

Para una revisión del marxismo

Exploraciones en la galaxia Marx

Rubén H. Ríos

“Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.”

Marx. Tesis 11 sobre Feuerbach

¿En qué consiste pensar lo impensado por la metafísica según lo propone el ex rector nacionalsocialista Herr Martin Heidegger? ¿En qué consiste hoy pensar? ¿Qué es pensar? Y luego: ¿contamos con una teoría del lenguaje extralingüística para llevar a cabo las tareas que se le imponen al pensamiento en la posmetafísica?, ¿contamos con una poética del discurso lo suficientemente elaborada como para evitar el principio de representación o la diseminación significativa? De otro modo: ¿qué es un texto filosófico? ¿Una mera “coordinación de palabras” como ironizaba Borges? ¿Voluntad de poder? ¿Algo más o algo menos?

En cierto sentido todos somos aristotélicos y platónicos. Las pautas establecidas por Aristóteles en su poética todavía organizan nuestros textos. Un principio, un medio y un final definen la estructura de casi cualquier discurso; la cláusula representativa se viola en algunos casos, pero se reintroduce como clave de lectura. Los poetas fueron expulsados de la república filosófica por Sócrates más que todo por no guardar fidelidad a la Idea. Todavía entendemos que la filosofía no es sino producción de conceptos, con la carga inevitable del dominio del significante y la arbitrariedad del significado.

La retórica y la sofística han auxiliado a quienes se enfrentaron al problema del decir liberado del mandato gnoseológico o del esquema silogístico. Pero resultan sólo buenas máquinas de guerra, usinas de simulacros que dependen demasiado de la subjetividad del sofista.

Son ante todo *prácticas*, eficaces *techné*, que hablan de otro uso y de otra noción del lenguaje que pone en entredicho la voluntad de verdad del discurso de la razón.

Nuestros textos teóricos, a pesar de Nietzsche y su rayo descargado contra la metafísica, se hacen sobre el resumidero de lo Uno. No nos atrevemos a las sendas perdidas, a las aperturas de lo múltiple, a encontrar y no a buscar como le sucedía a Picasso. El patrón de la totalidad significativa comprime el discurso filosófico a la síntesis de la investigación, a la ficha académica, al logro de tesis más o menos brillantes, o a la doxa política. Como sea siempre estamos de rodillas ante el gran Significante: lo Uno.

Quizá no se trata de salvarse por la epistemología, la poesía, la hermenéutica, la antropología o rechazar toda racionalidad. Tampoco de darle la espalda a la metafísica como si fuera una superstición. La metafísica consumada implica al mundo en su conjunto y no en último puesto a la palabra. Carecemos de una teoría del lenguaje, pero también de una teoría de la escritura. El mismo estatuto del discurso filosófico está en crisis: ¿ciencia? ¿saber? ¿ficción teórica? Barthes se preguntaba por la escritura como *trazo*: Giorgio Colli sentía que en el discurso escrito moría el pensamiento.

Al fin de cuentas, ¿a qué puede aspirar un texto? Nuestra cultura libresca, en tren de honestidad, ¿no se basa en un logocentrismo absurdo, en la creencia humanista y cristiana de la sustancialidad del “ser”? No por eso debemos renunciar a la palabra escrita, sino desbordarla, hacerla pasar del otro lado de la economía de los signos, licuarla, enviarla más allá de su materialidad o más acá de su semántica, *descentrarla*. Kant definía el arte como una finalidad sin fin, pero le cabe a la filosofía en esa encerrona de la metafísica. Finalidad sin fin, no sin sentido: *lógica de las superficies* para decirlo con Deleuze.

El lector —a posteriori y o mismo— hallará en los textos sobre marxismo que siguen un intento de fracturar las imposiciones de la totalidad, metafísica. No hay en ellos, o entre ellos, ninguna progresión o desarrollo sistemático, ni

por lo tanto conclusión alguna. Deberían leerse como formaciones autárquicas, o como hemistiquios de una unidad inexistente. Si por un lado hay nexos, por el otro abundan los cabos sueltos y chispazos que insinúan posibilidades teóricas, puntas a seguir; todo esto más como electo de una operación deliberadamente multipolar que por la estratagema de un propósito cerrado y lineal.

Los abordajes se mueven de una manera mixta e inestable, a veces de afuera hacia adentro, otras a la inversa, otras hacen jugar diversas capas teóricas, a veces se hunden en su *referencial* hasta confundirse con él y emerger aquí y allá con alguna incierta perla. En lo que hace a la parte dedicada a la teoría de la plusvalía no tuve otra alternativa por su complejidad, que pensarla *con* Marx. El orden de exposición no es del todo caprichoso; su secuencia va según el crecimiento del espesor discursivo, pero no fueron escritos así. Son cuatro piezas que llamé *exploraciones*, tomando prestado un término de J. Bolívar, aunque también podrían denominarse *archipiélagos*, *mesetas*, *fragmentos* o de cualquier otro modo que señale su inmanencia radical.

1.

La genealogía filosófica del marxismo se remonta, por filiación directa, al asesinato del Dios de la fenomenología del espíritu y de la religión cristiana que perpetra Feuerbach. Es uno de los momentos rutilantes de la modernidad; sobre todo el antecedente del anticristianismo moral de Nietzsche. Con el humanismo ateo comienza la historia de la muerte de Dios, la manipulación de su milenario cadáver hasta el estacionamiento circunstancial en la ontoteología del marxismo-leninismo.

Camus inicia en Sade la rebelión contra Dios, cuyo asesinato por fin tomaría cuerpo en el regicidio y el terror jacobino, pero recién Feuerbach lo quita del medio como a una entidad fantástica. En el tocador sadiano respira aún un fondo teísta, sagrado; el ateísmo del libertino no niega a la deidad cristiana, la desafía en su aciaga cosmología. Los revolucionarios del 1789 expulsan a Dios

de la tierra; Feuerbach lo ultima en el exilio y roba su infinita subjetividad para donarla al hombre.

El marxismo procede de la modernidad descargada del lastre de la religión, de la antropología de la conciencia materialista que sucede a la inversión de la metafísica hegeliana llevada adelante, en primer lugar, por Feuerbach. La muerte de Dios –último acto de una serie herética de asaltos de la razón– hace recaer la chispa divina en el hombre. *El pliegue infinito de la humanidad moderna, aniquilada la deidad religiosa, extirpada la equis de la cosa en sí kantiana, escinde el mundo en conciencia y materia, en subjetividad y objetividad: el humanismo de la subjetividad materialista de Feuerbach repite la posición del Dios muerto –autoconciencia absoluta– con respecto a su enajenación mundana.*

La divinidad del hombre canjea una teología por otra, revierte el *fundamento* en la humanidad material. La constitución ontoteológica de la metafísica renueva su máscara: la materia –“el ser en el ente”– se fundamenta en la subjetividad materialista del hombre, en las condiciones físicas de su existencia. La materia, el supérente ontoteológico, extiende el campo de objetos a la conciencia que reconoce el propio sustrato en la objetivación materialista. Lo suprasensible, en el materialismo, se coloca como al alcance de la subjetividad.

El inconveniente de las inversiones es que duplican el original dado vuelta; lo mismo, pero en negativo. El humanismo ateo del materialismo retiene lo medular de la deidad cristiana: *la espiritualidad*, el en-sí y para-sí de la conciencia hegeliana. La materia tan sólo sirve el contrapunto imprescindible (y dialéctico) para esa subjetividad sin Dios eyectada al infinito, la versión ultraterrestre de la voluntad de verdad del cristianismo deicida; pero sus premisas se conservan intactas. Lo dice Feuerbach: “–la nueva filosofía es la *idea realizada* –la *verdad* del cristianismo. Pero, precisamente por tener en sí misma la esencia (*Wesen*) del cristianismo, renuncia al *nombre* del cristianismo” (Destacado del autor).

Marx reajusta la pirámide ontoteológica en la base. La humanidad genérica del sincretismo materialista pierde peso, se contrae a una subjetividad abstracta,

inmóvil en el mar de sensaciones que refracta la materia de Feuerbach. La intervención marxiana de la dialéctica invertida flexiona el *fundamento*, reorienta la objetividad a producto de la praxis humana. La tensión conciencia-materia, sujeto-objeto, ya sin solución de continuidad, y en el círculo de una antropología desbordada, pone el acento en ese segmento de la dialéctica materialista donde la actividad del hombre afecta sus condiciones objetivas de vida. El humanismo ateo se traviste: “Feuerbach” –concluye marx– “diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”. *Con lo cual la esfera subjetiva se hincha de objetividad social, de práctica colectiva, pero eso es todo.*

El espíritu cristiano perdura secretamente (y no tanto) en el materialismo marxista, en esa *cosa en sí* objetiva, en devenir perpetuo existente fuera de la conciencia (o lo que es aún peor, del “cerebro”), con la que se fascina Lenin.

2.

La consumación de la metafísica ontoteológica bajo la forma del capitalismo integrado mundialmente presenta, por el revés, un inmediato problema: el destino de la teoría marxista. El fracaso de los socialismos reales y el apagamiento paulatino de la izquierda revolucionaria no son simples datos empíricos; señalan la crisis general del marxismo como instrumental *crítico* de la modernidad aplicado a sí misma. ¿La suerte del materialismo histórico y dialéctico está clara por eso?

En cuanto método de análisis del *modo de producción* capitalista se liga, desde el principio, a las peripecias del proyecto moderno; y de la desarticulación del comunismo soviético, o de los socialismos de estado desplazados por los de corte democrático, no se sigue necesariamente el ocaso del pensamiento marxista. Más: todo izquierdismo, ahora sumado a las reglas de la democracia representativa, evoca la reactivación continua de las tesis marxistas o marxianas, el goteo incesante de los tópicos de la economía política.

La metafísica que se realiza planetariamente –un estadio más alto de la época de la imagen del mundo– no erradica de un solo golpe de mano, y por la sola fuerza de las evidencias, la inflexión crítica del marxismo, que puede acoplarse, nada lo impide, al trayecto del aparato tecno-productivo de la modernidad como su sombra maldita. Hace ya mucho que en la mundialización del capitalismo el trotskismo visualiza la etapa final: “El capitalismo, al crear un mercado mundial, una división mundial del trabajo y fuerzas productivas mundiales, se encarga por sí solo de preparar la economía mundial en su conjunto para la transformación socialista”, dice Trotsky.

El marxismo, para decirlo de una vez, cuenta con el margen de reposicionamiento suficiente para sostenerse, en el territorio de la metafísica caída, como el paralelo; crítico del capitalismo planetarizado.

Es obvio que la prosecución de un socialismo mundial extrapola el equipaje categorial marxista a otra dimensión, si bien no sin retoques y mutilaciones. Hoy la dialéctica de la revolución pierde sus referentes antitéticos. Los enemigos sociales de la historificación del marxismo se desdibujan en esas redes hiperreales del capital transnacionalizado; al estilo de Frankfurt la sociedad buguesa ocupa los intersticios, repara las fisuras a la velocidad de la luz informática. El panoptismo de Foucault, aunque ya no colabora con la ontología materialista, es otro recurso de conjuración, de combate deconstructivo contra la modernidad capitalista. Ningún marxismo va tan lejos, por supuesto.

Como pensamiento *moderno* (cristianismo desacralizado en suma) el marxismo se define en una filosofía de la historia que apunta a un socialismo universal: el final de los tiempos pre-históricos, el éxtasis de la parusía. El nuevo internacionalismo es una planta que crece al reparo de la planetarización; el capitalismo mundial arrastra detrás suyo a su infatigable perseguidor. Entre ambos se ha sellado una conexión indisoluble, inevitable, desde el momento en que, hacia mediados del siglo pasado, el discurso marxiano opera como *crítica de la economía política*: tal el subtítulo de la obra cumbre de Marx, *El capital*.

Si no mezclara en lodo esto el espíritu absoluto hegeliano con su encadenamiento dialéctico de negatividades en progreso, el carácter parasitario del marxismo sería inocultable. *Fuera del esquema de la experiencia de la conciencia avanzando hacia el saber absoluto de sí, donde cada paso es refutado por el posterior –"como el capullo desaparece al abrirse la flor", ilustra Hegel–, la generación de los opuestos, como tal, no conduce a ninguna superación:* el supuesto de la tríada dialéctica, cuyo espejo isomorfo es el Dios tripartito cristiano, vincula las series progresivas de negación en negación a partir de un puro ser vacío negado indefinidamente.

La inscripción originaria del marxismo a esta lógica disimula su dependencia, por oposición, de los paradigmas de la economía política; o sea en jerga nietzscheana: *su reactividad*. Por eso es más bien difícil o improbable que la *crítica del modo de producción capitalista por sí solo implante, con la llamada socialización de los medios de producción, alguna sociedad muy diferente a la capitalista*. Bien pensado: ¿la modalidad satelital, reactiva, del saber marxista no le impide despegar de cierta función *correctiva*, o quizá de *perfeccionamiento*, y no más, del orden de la producción?

La filosofía marxista es la última gran creación del occidente cristiano, una lectura *oblicua* de su historia profana. Como crítica de la economía política y de las desigualdades sociales que hacen de motor inmóvil al girar productivo del capitalismo, quizá todavía no dio lo mejor de sí. El socialismo –una idea (¿cristiana?) muy anterior al marxismo– bien puede poner como una medida ética a la producción fetichizada y desbocada del capital.

3.

Es Hegel: la lucha de las autoconciencias por el reconocimiento mutuo conlleva al desafío de la lucha (negación) a muerte. Sólo al comprobarse ambas así mantienen la libertad del ser para sí de la autoconciencia, ya que se legitiman como en sí y para sí no bien son reconocidas en su independencia. La mediación

absoluta del otro en ese gesto del reconocimiento establece la certeza autoconsciente de sí mismo, de la negatividad de la conciencia igual a sí misma.

Pero en el encuentro agonístico de las autoconciencias, que se dan certeza de sí en el para otro del para sí, el amo y el esclavo que resultan de una lucha a muerte truncada, en suspenso, no completan el ciclo del reconocimiento mutuo: permanecen como congelados en lo que reconoce –el para otro del esclavo– y lo reconocido –el para sí mismo del amo–.

El esclavo, impotente en el duelo por el reconocimiento, al no radicarse en el para sí de la negación absoluta devuelve al amo una conciencia dependiente -para otro- que lo reconoce, es cierto, pero ya no como en la dialéctica de los para sí que intercambian, en pie de igualdad, la certeza de sí. “La verdad de la conciencia independiente” –observa Hegel– “es, por tanto, la conciencia servil”.

En esta encrucijada de la fenomenología del espíritu la reanimación de la unidad de la conciencia se poya en el índice de negatividad que el esclavo puede poner, otra vez, en conflicto; pues en el estado de servidumbre el temor al amo –a la muerte, la negación absoluta– y la relación de negatividad de término medio que sostiene el esclavo con el objeto independiente del trabajo, aportan unas alteridades negativas para el puro ser para sí de la conciencia, y por consiguiente la posibilidad de su comprobación en el reinicio de la lucha a muerte por el reconocimiento. En tanto, por debajo, la mediación de la cosa producida –la que el amo posee de modo mediato y como goce– hace aparecer un tercer elemento en el binarismo de las conciencias contrapuestas que no es suficientemente tratado en el muestrario hegeliano.

Es en torno a ese objeto del trabajo que Marx dispone a sus dialécticos: la burguesía y el proletariado. La sofística de Schmitt no se equivoca: “La certeza científica del marxismo sólo se ofrece al proletariado en forma negativa, en cuanto que representa económicamente la contradicción dialéctica de la burguesía”; pero acierta a medias, hay que decir más: los opuestos marxistas reponen la negatividad de la lucha de las autoconciencias –negatividades igual

a sí mismas, ropajes vacíos— en términos clasistas, económico-sociales. La clase burguesa y obrera se remiten la una a la otra en cuanto negaciones mutuas, nada son en sí mismas.

El combate por el reconocimiento, traspuesto por la inversión marxiana a la era del industrialismo, ahora adopta la figura de una pugna social por la posesión del producto del trabajo —el objeto trascendente del para sí en la esclavitud del para otro—, que en la socialización de los *medios* de producción y la borradura de la propiedad privada focaliza la *mediación histórica* de la negación absoluta del esclavo hegeliano.

Por otra parte, si el espíritu absoluto se enajena desde el principio, en Marx la enajenación primigenia procede del trabajo; el objeto producido expresa a la conciencia enajenada, al fuera de sí en la negación de la materia del para sí productivo. *Pero, ¿no sucede lo mismo en la esclavitud?* La negatividad de lo cósmico salido de la producción, negada en el goce del amo, no recibe por parte del esclavo más que una negación relativa, que en vez de negar la cosa en la fruición o la necesidad, la transforma por medio del trabajo. *¿Ese objeto producido en la esclavitud no reluce con la negatividad propia de la enajenación marxiana?*

Por algo para Marx las cosas son de por sí enajenables, y por ello mismo *socializables*. De tal modo que el *trabajo enajenado* del obrero en la sociedad burguesa, en el socialismo marxista se haría astillas al *generalizarse* a la totalidad de la sociedad de trabajadores regulada por la dictadura del proletariado, *pero no puede desaparecer*. Lo prohíbe la negatividad débil, de intensidad media, del objeto de la producción del esclavo ahora *generalizada*.

La lucha de clases antagónicas de Marx, como copia de la puja hegeliana, toca su final en una gran colmena de esclavos porque la negación absoluta del sistema burgués por el obrero se plantea sobre el eje de la producción cósmica de la esclavitud, no importa que comprendida como mercancía. La negatividad tibia de transformación del esclavo, amarrado al trabajo, nunca termina de negativizarse

contra un horizonte que huye sin descanso. La sociedad sin clases, según se dice, forzosamente tiene que empujar hacia una productividad transfiguradora de la objetividad hasta lo infinito; y esto lo garantiza el medio de producción salvado del efecto hipnótico de la mercancía aunque no de la negatividad de la *mediación* productiva y del objeto desfetichizado del trabajo recogido en un impreciso valor de uso.

Por la otra parte, tanto la burguesía como el proletariado revolucionario no son sino *mediaciones* del espíritu absoluto de la historia creados, como actores negativos, por la *mediación superior* del medio de producción *técnico*: se diría que Marx rinde culto a una astucia de la razón tecnológica. Por esa línea al mudarse el instrumento artesanal del trabajo en un complejo mecánico de instrumentos, en *máquinas*, y luego en la conjunción de estas como *fábrica*, montando así el sistema industrial –donde se detiene el análisis marxiano–, el progreso técnico del medio productivo, a la vez que insufla vida al burgués y al obrero, echa la suerte a favor del último en tanto que negación dialéctica coincidente con la *negatividad de la mediación productiva* –el industrialismo moderno– que lo ha generado.

Para Marx es la máquina en manos burguesas, asfixiando al obrero en la pobreza, con su incesante alteración técnica y socialización de las fuerzas productivas, la que allana el camino para la revolución social; pero su *telos*, al fin de cuentas, no hace más que perderse en un nebuloso porvenir: la superación del estado obrero. Literalmente: *en lo utópico*.

4.

En la galaxia de Marx la teoría del pluvalor (o “plusvalía”) compromete un enjambre de articulaciones y de hipótesis alternativas en el que la estructura del *tiempo*, cortocircuitada y subterránea, funciona como un vector constante. Si el capital, para el pensamiento marxiano, consiste en la circularidad del valor que se valoriza a sí mismo, es porque sustrae *tiempo* de trabajo ajeno: plusvalor.

El proceso de producción del capitalismo se basa, según esto, en la explotación del *tiempo laboral impago*. Todo sucede en relación a las horas de *trabajo necesario* para reproducir la fuerza de trabajo –la “mercancía” obrera– y la porción de la jornada laboral perteneciente al plustrabajo. En ese tironeo de las fracciones de *temporalidad* sumadas o restadas a la extracción de plusvalor, en sus distintas metamorfosis, está tal vez el corazón del economicismo marxista; y en su vórtice la directriz el medio *técnico de producción*.

El plusvalor, para ir al grano, surge de la parte del capital que se invierte en la fuerza de trabajo viva, lo que marx llama *capital variable*, puesto que su valor crece o decrece de acuerdo a la extensión del plustrabajo. Los medios de producción, por la otra, representan el *capital constante* en tanto su *valor* lo transfiere el trabajo humano al producto. El plusvalor es el excedente que la reproducción del valor del capital variable produce, al apropiarse del tiempo de trabajo ajeno, durante el proceso de producción.

Así el capital, sobrepasando el tiempo de trabajo ajeno y el valor total adelantado de la fuerza de trabajo, se *plusvaloriza a sí mismo*. El cálculo del plusvalor se obtiene bajando a cero el *valor constante* del capital, pero toda valorización y plusvalorización posible de la masa capitalista se asienta en el flanco variable destinado a pagar (en su valor, o por debajo) la fuerza de trabajo obrera.

Mientras las magnitudes del plusproducto, confeccionado de *trabajo necesario* y plustrabajo, se objetive en una misma *intensidad de tiempo* marcado por la calidad *técnica* el medio de producción, también el capital constante y el variable, y por lo tanto el plusvalor dado, retienen su estabilidad, *la duración de la jornada laboral, que en época de Marx comienza a reducirse, sólo limita el enloquecimiento extenso de la plusvalorización, no las gradaciones intensas, que son las que aquí importan*. Pero eso para Marx pasa desapercibido.

Cuando la máquina modifica, por efecto de otro *poder técnico*, la intensidad productiva, *produciendo más en menos tiempo*, se recompone todo el régimen del

proceso de producción; al aumentar el capital constante y disminuir el variable (la máquina suplanta al obrero) desciende la cantidad de plusvalor a la tasa relativa que provee la intensificación de la fuerza productiva de trabajo; tal incremento acorta el *tiempo* de trabajo necesario y prolonga el *plustrabajo*. La plusvalorización, luego de contraerse sobre el *tiempo intensificado* de la producción, vuelve entonces a dilatarse en el siguiente período hasta ampliar el capital variable: el número de obreros. *El proceso productivo se recolocaría incesantemente a más intensidad, demorando cada vez menos tiempo en reproducir el valor de la fuerza de trabajo.* Y en cada nueva circunvalación intensiva el plusvalor del plusproducto, *aún con menos obreros empleados, igual crece.*

La recomposición del plusproducto, a partir de los virajes intensivos del medio de producción, son para la crítica marxiana cíclicos, típicos de la revolución continua de las condiciones técnicas de producción que el capitalismo impone en su furia productiva. *La paradoja es que –Marx no lo dice– el plustrabajo absoluto, la jornada completa plusvalorizada, la total plusvalorización, no se realiza nunca: para eso debería hacerse humo el trabajo necesario, el tiempo dedicado a la reproducción de la fuerza de trabajo, pero como su valor refleja el de los medios de subsistencia, y este a su vez el valor –mediado y recargado por el trabajo– del medio de producción, el capital en ese caso renunciaría a plusvalorizarse, a reproducirse, al capitalismo en una palabra.*

El socialismo marciano encuentra su punto de apoyo, y su impulso, en una de las variaciones posibles de la interrelación entre plusvalor y precio de la fuerza de trabajo. En ella la *intensidad* de la producción y del trabajo en ascenso viene paralela a una restricción de la jornada laboral. Ahora, esta última, en la maniobra socialista de Marx se superpone al trabajo necesario, lo que arrancaría de cuajo el plustrabajo, y por tanto la plusvalorización al asimilarse el proceso productivo sólo a la reproducción de la fuerza de trabajo. *Nada de eso hay sin embargo: después del fin del capitalismo, siguiendo a Marx, el tiempo sacrificado al plustrabajo se considera trabajo necesario, plusproducción acumulativa de bienes sociales: la presión plusvalorativa continúa igual, pero como el excedente de valor*

que la reproducción ampliada de la fuerza de trabajo produce durante el proceso productivo socializado.

¿La generalización del trabajo necesario, que *en realidad trastoca su concepto mismo*, no disfraza la perduración del plus trabajo ahora dirigido a satisfacer fines sociales? Para Marx la jornada laboral socialista se abrevia a medida que la *intensificación* productiva es mayor, dejando más *tiempo libre* (no otra cosa parece querer Marx) a la sociedad de trabajadores.

Y bien, la intensidad del medio técnico de producción, en su optimización perfecta, rebajaría a un mínimo el tiempo de reproducción de la fuerza social de trabajo si hubiera alguna determinación en Marx del horizonte plusproductivo, pero no la hay. El trabajo necesario del socialismo marxiano carece de toda contención que no fije la intensidad productiva de la máquina. ¿O el tiempo de la plusproducción social indeterminada no es también indeterminado?

La intensificación de la producción –más producto en menos tiempo– equivaldría a engrosar siempre e ilimitadamente (sino colapsaría) el volumen del trabajo necesario sin otro freno que la capacidad intensiva del medio técnico; salvo por intervención, como suele decirse, de un *deus ex machina*.

Referencias bibliográficas

C. Astrada, *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, 1970.

A. Camus, *El hombre rebelde*, trad. Luis Echávarri, Buenos Aires, 1975.

L. Feuerbach, *La filosofía del futuro*, trad. Julio Vera, Buenos Aires, 1969.

M. Foucault, *Vigilar y Castigar*, trad. Garzón del Camino, Buenos Aires, 1983.

M Heidegger, *Identidad y diferencia*, trad. Cortés y Leytes, Barcelona, 1988.

G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Roces y Guerra, México, 1987.

F. Jameson, *Ensayos sobre el posmodernismo*, trad. E. Pérez, Ch. Ferrer, S. Mazzeo, L. Klein, Buenos Aires, 1992.

V.I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. Orestes Ghioldi, Buenos Aires, 1960.

K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, trad. Julio Vera, Buenos Aires, 1969.

K. Marx, *El Capital*, trad. Pedro Scaron, México, 1991.

F. Nietzsche, *El anticristo*, trad. Sánchez Pascual, México, 1989.

C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, trad. Nelsson y Grueso, Madrid, 1990.

L. Trotsky, *La revolución permanente*, trad. Andrés Nin, Barcelona, 1978.