciencia pierde su original sentido humano y deja de ser una herramienta de la cual la humanidad pueda servirse para el bien vivir. Gorz sigue aquí a Marcuse, quien concluye que la ciencia no debe ser neutral y objetiva, sino humana y subjetiva, para servir a la humanidad (Marcuse, [Remarks on a redefinition of culture](#)).

La superposición del conocimiento sobre el saber comienza cuando la ciencia toma a las matemáticas como su herramienta fundamental de desarrollo, sustrayendo radicalmente atributos y poder a la subjetividad, empezando por su naturaleza, para alcanzar el mejoramiento de inconmensurables y alienadas capacidades. Inicia, luego, la producción de conceptos impulsando a los seres humanos a entregarse a las máquinas, renunciando a su sensibilidad y actuando para convertirse en medios de entrenamiento para el mejoramiento de sí mismos y para apropiarse de un mundo sensible que opone resistencia y límites finitos.

La libertad que es obtenida en este esfuerzo de mejoramiento es la del conocimiento que hace real el “acceso a la verdad” (Gorz 2003:71) y alcanza la radicalidad experimental de la producción de sujetos, no sólo novedosos por su conocimiento, sino incluso por su naturalidad. Este autodomínio del ser humano mediante reglas mecánicas no es meramente formal y práctico. Se impone un significado positivista de orden y progreso que posibilita una profunda alienación en la “alianza” entre ciencia y capitalismo, conformando un espíritu de vida social opuesta a la naturaleza con el fin de suprimir la contingencia. En su alianza con la ciencia, el capital emerge como un demiurgo. La vida aparece determinada por la valorización y la mercantilización de forma progresiva y evolutivamente artificial, que da esencia al conocimiento a través del poder de la experimentación para el capital.

Así, la alianza ciencia-capital conforma una novedosa civilización que pretende la superación de lo natural y lo humano, por lo que no es sólo una “era del conocimiento”, es la del demiurgo, que conforma una sociedad convertida en una entidad etérea, con menos aspectos naturales y con una cultura anti-natura de esencia azarosa. De esta manera, ciencia y capital constituyen una alianza heterotecnica que promueve matemáticamente la creación de un ser presumiblemente más preciso, mecánico y artificial.

Gorz apela a su concepción humanista al enfrentar esta mecánica formación social y, de una forma dramática y radical, toma la expresión de Engels “civilización o barbarie”, para evitar planteamientos reformistas, pero coincide con el planteamiento de la “teoría crítica”, no frankfurtiana, y que Hardt y Negri en su *Multitude* desarrollan: en la actualidad se vive un “estado de guerra” al que enfrentan la sociedad organizada, por ejemplo, en el feminismo; Gorz cree ver la conformación de una cultura de la guerra en el tipo de educación que se impone, por ejemplo, en los Estados Unidos. Según Gorz,



el conocimiento no sólo somete al saber, sino, incluso, expresa la destrucción de la humanidad y de la naturaleza. Para crear humanidad y transferirla a las máquinas, incluso en partes, como la inteligencia, se constituye una radical autodestrucción humana.

Gorz ante el marxismo: ley del valor y forma social capitalista

Gorz también optó por un errático criticismo a Marx. Al igual que los “autonomistas”, toma a los *Grundrisse* como referencia para su lectura crítica de Marx. Los *Grundrisse*, para Gorz, guían a una correcta disquisición sobre la sustitución del sujeto por la máquina, y a la robotización de la humanidad, y, al mismo tiempo, da herramientas teóricas frente al positivismo científico, y, por otro lado, alcanza en esta confrontación a la teoría de la ley del valor como un supuesto matemático, que lleva a plantear que, en la era del “trabajo inmaterial”, la teoría del dominio de la ley del valor carece ya de sentido, puesto que es progresivamente menos posible medir el trabajo, tesis con la que, sin advertirlo o confesarlo, Gorz coincide con Nico Stehr, Peter Drucker y los “autonomistas”.

En tanto que Gorz basa su crítica a la teoría del valor de Marx en los *Grundrisse*, deriva de ello una que, de inicio, aparece como teoría del capital humano y que conduce al supuesto de que ha nacido una “era del conocimiento” y, finalmente, Gorz cierra el círculo afirmando que los *Grundrisse* prevén esta tesis en tanto sugiere que el proceso de producción ya no se confunde con el proceso laboral. Desde, al menos, su *Sartre and Marx*, Gorz ha afirmado que esta teoría es planteada por Marx concibiendo la emergencia de la politécnica en la socialización humana. Pero las conclusiones de Gorz sobre la obra de Marx lo llevan a afirmar que quien está confundido es Marx, lo que se mostraría (según él) en una errática exposición en los *Grundrisse*. Rosdolsky ([Génesis y estructura de El Capital de Marx](#)), por ejemplo, habló del carácter de los *Grundrisse* como escrito preparatorio para la principal obra de Marx. Probablemente no haber advertido este hecho propició (como afirma George Caffentzis en [Crystals and analytical engines](#)) conceptos tales como el de “hegemonía del trabajo inmaterial”, concebirlo como “núcleo de la creación de valor” y plantear que el trabajo material pertenece a las relaciones cooperativas y de vida cotidiana pre-modernas, como propuso Bernstein, principalmente, en el capítulo 3 de *Las premisas del socialismo*. Bernstein, por otra parte, señaló ahí que esta confusión la había introducido Engels, lo que puede comprobarse en los comentarios del amigo de Marx a *El Capital* y a la ley del valor en particular.

Uno de los productos obtenidos por Gorz de esta confrontación con la ley del valor de Marx, es una diferencia entre conocimiento y saber que parece pertinente: el saber proviene de la “cultura cotidiana”, el conocimiento de la superación del saber. Pero Gorz, al igual que Hardt y Negri, hizo esta diferenciación desde una lectura errada de *El Capital*, ya que concibe que la “división parcial y destructiva” del trabajo y el saber se exponen en los capítulos XIV y XV del tomo I de *El Capital*, y que Marx escribió esos capítulos bajo la influencia y guía de Ferguson y Ure. No es posible encontrar esas referencias en esos capítulos de esa obra.

Además, Gorz afirma que, en el post-fordismo, la empresa “puso a trabajar y explotó” el “saber vernáculo”, que está formado por todas las actividades personales cotidianas, aún las más íntimas. Pero en esta tesis, Gorz parte de una lectura también errada de los *Grundrisse*. Marx habla en esa obra de “economía real” (*Die wirkliche Ökonomie*) y alude a los beneficios del desarrollo de las fuerzas productivas, pues posibilita el “ahorro de tiempo de labor” (*Die Ersparung von Arbeitszeit*), el “tiempo libre” (*freien Zeit*) y el “completo desarrollo individual” (*für die volle Entwicklung des Individuums*), es decir, habla de la separación de la vida íntima del trabajador de su vida laboral. Por



su parte, al llegar a esta disquisición, Gorz se desvía a plantear una teoría del “trabajo inmaterial” que sería útil para emprender una esperanzadora conclusión de que en la era postfordista el trabajador está ganando en su lucha contra la máquina. Esta afirmación, que comparte con los “autonomistas”, no ha demostrado que el trabajo y la vida social ya no acontezcan bajo la hegemonía de la ley del valor, y que considerar esa ley sólo como medida, en su parte cuantitativa, es superficial, como se ha criticado desde Bernstein.

Contra el desarrollo de la era moderna, Gorz busca la humanización del saber y el trabajo, y coincide con Marx en que el conocimiento y su aplicación en los procesos productivos hace posible la vida cotidiana en donde se asientan las bases de toda teoría. Del conocimiento y la vida diaria deriva una producción social de individuos desde sus aspectos más íntimos y hace posible la producción de una cultura social.

La concepción del “trabajo inmaterial” y el fin de la ley del valor aparece de una manera ya muy acabada en su *Metamorfosis*, donde plantea que esa vida basada en el “trabajo inmaterial” conlleva una heteronomía respecto de las formaciones sociales que hace imposible ver una sociedad diferente a la capitalista. Es posible que Gorz quede cautivo de esta especie de inercia propia de esa teoría “inmaterialista”, aunque en toda su obra hable del sentido capitalista de la producción y la vida actuales. Esta heteronomía dispersa la visión sobre la base social que pudiera darle forma y, por lo tanto, nombrar a esta nueva sociedad post-capitalista. Pero, por otra parte, tampoco es posible completar una visión sobre la racionalidad de lo irracional del desarrollo social, como le sugieren la influencia de Sartre y Marcuse a Gorz y cae en la propuesta de un nuevo valor, que es inasible, es decir, propio de ese “trabajo inmaterial”: la “comunicación”. Gorz vislumbra desde los años 1960 que el problema a estudiar sale del proceso laboral y pasa al de distribución y, por otro lado, ya no es posible definir el valor de la producción y se traslada a lo que Marx concibió como superestructura: la democracia. Tesis que comparte Gorz con Hardt y Negri, pero más ligado a Habermas, en tanto no supone el fin del capitalismo, sino la mejora de las condiciones de vida política de la sociedad en el capitalismo. De esta manera, las redes de interacción social aparecen como auto-organización de la sociedad que se abstraen de la reflexión analítica de la socialidad económica, por lo que Gorz adopta el término “improvisado” para guiarse al de comunidad por el que se origina y difunde la creatividad y la innovación hasta conformar una “red económica” novedosa que supera la alienación, pues la producción es puesta a disposición de todos. De ser así, el capitalismo ha sido superado, ya que ha dotado a los individuos con capacidades para hacer del trabajo, ahora inmaterial, una auto-producción y un proceso comunitario, esto es, ha creado las condiciones en las cuales un trabajador podría apropiarse de su trabajo.

De esta manera, el trabajo dejaría de estar preso de la enajenación y, por lo tanto, la desaparición de la ley del valor se explicaría por sí misma. Bastaría con señalar que el trabajo ya no es medible, lo cual se traduciría en un cambio cualitativo de la sociedad. Ya no es medible como trabajo material y asalariado: simplemente desapareció despojando de sentido a la sociedad capitalista. Gorz completa esta tesis con el concepto de auto-emprendimiento de Kurz y de Postone. Es esta una disolución del no-trabajo en el tiempo de trabajo y, en la superficie, un generalizado auto-emprendimiento. En esta tesis converge el concepto de lo común de Negri con el de “no-trabajo”, como forma modificada de lo que Marcuse llamó “tiempo libre” y que también examinó Benjamin en *Ecole polytechnique*.



Pero Gorz considera que este auto-emprendimiento aún es producción de la existencia cautiva de la producción económica, en tanto que, en el mejor de los casos, busca un “salario básico” (revenu d’existence). Se trata de una producción social aún capitalista, que demanda productores con capacidades, habilidades y productividad que sean, al mismo tiempo, productos mediados por el mercado. Gorz observa que un “salario básico” constituiría una remuneración por una actividad que crea productos con valor mercantil que, en tanto que no es medible como tiempo de trabajo y, por lo tanto, no crea valor-trabajo en el sentido de la economía política clásica (incluido Marx), requiere de otro patrón general. El valor de esa producción se lo otorga, en primer lugar, el conocimiento, entendido como capacidad creada por el trabajador. El problema ahora es el mismo planteado por Stehr y Voss ([The price of knowledge](#)): saber, por una parte, cómo intercambiar el conocimiento y sus productos, y, por otra parte, finalmente cómo el capital se apropia de uno y otros, es decir, cómo los convierte en capital.

Por su parte, Gorz concibe que el capitalismo promueve el conocimiento con la profesionalización, que es destrucción del humanismo, expresada en la extinción de la vida cotidiana (Gorz, *Capitalisme, Socialisme, Ecologie*). Pero este carácter destructor de la profesionalización alcanza a su propio productor, en tanto que generaliza el conocimiento expresado en una productividad individualista que pone en extinción la producción masiva debido a una productividad diversificada y la disminución de los intercambios monetarios, poniendo en práctica la producción social gratuita, muy extendida por las redes de comunicación digital.

El capital se torna capital cognitivo y, como diría Drucker, en dependiente del trabajador tecnológico. Gorz coincide en esto con la teoría del “trabajo inmaterial” (incluidos Stehr y Drucker) y de que, por ello, estamos ante la emergencia del dominio de los productos como “servicios”. Pero esta emergencia pone a la luz que el valor de uso es cada vez más necesario para el desarrollo social que el valor de cambio, pero ahora en la forma de servicio. Además, propicia un nuevo desarrollo teórico que también pone en cuestión el trabajo de los pensadores sociales clásicos, quienes conciben como base la economía y como hecho fundamental del capitalismo el dominio del valor de cambio sobre el valor de uso (Flipo, [Marxisme, lutte des classes et écologisme](#)). Esto se advierte en el consumismo que se observó aún durante los tiempos previos al neoliberalismo, por ejemplo, en los Estados Unidos, fortaleciendo progresivamente un productivismo ilimitado anti-ecologista. Los valores de uso aparecen como normas de existencia, aunados a los valores modernos de libertad e igualdad. Pero son, en realidad, según Gorz, valores mercantiles, productos cautivadores de la sensibilidad humana, a la vez que efímeros. El consumo deviene una fuerza impulsora de creatividad y productividad que obliga al individuo a someterse a normas sociales que crean un mundo de consumidores que dan forma a la sociedad, con una cultura y vida de la competencia impulsada por la productividad mercantil.

Conclusiones

Este conjunto de tesis inspiradas en los fenómenos de la vida social cotidiana no presenta con claridad una formación social o renuncia al planteamiento de leyes sociales, probablemente huyendo del positivismo científico. Gorz plantea el posible desarrollo dialéctico del capitalismo como este estaría aconteciendo actualmente y comparado con lo que Marx habría presentado en su obra. Adicionalmente, este autor austro-francés, al igual que la teoría del “trabajo inmaterial”, tampoco expone ni define un concepto de capital o, siquiera, el de “material” y, en vez de ello, propone un concepto cuantitativo de ley del valor que difícilmente podría encajar en la teoría de



Marx, quien ya había previsto este tipo de pensamiento en la ciencia de la economía de su tiempo: “pareciera que la teoría del valor resulta incompatible, en este caso, con el movimiento real, incompatible con los fenómenos efectivos de la producción, y que por ello debe renunciarse en general a comprender estos últimos” (Marx 2009:194).

En su fenomenología, Gorz reconoce un “poder negativo” para el capitalismo debido a que, por una parte, el valor de uso y el trabajo en su forma de comunicación (ambos debidos al conocimiento) van imponiendo su dominio en la forma de servicio que se traduce en un impulso a la comunidad, al ponerse a disposición de todos mediante el software y el desarrollo tecnológico. Pero, por otra parte, se impone un desarrollo tecnológico en alianza con el mercado y, a través de él, del capital que hace de ese dominio una amenaza para la humanidad. Esta amenaza aparece como heterotecnia, que es la novedosa forma de obtener riqueza y lograr desarrollo social.

Gorz concibe un post-capitalismo que aún da espacios de intrusión y de actuación al capitalismo que, al no tener ya al trabajo material en su forma, digamos, clásica, ahora debe apropiarse de la comunicación y de la representación de la producción en su forma de servicios, de la fuente de esa riqueza que impone una ética y una estética que no son medibles económicamente, por una parte, y, por la otra de un nuevo valor, al que Gorz llama “valor verdadero”: el conocimiento, que es retenible y alienable por el capitalismo en sus productos. Es la fuente de riqueza y de sentido, puede producirse a sí mismo y ser un “fin en sí mismo”. Es una fuerza productiva como fuerza de trabajo, pero el trabajo no es su destino exclusivo, ni el principal. Gorz sugiere que el capital está obligado ahora al dominio sobre el conocimiento, y este ha de ser el punto nuclear para la teoría y la ciencia social, dada la perversión capitalista del conocimiento como riqueza y fuente de riqueza.

El capitalismo, dice Gorz siguiendo a Sartre, confronta la amenaza del “trabajo inmaterial” con la escasez, concentrando la “inteligencia”. Para ello, privatiza la comunicación y las capacidades. De esta manera, el capital se torna “cognitivo”, multiplica los intercambios y va generando una nueva vida colectiva cotidiana en la que aparecen constantemente productores-propietarios de capacidades empoderados y aparentando ser portadores independientes de riqueza y, a la vez, son promotores de su organización colectiva y social.

Esta organización aparentemente independiente es también portadora superficial de una autonomía que, de acuerdo con Gorz, complementa el valor de la riqueza con el conocimiento. Para Gorz, la productividad ahora depende más de la actividad humana y menos del capital. La unidad de estos dos componentes (conocimiento y auto-organización) que forma el valor económico hoy en día, se opondría al capital, pues serían producto de una actividad laboral muy parecida a un proceso de trabajo que hace sentir a quien trabaja con plena y efectiva satisfacción, tanto del proceso de trabajo como de las relaciones sociales que puede y debe emprender con aquel, una tesis que en Benjamín aparece de forma dramática, pero que Gorz lo expone como una trama de planteamientos parecidos a los que pueden encontrarse en Drucker y en Stehr, aunque nunca se mencionan uno a otro.

Pero Gorz, en esta formación de una sociedad post-capitalista, utiliza el término *Bildung* y anuncia la emergencia de una “sociedad de la cultura”. Probablemente en esto puede mostrarse su adhesión a Sartre, quien, como Horkheimer lo advirtió, utiliza incluso el lenguaje de Hegel, lo cual puede ser visto, al menos, en el capítulo III de la Segunda Parte y en toda la Cuarta Parte del *Ser y la Nada*, así como en el capítulo I de la *Crítica*. Gorz refiere con el concepto de *Bildung* a la formación del



individuo social-natural ligado al desarrollo del artificio bajo el dominio de una clase, la del conocimiento, que se constituye en la nueva personificación del capital, generalizando su esencia cognitiva mediante la heterotecnia, que en apariencia escapa de la hegemonía del capital, y forma, en su lugar, una fase de desarrollo social que se consolida a sí mismo creando y generalizando el uso del software y, con su expansión en las redes inmateriales, permite el libre uso de productos del trabajo, poniendo en cuestión a la forma social capitalista. Por esta vía, mediante herramientas informáticas, los individuos muestran voluntad, decisión e, incluso, placer por interactuar y por el trabajo, ahora inmaterial, fundiendo el tiempo de trabajo con su vida íntima y formando (*Bildung*) una novedosa subjetividad.

En resumen, la alianza entre capital y desarrollo científico y tecnológico constituyen como heterotecnia el demiurgo social que forma una sociedad post-capitalista en el seno del capitalismo, que necesariamente lleva a la desaparición de la ley del valor. Esto acerca la teoría de Gorz a la del “trabajo inmaterial”, aunque él mismo advierte de las más recientes amenazas que trae consigo el desarrollo tecnológico aliado al mercado capitalista, o heterotecnia, pero se inclina por una descripción de los fenómenos actuales que mostrarían, según su concepción, que es posible pensar más allá del capitalismo, pero que ese mundo posible apenas se hace patente.

Bibliografía

- Gorz, A. (2003). *L’Immatériel. Connaissance, valeur et capital*. Galilée.
Gorz, A. (2008). *Ecologica*. Galilée.
Han, B.-C. (2023). *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*. Taurus.
Marx, C. (2009). *El capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores.

Recibido el 1 May 2024

Aceptado el 24 Ago 2024