

**LA TRANSFORMACIÓN DEL CONCEPTO DE TRABAJO EN LA TEORÍA  
SOCIAL**

**(La aportación de las tradiciones marxistas)**

**Tesis doctoral**

José Antonio Noguera Ferrer  
Departament de Sociologia  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Junio de 1998

## **Agradecimientos**

Agradezco a las siguientes personas las colaboraciones y apoyos, de muy diversa índole, que me han prestado durante la elaboración de esta tesis doctoral, y sin las cuales el “trabajo” de hablar sobre el trabajo hubiese sido mucho menos estimulante: Teresa Torns, Pepe Adelantado, Xavier Rambla, Miguel Quesada, Pilar Carrasquer, Martin Jay, Silvia Pérez-Muelas, Marcel Piqué, Helena Troiano, y, por supuesto, el director de la tesis, Rainer Zoll. La concesión de una beca de Formació de Personal Investigador por parte del Comissionat d’Universitats i Recerca de la Generalitat de Catalunya también ha contribuido a que la tesis fuese posible.

## ÍNDICE

Presentación .....	1
0. Introducción .....	7
0.1. El concepto de trabajo como objeto de estudio .....	7
0.2. Ejes conceptuales para el estudio del concepto de trabajo .....	9
0.2.1. El eje “valorización vs. desprecio del trabajo” .....	9
0.2.2. El eje “concepto amplio vs. concepto reducido de trabajo” .....	10
0.2.3. El eje “productivismo vs. antiproductivismo” .....	12
0.2.4. El eje “centralidad vs. no centralidad del trabajo” .....	14
0.3. Principales ideas de la tesis .....	17
0.4. Estructura de la tesis .....	19
0.5. Cuestiones metodológicas previas .....	22
Capítulo 1. El concepto amplio de trabajo en Marx .....	26
1.1. La supuesta “glorificación” del trabajo en Marx .....	28
1.2. El supuesto “productivismo” de Marx .....	36
1.3. El concepto amplio de trabajo en Marx .....	49
1.3.1. Trabajo e instrumentalidad .....	49
1.3.2. Trabajo y socialidad .....	53
1.3.3. Trabajo y expresividad .....	60
1.3.4. Algunas observaciones sobre el concepto amplio de trabajo en Marx .....	65
1.4. Trabajo y liberación en Marx .....	68
1.4.1. La libertad en el trabajo y la tesis de los dos conceptos de trabajo en Marx .....	68
1.4.2. Del “Joven Marx” a los <i>Grundrisse</i> .....	72
1.4.3. Necesidad y libertad en <i>El Capital</i> .....	83
1.5. La originalidad del concepto de trabajo en Marx .....	91
1.5.1. Marx y Aristóteles .....	91
1.5.2. Marx y el concepto de trabajo liberal .....	96
1.6. Algunos puntos críticos del planteamiento de Marx .....	98

<b>Capítulo 2. El concepto reducido de trabajo en las tradiciones marxistas .....</b>	<b>102</b>
2.1. Engels .....	104
2.2. Los marxismos “ortodoxos” .....	110
2.3. Gramsci .....	116
2.4. Althusser .....	122
2.5. Lafargue .....	125
2.6. Lukács .....	129
2.7. Gorz .....	134
 <b>Capítulo 3. El concepto amplio de trabajo en las tradiciones marxistas .....</b>	<b>147</b>
3.1. Adorno y Horkheimer .....	149
3.2. Marcuse .....	163
3.3. Castoriadis .....	173
3.4. Heller .....	180
3.5. Markus .....	187
3.6. Marxismo analítico .....	194
3.6.1. Elster .....	195
3.6.2. Cohen .....	202
3.6.3. Van Parijs .....	205
3.7. Feminismo marxista (Maria Mies) .....	207
 <b>Capítulo 4. Los desafíos teóricos al concepto marxista amplio de trabajo .....</b>	<b>213</b>
4.1. Hannah Arendt .....	215
4.1.1. Labor, trabajo y acción .....	215
4.1.2. Crítica de la interpretación arendtiana del concepto de trabajo en Marx .....	222
4.1.3. La consistencia y relevancia teórica de la distinción entre labor y trabajo .....	225
4.1.4. El esencialismo y el elitismo de la postura arendtiana .....	228
4.2. Jürgen Habermas .....	232
4.2.1. Introducción: el paso del paradigma de la producción al paradigma de la comunicación .....	232
4.2.2. La elaboración habermasiana de un concepto reducido de trabajo .....	235
4.2.3. El agotamiento de los potenciales utópicos del trabajo .....	242
4.2.4. Crítica de la interpretación habermasiana de Marx .....	247
4.2.5. Crítica del esencialismo de Habermas y de la distinción entre sistema y mundo de la vida a propósito del trabajo .....	251
4.2.6. Crítica de la sustitución del paradigma del trabajo por el de la comunicación .....	261

<b>Capítulo 5. Conclusión: hacia una reconstrucción de un concepto amplio de trabajo .....</b>	<b>265</b>
5.1. Recapitulación .....	265
5.2. La reconceptualización del trabajo: ¿es el trabajo una categoría coherente de actividad? .....	269
5.3. Un concepto de trabajo en tres dimensiones .....	276
5.3.1. La dimensión cognitivo-instrumental .....	277
5.3.2. La dimensión práctico-moral .....	280
5.3.3. La dimensión estético-expresiva .....	285
5.4. Observaciones finales sobre el concepto amplio y la centralidad del trabajo .....	288
<b>Bibliografía .....</b>	<b>292</b>

## Nota sobre citaciones

La fecha original de publicación de los textos es la que ha servido, como norma, de referencia, mientras que la fecha de la edición concreta que se ha utilizado, si es diferente, se consigna al final de cada referencia en la bibliografía final.

Algunos casos, como el de Marx, obligan a precisiones mayores: si existen varias ediciones, con modificaciones importantes, en vida del autor, se pone la fecha de la última (por ejemplo, el Libro I de *El Capital* sufrió modificaciones importantes por parte de Marx en la edición de 1872 respecto de la de 1868, y por eso se consigna la primera, que es además la que se ha tomado como base en la edición de Siglo XXI que hemos utilizado); si la obra se ha publicado póstumamente, y alguien más ha "retocado" el texto, se pone la fecha de publicación póstuma (por ejemplo, los Libros II y III de *El Capital*, en cuya redacción nunca se sabrá hasta qué punto intervino la mano de Engels; lo mismo ocurre con *La condición obrera* de Simone Weil, retocada por el editor francés); si no es ese el caso, y se han publicado tal cual quedaron, no se pone la fecha de la publicación póstuma, sino la que entre los estudiosos se considera como fecha aproximada de su *redacción* por parte del autor (como ocurre por ejemplo, con los *Grundrisse*, los *Manuscritos*, o las *Teorías sobre la plusvalía*; no es el caso de la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, sobre cuya fecha de redacción no existe certeza: en estos casos se consigna el año de la primera edición póstuma). En los casos en que desde la redacción a la primera publicación, póstuma o no, medie un largo espacio de tiempo, se consigna también la fecha estimada de redacción del texto.

Si una obra consta de varios volúmenes, se citan en numeración romana entre el año de la referencia y la página de la cita. Pero si la numeración de las páginas de esos volúmenes es continua, y no recomienza desde 1 en cada volumen, no se especifica el volumen sino sólo la página (ello ocurre, por ejemplo, con los tres libros de *El Capital* de Marx). Ahora bien, si una misma obra ha sido publicada por partes en fechas distintas, se citan y consignan por separado (por ejemplo, *El Capital*, o *Las principales corrientes del marxismo*, de Kolakowski). Asimismo, si se han utilizado versiones distintas de la misma obra, en traducciones distintas, se consignan ambas (por ejemplo, Castoriadis y *La institución imaginaria...*).

En cuanto al texto de las citas, si se cita texto de una nota al pie, viene indicado con una "n" minúscula junto al número de la página en cuestión. Siempre que haya subrayados, se indica si son originales (s.o.) o míos (s.m.). Todas las citas provenientes de textos en otros idiomas que el castellano han sido traducidas libremente. El texto entre corchetes [ ] intercalado en el interior de las citas es siempre mío.

**“En una sociedad racional el concepto de trabajo cambiará su sentido”**

**Max Horkheimer (1934: 164).**

## Presentación

La frase de Horkheimer que encabeza estas páginas fue formulada en una época y un contexto social e histórico muy distinto del actual. Y, sin embargo, hoy día muchos estarían de acuerdo con que el sentido del concepto de trabajo debe cambiar. En los últimos años se ha podido asistir, en algunos países de Europa Occidental (y muy especialmente en Alemania, Francia e Italia), a un creciente debate teórico, científico y político sobre si la centralidad social y cultural que cobra el trabajo a partir de la Modernidad en las sociedades industrializadas ha entrado o no en una fase de declive, o, cuando menos, de atenuación. En dicha discusión se entremezclan elementos muy distintos: de lo descriptivo a lo normativo, de lo empírico a lo político, de lo económico a lo cultural. Aspectos parciales de la discusión, tales como la "reducción del tiempo de trabajo", el "reparto del trabajo", el "derecho al trabajo", la "crisis del trabajo", el debilitamiento de la "ética del trabajo", o del "valor trabajo", u otras fórmulas similares se han convertido en "temas de actualidad". Las discusiones sobre el post-fordismo, la especialización flexible, los nuevos modelos de organización del trabajo, las nuevas formas de gestión y control de la mano de obra, el impacto de las nuevas tecnologías en el empleo y en las características del mismo, la segmentación y la precariedad en el mercado de trabajo asalariado, la emergencia de distintas formas de trabajo y su creciente heterogeneidad, el surgimiento a la luz pública del trabajo doméstico, el creciente sector de trabajo voluntario, los llamados "nuevos yacimientos de empleo", etc., son todos ellos temas de candente debate académico y político. La bibliografía, tanto académica como

divulgativa, en torno a supuestos cambios drásticos en la naturaleza del trabajo como tal, se ha multiplicado -llegándose incluso, en algunos casos, y con notorio éxito de ventas, a hablar del "fin del trabajo"-. En las ciencias sociales se plantea cada vez con mayor insistencia -aunque probablemente aún no con la suficiente- la necesidad de una "reconceptualización" o "redefinición" del concepto de "trabajo", así como de su papel en la teoría social. La investigación social empírica intenta abordar con nuevos enfoques lo que se ha llamado la "crisis del trabajo". En realidad, muchas de las cuestiones que componen esta prolífica discusión no son nuevas, sino que han reaparecido bajo nuevas formas (como por ejemplo, el influjo de la tecnología sobre el empleo y el trabajo, que ya Marx analizó extensamente en su tiempo). La centralidad social del trabajo y las orientaciones productivistas hacia el mismo se vienen cuestionando sin cesar desde finales de los años sesenta, y esporádicamente desde mucho antes. Por poner otro ejemplo, la discusión sobre la "crisis de la ética del trabajo" podría retrotraerse a la época del propio Weber<sup>1</sup>. Sin embargo, el clima intelectual que se está generalizando en los últimos 15 años -justificadamente o no-, parece dar por sentado que algo importante está cambiando en eso que llamamos "trabajo", y que necesariamente deberá abrirse una nueva fase en la configuración social del mismo, y en los enfoques científico-sociales y políticos que tratan de enfrentarse a esa realidad.

La presente tesis doctoral no se propone ofrecer una solución a tales polémicas, ni siquiera entrar a analizarlas detalladamente. Lo que presentaré en las páginas que siguen será un análisis de algunos de los supuestos conceptuales de las mismas, a través del estudio de una de las tradiciones de teoría social que más importancia le ha conferido al concepto de trabajo, la tradición marxista en sus diversas y variadas corrientes. Dicho análisis, como todos, se realizará desde una cierta perspectiva: la de recuperar algunas de las ideas de fondo que subyacían en la obra de Karl Marx, y cuya fecundidad, aún hoy, se tratará de defender; en concreto, se planteará la reconstrucción de un concepto amplio de trabajo a partir de la teoría de Marx y de la tradición marxista crítica occidental. Creo que la situación del debate justifica la necesidad y la conveniencia de un intento de

---

<sup>1</sup> De hecho, todos los temas básicos de la discusión actual al respecto están ya recogidos en un curioso artículo de Daniel Bell fechado en 1956, de forma no muy distinta a como se presentan ahora (incluido en Bell, 1960).

clarificación conceptual, y de recapitulación y sistematización teórica, que son los objetivos que pretende la tesis. Pero se pretende también, en segundo lugar, presentar una propuesta teórica que haga avanzar mínimamente el debate sobre la reconceptualización de la categoría de trabajo; este es el objetivo general de la tesis, teniendo en cuenta, por supuesto, que necesariamente se incide aquí en una discusión aún abierta. Este replanteamiento conceptual resulta aún más necesario, si cabe, como paso previo para la interpretación de determinados fenómenos empíricos (como, por ejemplo, el del cambio de orientaciones hacia el trabajo).

Un análisis conceptual como el que aquí se propone, en efecto, está aún por completar. Pese a la avalancha de publicaciones a que la discusión sobre el "futuro del trabajo" ha dado lugar en los últimos años, existen aún sonoros "vacíos" en ella. Los llamamientos a un abordaje interdisciplinar del trabajo, por ejemplo, rara vez se concretan en la práctica (y especialmente por lo que hace a las relaciones entre sociología y filosofía social). Y algo similar ocurre con la llamada "reconceptualización" de la categoría de trabajo como tal, que tiene muchos más defensores que practicantes. En la sociología, el trabajo ha sido -y sigue siendo- profusamente analizado en sus formas y determinaciones concretas. Las diferentes vertientes y escuelas de la sociología del trabajo, sin embargo, no se han preocupado demasiado de cuestiones teóricas o meta-teóricas como puede ser la del propio concepto de trabajo, hasta tiempos bien recientes. Tras los planteamientos clásicos de Marx, Durkheim y Weber, las diversas corrientes de teoría sociológica no marxista del siglo XX (funcionalismo, estructuralismo, interaccionismo, socio-fenomenología, teorías de la elección racional), por su parte, no han prestado tampoco especial atención al concepto de trabajo como tal, bien por considerarlo más "económico" que "sociológico", bien por partir de una idea de "trabajo" anclada en la auto-evidencia del "sentido común", o bien por un soberano desprecio hacia toda elaboración hermenéutica de conceptos que no sea pura y estrictamente "operativa" en términos de "variables" o de "recogida de datos"<sup>2</sup>. En

<sup>2</sup> Véanse, a este respecto, los famosos capítulos de C.W.Mills sobre el "empirismo abstracto" y el "ethos burocrático", en su obra *La imaginación sociológica*. Para Mills, el que los científicos sociales miren también hacia la filosofía social "permite ser más conscientes de nuestros conceptos y de nuestros procedimientos, y aclararlos", pero ese trabajo "debemos tomarlo como una liberación de nuestra imaginación y como fuente de sugerencias para nuevos procedimientos, más que como un límite puesto a nuestros problemas" (1959: 134-135).

cambio, existe en la tradición post-marxiana de teoría social un filón inexplorado de aportaciones sobre el concepto de trabajo. Por último, hay que decir que en el ámbito geográfico español y catalán, no contamos aún con ningún estudio que sistemáticamente trate de abordar el tema del concepto de trabajo desde el punto de vista de la teoría social.

Es cierto también que tales ausencias pueden explicarse a partir del recelo que a menudo suscita la labor teórica y conceptual como tal, la cual, a diferencia de otros esfuerzos, suele encontrarse en situación de tener que justificarse a sí misma. La confusión conceptual no se percibe como problema en sí mismo mientras haya “estudios empíricos” o “métodos y técnicas de investigación” de por medio; como decía el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* respecto de la psicología, donde “la existencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para solucionar los problemas conceptuales que nos inquietan” (citado en Quesada, 1992: 45). Así, “la teoría empírica que se desarrolla con un concepto teórico producto de esta confusión estará mal fundamentada, y tarde o temprano ello tendrá repercusiones empíricas” (Quesada, 1992: 47)<sup>3</sup>. Podremos ver algunos ejemplos de esta situación en referencia al concepto de trabajo.

Ciertamente, todo proyecto intelectual tiene una historia. El que aquí ve la luz nació como un intento de estudiar la plausibilidad de la tesis que afirma que se está dando una pérdida de centralidad del trabajo en las sociedades occidentales contemporáneas, partiendo de una cierta simpatía hacia la misma. Pero pronto se abandonó ese camino, al surgir la convicción de que esa afirmación estaba necesitada, como mínimo, de importantes clarificaciones y matices, si no de un cierto replanteamiento. El contacto con la obra de Jürgen Habermas y de Hannah Arendt, así como la profundización en la de Marx, hicieron tomar al proyecto un carácter bastante diferente del original, a partir de la constatación de un debate de fondo mucho más profundo entre los primeros y el segundo; concretamente, la idea habermasiana y

<sup>3</sup> Tony Smith (1993) también ha sugerido que en la ciencia social empírica a menudo se usan categorías sin clarificarlas conceptualmente, o haciéndolo *ad hoc*. Frente a los recelos que todavía despierta el trabajo conceptual, Smith repone que el objetivo de clarificación y elaboración conceptual debería ser una prioridad de las ciencias sociales (de hecho, tanto Marx, como Durkheim, como Weber -que dedicó toda su *Economía y Sociedad* a construir conceptos- asumieron esa prioridad como propia).

arendtiana de que todo “sentido” social o cultural y toda “liberación” deben encontrarse fuera de la esfera del “trabajo”, apareció como el supuesto teórico implícito de muchas - no todas- de las posiciones que defendían la tesis de la “pérdida de centralidad” (tanto cognitiva como normativamente). En conexión con esta intuición, surgía también la sospecha de que la manera en que se elaborase el concepto mismo de “trabajo” resultaba esencial, no ya para la comprensión de los debates citados, sino para decidir sobre su relevancia y sobre la consistencia de su planteamiento. Se hacía necesario, entonces, profundizar mucho más en los fundamentos previos del debate: en el significado y evolución de la categoría de trabajo misma. Ello conducía por vía directa al estudio del tratamiento de esa categoría en la teoría y la filosofía social contemporáneas (y concretamente en las de filiación marxista o post-marxista), como medio para poder encarar con otros ojos los debates sociológicos actuales. La “historia de la formación del concepto” sobre el que versan esos debates podría ayudar a desvelar las verdaderas cuestiones que anidaban en el interior de los mismos. Y entre esas “cuestiones de fondo”, algunas emergían con especial fuerza: la de las relaciones entre el trabajo y la libertad humana, y la de cómo entender el trabajo en el marco de una teoría de la acción social preocupada por ir más allá de la “racionalidad instrumental”.

Las motivaciones teóricas como las expuestas, por otro lado, nunca pueden separarse por completo de los factores históricos, sociales y políticos que constituyen el contexto de cualquier tesis. Debe consignarse aquí, por tanto, que las perplejidades teóricas y sociológicas que inspiran esta tesis tienen que ver con otro tipo de perplejidades: las luchas socio-políticas en torno a la crisis económica y al debilitamiento de los “Estados del Bienestar”, la incapacidad -teórica y práctica- de las izquierdas políticas y sociales a la hora de dar una respuesta clara y decidida a tales procesos, la emergencia de nuevos discursos alternativos, junto con renovadas ofensivas ideológicas y político-sociales por parte del capitalismo -centradas esta vez en vagos futurismos sobre la “nueva” sociedad “post-lo-que-sea” y sobre las “nuevas tecnologías” que supuestamente nos harán más libres-, son todos ellos elementos que, si bien no serán tratados como objetos de estudio específicos en la tesis, constituyen el “mar de fondo” histórico-social sobre el que ésta intenta navegar.

Dejemos ya las presentaciones, por tanto, para entrar en materia, no sin antes seguir el consejo de Mills de intentar resumir la intención de todo lo que sigue en un par de frases: que el trabajo responde a una experiencia básica e importante en la vida humana, porque es una vía para desarrollar la capacidad de *realización* del ser humano, y que en el trabajo, como en cualquier otro fenómeno social, tenía razón Josep-Vicent Marqués (1980) cuando decía que “casi todo podría ser de otra manera”.

## 0. INTRODUCCIÓN

### 0.1. El concepto de trabajo como objeto de estudio

Mi objeto de estudio no es por tanto el trabajo como tal, sino el concepto de trabajo. Todos tenemos alguna idea intuitiva y pre-teórica de lo que el trabajo significa, normalmente relacionada con nuestra experiencia de vida y la de quienes nos rodean. Por eso es uno de los temas más difíciles para estudiar teóricamente, una de las categorías que menos se prestan a la reflexividad (tal y como la plantean, por ejemplo, Bourdieu y Wacquant, 1992).

La “evidencia” cotidiana del sentido común sobre la categoría de “trabajo” dificulta una reflexión teórica y conceptual sobre la misma. Es necesaria, por tanto, una cierta “ruptura” con el sentido común para hablar sociológicamente del concepto de trabajo, aunque después se pueda volver a él (e incluso intentar modificarlo en algún aspecto)<sup>4</sup>. Muchos ejemplos pueden dar fe de los diferentes sentidos en que se usa el verbo “trabajar” en el lenguaje cotidiano, y de la ambigüedad y ambivalencia de la idea que subyace a ese uso social: por ejemplo, la expresión “matarse a trabajar” implica darle al trabajo un carácter negativo y deshumanizador (que proviene ya del sentido que la palabra latina *tripalium*, instrumento de tortura, trasladó al término “trabajo”); las expresiones “buen trabajo” o “es bueno que haya trabajo” implican, en cambio, atribuir al trabajo algún tipo de virtud social, cultural o psicológica. Como sabía Wittgenstein, es el

<sup>4</sup> Ya Durkheim hablaba de la necesidad de abandonar las pre-nociiones, y Bachelard y Bourdieu de la necesidad de una ruptura epistemológica con el “sentido común”.

uso social el que crea el significado, y no a la inversa. En nuestra sociedad, el trabajo puede ser la fuente de todos los males o de todos los beneficios. Es "normal" que se intente rehuir el trabajo, mientras que otras veces es también "normal" que se busque activamente, y que las personas sientan un alto grado de compromiso respecto del mismo. Es por tanto un tema de reflexión -si se quiere, ingenua- el de cómo puede una misma palabra dar cabida a ideas, valores, sentimientos e imágenes tan distintas e incluso opuestas. "El trabajo", además, es sin duda uno de los "grandes temas", tanto a nivel *sociológico* como a nivel *social*; una mínima interacción lingüística en la vida cotidiana permite apreciar que el trabajo es un tema recurrente: su omnipresencia en el mundo del sentido común resulta innegable, la cercanía y la inmediatez de la relación con el trabajo hace muchas veces difícil distanciarse del marco de "sentido común" en el que se da el uso social de la palabra "trabajo". Y ese omnipresente uso social implica algunos significados comunes, al tiempo que cierto margen de ambivalencia semántica.

Pero no es sólo el "sentido común" cotidiano el que dificulta y obstaculiza una reflexión conceptual sobre el trabajo (de hecho, ello ocurre casi con cualquier término o tema sociológico, como han visto Schütz o Bourdieu). Es también una determinada mentalidad dominante y sus valores, una amalgama de ideologías y pautas de percepción socio-culturales, las que nos hacen ver "el trabajo" desde un prisma determinado y no desde otro. Por ejemplo, el androcentrismo que tiende a considerar como trabajo unas determinadas actividades y no otras, o los restos de la ética del trabajo dominante en el capitalismo industrial, que impregnan nuestra conciencia ideológica y social. Por ejemplo, la identificación entre trabajo y empleo, las culturas de clase, y por supuesto nuestra propia experiencia del trabajo y la de nuestros seres próximos.

Una palabra, según afortunada expresión de Arendt, "es algo semejante a un pensamiento congelado que el pensar debe descongelar" (Arendt, 1953-79:122). Eso es exactamente lo que una reflexión teórico-social puede y debe hacer con la palabra "trabajo".

## 0.2. Ejes conceptuales para el estudio del concepto de trabajo

Podemos utilizar cuatro ejes conceptuales independientes para abordar el estudio del concepto de trabajo en la tradición teórico social que nos interesa, la que proviene de Marx; son los siguientes:

- 1) Valorización o glorificación *vs.* desprecio del trabajo.
- 2) Concepto amplio *vs.* concepto reducido de trabajo.
- 3) Productivismo *vs.* antiproductivismo.
- 4) Centralidad *vs.* no centralidad del trabajo:
  - a) a nivel normativo;
  - b) a nivel descriptivo.

Pasemos ahora a definirlos y a especificar qué relevancia tendrán para el análisis subsiguiente.

### 0.2.1. El eje “valorización vs. desprecio del trabajo”

La perspectiva de estudio más tradicional sobre el concepto de trabajo, normalmente basada en estudios históricos (ver Tilgher, 1929; Battaglia, 1951; Arvon, 1961; Applebaum, 1992), ha solido centrarse en la cuestión de si el trabajo es revestido de valor social y cultural positivo, o si por el contrario es despreciado y considerado como algo “innoble” o de escasa humanidad. La “glorificación” del trabajo -que estos autores ven por ejemplo en la ética del trabajo de origen calvinista, o en determinadas corrientes del socialismo- sería una variante de su valorización, que implica llevarla hasta sus últimas consecuencias, haciendo del trabajo la causa de todo progreso humano, material, intelectual o de cuquier índole; suele venir acompañada de un canto a las virtudes del trabajo en todos los sentidos (Tilgher, 1929: 90).

Este eje conceptual, sin embargo, no será el que centre el presente análisis, por varios motivos. En primer lugar, es como hemos dicho el más utilizado hasta la fecha, y

poco se puede añadir a lo ya sabido. Pero en segundo lugar, y sobre todo, se trata de un eje que hasta cierto punto resulta teóricamente “vacío”: puede haber muchas formas de “valorar” el trabajo, y muchas razones por las que hacerlo. El eje proviene más del sentido común que de una dicotomía teóricamente significativa, con contenido teórico propio. Normalmente suele ocurrir que una postura de “valoración” del trabajo es una mezcla de los otros tres ejes, que puede encubrir por tanto combinaciones diferentes de los mismos: se puede valorar o no el trabajo desde conceptos amplios o reducidos, productivistas o no... El eje “valorización-desprecio del trabajo” no permite por sí sólo advertir las posturas “de fondo” en un autor, no diferencia y especifica lo suficiente esas posturas. Sin duda que el eje resulta útil, por ejemplo, para comparar las posturas de la Antigüedad y la Modernidad con respecto al trabajo, pero, una vez situados en ésta última, se vuelve mucho menos informativo.

### **0.2.2. El eje “concepto amplio vs.concepto reducido de trabajo”**

Una primera aproximación a este eje conceptual sería la de decir que el concepto amplio admite que el trabajo puede tener recompensas intrínsecas a la propia actividad, mientras que para el concepto reducido el trabajo sólo puede proporcionar recompensas extrínsecas (ya sean dinero, supervivencia, status social, una causa revolucionaria, o la salvación divina), es decir, tiene un carácter puramente instrumental.

Un concepto reducido de trabajo sería el que se ejemplifica en la siguiente postura reseñada por Sanchís (1988: 135): “el trabajo propiamente dicho sólo puede ser una obligación desgradable, fuente de tedio y de empobrecimiento del ser, un mal necesario para ganarse la vida”. Se trata, en este caso, de la concepción bíblica del trabajo como carga penosa pero necesaria para el ser humano; en este caso tendríamos un concepto reducido y a la vez una actitud de desprecio por el trabajo. Pero también puede darse un concepto reducido junto con una valoración positiva del trabajo, aunque esta valoración no se basa en el valor del trabajo mismo sino en lo que produce externamente, o en las consecuencias que puede tener.

Podemos dar una definición teóricamente más precisa de lo que es un concepto amplio o un concepto reducido de trabajo (a la espera de que, en el capítulo 5, desarrollemos más detalladamente esta concepción). Inspirándonos, no sin cierta libertad, en la obra de Habermas (sobre todo en su *Teoría de la acción comunicativa*) podemos establecer que toda acción humana -incluido el trabajo- puede abordarse desde tres dimensiones: la cognitivo-instrumental, la práctico-moral, y la estético-expresiva. Desde la dimensión cognitivo-instrumental, una acción busca siempre algún resultado y es enjuiciable en términos de su eficacia o su eficiencia; desde la dimensión práctico-moral, una acción está siempre insertada en horizontes de significado socialmente constituidos, y en un entramado de relaciones sociales significativas, pudiendo enjuiciarse desde la perspectiva de su corrección o adecuación normativa; y desde la dimensión estético-expresiva, una acción constituye en mayor o menor grado un vehículo de auto-expresión y auto-realización del agente, pudiendo ser juzgada desde el punto de vista de su autenticidad o con criterios más "estéticos" que "éticos" (dimensión práctico-moral) o "técnicos" (dimensión cognitivo-instrumental).

Si aplicamos este esquema al trabajo, diremos que un concepto amplio de trabajo es el que incluye las tres dimensiones de forma positiva, mientras que el concepto reducido sólo incluye la cognitivo-instrumental, o a lo sumo la práctico-moral, pero en un sentido más bien instrumentalista de "deber social" o de "utilidad social". Existe una razón lógica y conceptual que justifica esta definición: el concepto reducido es el que estructura el trabajo en torno a la idea de instrumentalidad y de falta de libertad (sea en el sentido de imposición instrumental de la naturaleza, o de la sociedad considerada como un objeto, o sea en el sentido de un deber social basado en la disciplina o la coerción moral), mientras que concepto amplio es el que se estructura en torno a la potencialidad para la libertad y la autoexpresión y autodesarrollo del individuo (sea a través de la libre solidaridad y cooperación social, o a través de la autorrealización personal). El énfasis en la dimensión cognitivo-instrumental es propio de todo concepto reducido, el énfasis en la estético-expresiva, propio de todo concepto amplio, y el énfasis en la práctico-moral puede ser propio de un concepto amplio o uno reducido dependiendo de en qué sentido se dé: si se da en un sentido de deber social, disciplina y coerción moral, se trata de un concepto reducido, instrumentalista; si se manifiesta como la posibilidad de crear lazos

de solidaridad social y autonomía moral a través de y en el trabajo, entonces se trata de un concepto amplio. La dimensión práctico-moral se “bifurca” o se “divide” en esos sentidos distintos, pero aún así consideramos adecuado mantenerla como unitaria dada la común naturaleza social-moral de ambos sentidos (aunque uno tienda más hacia la dimensión cognitivo-instrumental, y otro hacia la estético-expresiva). De hecho tendríamos entonces, a nivel teórico, cuatro conceptos posibles de trabajo, dos amplios y dos reducidos: el trabajo como acción instrumental y/o como deber rigorista o disciplina moral constituiría la concepción reducida, mientras que el trabajo como solidaridad y autonomía, y/o como autorrealización personal, estaría en la base del concepto amplio.

El eje concepto amplio- concepto reducido, a buen seguro el menos utilizado en los estudios sobre el concepto de trabajo, será el que centrará de forma más intensa nuestra atención, por tratarse del más descuidado en la literatura al respecto, pero también por conectar directamente con la cuestión de las relaciones entre el trabajo y la libertad humana, que creemos crucial desde el punto de vista de una teoría crítica de la sociedad.

### 0.2.3. El eje “productivismo vs. antiproductivismo”

Los sentidos que pueden tener los términos “productivismo” y “antiproductivismo” son sin duda muy diversos, y en la literatura filosófica, sociológica, económica y política han adoptado uno u otro muchas veces sin explicitarlo claramente. Aquí hablaré de productivismo en tres sentidos distintos, aunque relacionados internamente:

1) Asumir la producción por la producción (de bienes económicos, se entiende) como fin en sí mismo, como finalidad última, o como objetivo autoevidente que no necesita mayor justificación, como actividad compulsiva a la que se deben subordinar las demás prioridades (por ejemplo, el medio ambiente<sup>5</sup>, o las condiciones de trabajo). El

<sup>5</sup> Así, para Pixley (1993: 280), productivismo en sentido usual estricto es “falta de interés por, sino glorificación de, el control de la naturaleza y la destrucción del medio ambiente”.

productivismo así entendido supone la subordinación de las necesidades o querencias de las personas a las necesidades de la maximización de la producción. Normalmente se asume, además, que todo progreso y felicidad humana se derivan de la producción y del incremento de las riquezas económicas, y por lo tanto se puede tomar también la producción como base para derivar orientaciones normativas de acción.

2) La equiparación de cualquier actividad humana -incluso el conocimiento- con la producción material, aunque sea "metafóricamente". Esto es, el tomar el "modelo de la producción" material como referente de cualquier otro tipo de acción humana<sup>6</sup>.

3) De un modo más específico, el énfasis en las actividades mercantiles, dejando de lado las no mercantiles (por ejemplo, el trabajo doméstico-familiar, o las labores de subsistencia no mercantil, o los trabajos voluntarios); es productivista una atención preferente a lo que esté envuelto en relaciones mercantiles, por ser éstas las únicas que se consideran "productivas".

El productivismo, definido de cualquiera de estas maneras, suele ir de la mano con un énfasis en que el trabajo es una virtud (es decir, con un determinado tipo de valorización del trabajo) y la ociosidad es "la madre de todos los vicios" (tal y como predicaban, por ejemplo, los moralistas cristianos medievales o los calvinistas).

Hay que insistir en que la producción, o el "desarrollo de las fuerzas productivas", sin más, no es de por sí "productivista". Productivista sería un desarrollo de las fuerzas productivas que tuviese en sí mismo su propia finalidad y sentido, independientemente de las condiciones sociales, de bienestar y de justicia de los seres humanos, y de la destrucción del medio natural. Productivismo no es la "creencia en la necesidad de desarrollar las fuerzas productivas" (Méda, 1995: 131), puesto que lo contrario sería detenerlas por completo, cosa bastante difícil si no es en las llamadas

<sup>6</sup> En este sentido hablan Habermas (1985a) o Heller (1981) del paradigma de la producción o el paradigma productivista. Para Habermas, entra dentro de ese paradigma cualquier reducción de la actividad humana al modelo sujeto-objeto que impera en la relación entre el ser humano y la naturaleza. Este es un sentido algo más amplio que el que se utilizará aquí. Puede haber una actividad en el marco de la relación sujeto-objeto que sin embargo no quepa asimilar a la "producción" material (por ejemplo, el médico que sana a un órgano enfermo, o el jugador de baloncesto que trata de encestar, o muchas otras): no toda teleología es "producción".

“sociedades sin historia” (y, por otro lado, el desarrollo de las fuerzas productivas, como sabía Marx, no tiene por qué implicar aumento de la producción)<sup>7</sup>.

El productivismo, entonces, se caracteriza por una compulsión social y cultural hacia la producción y el trabajo. No es *en sí* una concepción particular del trabajo (aunque pueda tender más a unas que a otras), sino un conjunto de valores y prácticas socio-culturales que tienen en el trabajo una de sus referencias centrales (pero no la única: hay también otras virtudes morales, una determinada noción de progreso, una actitud hacia el medio natural, etc.). Por otro lado, productivismo y capitalismo no tienen por qué coincidir: también una sociedad con propiedad colectiva de los medios de producción puede ser productivista, como se mostró en la Unión Soviética.

El eje productivismo-antiproductivismo es también independiente conceptualmente del eje concepto reducido-concepto amplio, como tendremos ocasión de ver. Conviene incluirlo también explícitamente en el análisis, dado que tiene contenido teórico propio y puede enriquecer la discusión. Podrá así mostrarse que, contra lo que a menudo se ha pensado, los dos ejes no se superponen necesariamente: en las posturas antiproductivistas, también encontramos una clara división entre quienes defienden un concepto amplio y quienes abogan por uno reducido (y, aunque resulta menos frecuente, se puede defender una postura productivista manteniendo un concepto amplio de trabajo, si la compulsión hacia la producción no se basa sólo en la dimensión cognitivo-instrumental del mismo).

#### **0.2.4. El eje “centralidad - no centralidad del trabajo”**

La centralidad del trabajo no se entiende aquí en un sentido biológico o antropológico trivial -el trabajo es necesario para subsistir-, sino en el social y cultural -el trabajo puede ser o no una instancia central que estructure la sociedad y las vidas de los

<sup>7</sup> Giddens (1994: 185) establece también una diferencia clara y correcta entre productivismo y productividad. También Gorz diferencia entre ambas cosas (1983: 116): “El afán de una productividad alta no implica siempre el espíritu productivista. Se es productivista cuando se dice: es preciso producir siempre más rápido para producir siempre más, pues más es mejor. (...) El antiproductivismo no debe ir acompañado de un desprecio hacia la técnica y la racionalidad”.

individuos. Hay que distinguir, entonces, entre la “necesidad” material del trabajo y su “centralidad” social y cultural. El trabajo siempre será “central” en el sentido obvio de que es necesario para la supervivencia material de la especie; en este sentido, hablar de “centralidad” del trabajo es bastante redundante. Ahora bien, el trabajo puede ocupar, social y culturalmente, un lugar más o menos “central” en la vida de los individuos y de la sociedad a la que pertenecen; sólo en la época moderna ha llegado el trabajo a ocupar tanto tiempo y a tener tanta importancia en las vidas de los seres humanos, y no es descabellado esperar que tal situación no sea eterna.

El eje conceptual en torno a la centralidad del trabajo puede tener dos sentidos distintos: uno descriptivo y otro normativo; la centralidad del trabajo puede defenderse bien como una constatación (sentido descriptivo), bien como una pretensión (sentido normativo). La centralidad descriptiva no nos interesaría mucho porque, como fácilmente puede verse, se confunde con la discusión sobre el teorema marxiano de la base y la superestructura (sobre si el trabajo y la vida económica determinan o condicionan las demás instancias de la sociedad, y hasta qué punto), que no es nuestro tema aquí; en cambio, sí nos interesaría la centralidad normativa, puesto que el asumirla o no tiene muchas más consecuencias sobre los planteamientos teóricos de los diferentes autores que se estudiarán. En concreto, consideraré que alguien aboga por la centralidad del trabajo en la sociedad cuando: a) en general, está a favor de que el trabajo tenga un lugar destacado e importante en la vida social y cultural<sup>8</sup>; b) más específicamente, cuando se crea que es necesario establecer un vínculo claro entre el trabajo, por un lado, y el bienestar, ingresos, derechos de ciudadanía, posición social, etc. (o alguno de ellos), por el otro. Esto es, cuando se vincule algún beneficio social con la realización de actividades productivas (algo que nos puede parecer autoevidente por vivir en una sociedad “trabajocéntrica”, pero que no lo es en absoluto en una perspectiva histórica y geográfica más amplia). Por el contrario, tendrá una actitud contraria a la centralidad del trabajo quien esté en contra de su primacía cultural y social, o a favor de algún tipo de

<sup>8</sup> Giddens (1994: 182) llama productivismo a lo que aquí se llamará centralidad del trabajo: “El productivismo es una ética en la que el trabajo cumple un papel muy claro y crucial; el trabajo expresa la primacía de la «industria», en el sentido activo del término, dentro de la vida de la sociedad moderna”. Giddens pasa después a identificarlo con la ética protestante de Weber: según nuestro esquema, esa ética sería un ejemplo de productivismo, concepto reducido y centralidad. Por otro lado, se puede ser productivista sin asumir la “ética protestante”.

desvinculación entre trabajo y demás “beneficios” sociales. Por poner algún ejemplo, abogar por algún tipo de “renta básica garantizada” independiente del trabajo supone cuestionar la centralidad del mismo, mientras que rechazarla, o establecer criterios meritocráticos de distribución de recursos en base al trabajo, o utilizar el conocido argumento del “parasitismo” contra quienes no trabajan, sería un signo evidente de una postura favorable a la centralidad social y cultural del trabajo.

Así, puede haber productivistas con concepto amplio o reducido, pero casi todos los productivistas abogan por la centralidad del trabajo en la sociedad (quizás con la única excepción de Engels); sin embargo, siguen siendo ejes independientes, puesto que los antiproductivistas pueden abogar o no por esa centralidad (cosa que puede verse, por ejemplo, en la discusión que opone a muchos autores antiproductivistas entre sí, a propósito de la instauración de una renta básica independiente del trabajo).

Como puede verse, este eje, al igual que el eje productivismo-antiproductivismo, no tiene que ver *internamente* con el concepto de trabajo como tal, sino con la manera en que éste se relaciona con las demás instancias sociales y valores políticos; el eje centralidad-no centralidad del trabajo va bastante más allá del concepto mismo, y supone también un determinado modelo de organización social. Abordar este eje conceptual sistemáticamente en nuestro estudio, probablemente lo complicaría y alargaría mucho más de lo necesario. Por tal razón, no se estudiará de forma sistemática a lo largo del análisis, aunque quede aquí definido para aclarar el sentido de las múltiples referencias al mismo que sin duda surgirán.

Lo que se propone, por tanto, es un cierto “cambio de eje” o “de perspectiva” que ponga de manifiesto la relevancia teórica de otras dicotomías distintas de la tradicional sobre la “valoración o desprecio del trabajo”. Debe insistirse, asimismo, en que el productivismo, como el concepto amplio o reducido, y otros conceptos de ciencias sociales, no son sino “tipos teóricos” construidos, que en la realidad nunca se dan en estado puro; la clasificación de un autor como productivista o no, o su adscripción al concepto amplio o al reducido, deben entenderse más como una cuestión de grado que como una división tajante (pues veremos que en muchos autores existen ambigüedades al respecto).

### **0.3. Principales ideas de la tesis**

Pueden ahora enumerarse, de forma resumida y esquemática, las principales ideas que la tesis pretende defender:

1) El eje concepto reducido - concepto amplio de trabajo, y el eje productivismo-antiproductivismo son independientes conceptualmente, y pueden combinarse de diversas maneras.

2) La teoría social de Karl Marx, concretamente, puede verse como un ejemplo de articulación de un concepto de trabajo amplio (que integra elementos instrumentales, práctico-morales y estético-expresivos) y no productivista.

3) A partir de la concepción de Marx, aunque distanciándose de ella en lo que sea necesario, es posible la reconstrucción de un concepto amplio y no productivista de trabajo, que incluya dimensiones cognitivo-instrumentales, práctico-morales y estético-expresivas.

4) Ese concepto amplio de trabajo es el único que puede dar un sentido, aún hoy, a la categoría abstracta unificada de trabajo que se empieza a usar en el siglo XVIII.

5) En la teoría social post-marxiana y crítica del siglo XX encontramos una bifurcación entre quienes defienden el concepto amplio de trabajo y quienes asumen el reducido, que se superpone a otras divisorias teóricas más tradicionalmente observadas. El eje concepto amplio- concepto reducido ha estructurado implicitamente la discusión sobre el concepto de trabajo en la teoría social de tradición post-marxiana, y en ella también podemos hallar elementos para la reconstrucción actual de un concepto amplio.

6) Constituye un incorrecto argumento esencialista el que reduce el trabajo a la acción instrumental como si fuera la instrumentalidad en sí su "lógica" o "naturaleza esencial", y el que descarta que la libertad o la autorrealización puedan tener en el trabajo una de sus manifestaciones.

7) La pérdida de centralidad del trabajo en la vida es también defendible desde un concepto amplio de trabajo, y no sólo desde un concepto antiproductivista y reducido.

Sin duda hay algunos supuestos de los que parten las anteriores tesis, y en los cuales se basará la argumentación. Como ha observado Claus Offe (1992), la categoría de trabajo ha estado siempre en el centro de la atención de la tradición sociológica occidental, entendiendo por tal la que arranca de Marx, Weber y Durkheim. Tal centralidad teórica tiene mucho que ver con el advenimiento de una sociedad industrial que consagra el trabajo asalariado como actividad principal de la población, una moral social que valora positivamente el trabajo, y una institucionalización social del principio de la racionalidad teleológica (adecuación medios-fines). La crítica de esa sociedad emprendida por teóricos como Marx es, por tanto, también, una crítica de la noción dominante de trabajo que impera en ella. Y esa noción ha tendido a ser, en la fase capitalista de la Modernidad, una noción reducida y productivista de trabajo (aunque tampoco de forma unívoca y homogénea): a lo largo de la Modernidad el trabajo ha ido perdiendo unos ciertos componentes morales, sociales y estético-expresivos que tuvo al inicio para quedar revestido principalmente de un sentido económico y/o tecnológico (y ello tanto en el ámbito teórico, como en el social, económico, como en el subjetivo-psicológico); se ha dado una recombinación de elementos que ha reconfigurado la cultura del trabajo en el sentido expuesto (Naredo, 1997). Habermas (1985a) ha mostrado cómo la Modernidad ha ido enfatizando los componentes cognitivo-instrumentales de la cultura sobre los práctico-morales y los estético-expresivos; el supuesto de que aquí se parte es que esa evolución no ha hecho una excepción con el trabajo; así, la “glorificación” moderna del trabajo ha tendido a ser sólo la glorificación de uno de los aspectos o dimensiones del mismo, el instrumental, y ello tanto en la forma de una “ética del trabajo” recortada según el modelo de la instrumentalidad (Zall, 1992), como en la forma de la reducción del trabajo a acción puramente instrumental. Esta evolución deja así desaprovechados otros potenciales que el concepto de trabajo también podría haber desarrollado. Sobre todo a partir de la Economía Política clásica, esto es, de la Modernidad propiamente burguesa (y no tanto del Renacimiento, donde arte y trabajo podían aún ir unidos), y con la gran excepción de Marx (cosa que se habrá de demostrar), la unilateralización cognitivo-instrumental del trabajo es muy acusada. Al mismo tiempo, el modelo más habitual para entender el trabajo ha acabado siendo un

modelo “productivista”, y concretamente el modelo de “producción industrial”, lo cual se aprecia muy bien en la terminología y vocabulario que se aplican a todo trabajo, aunque nada tenga que ver con la industria. Esa concepción “productivista”, aplicada a determinadas actividades, servía y sirve como prueba y demostración palpable de que dichas actividades son también trabajo, lo cual a su vez está al servicio de impregnarlas de “respetabilidad” y “prestigio” social.

El hilo conductor que servirá, por tanto, para desplazarnos sobre toda esta discusión puede plantearse como sigue: ¿el trabajo puede dar algún “sentido” o “significado” más allá de la pura actividad biológica y/o instrumental? ¿Puede reducirse a instrumentalidad? ¿Puede, por el contrario, ser una vía posible de autorrealización? ¿Puede, además, entenderse sólo según el modelo de la “producción”? En el fondo, estamos ante dos grandes paradigmas o visiones de la existencia humana en sociedad, que responden de modo distinto a las preguntas sobre a) la esencia del ser humano; b) la esencia de la sociedad, y c) qué puede dar sentido a la vida social e individual. El primero afirmaría que el trabajo es un elemento importante para responder a tales preguntas, mientras que el segundo le negaría tal capacidad “humanizadora” al trabajo para otorgársela preferentemente al lenguaje -o a la política o la “acción” en el sentido de Hannah Arendt-. Una de las cuestiones que habrá que abordar será la de la oposición teórica entre un “paradigma del trabajo” o de la “producción” y un “paradigma lingüístico” o de la “comunicación”, oposición que habrá que matizar e incluso disolver en algunos aspectos.

#### 0.4. Estructura de la tesis

Para argumentar las ideas enunciadas en el epígrafe anterior, se procederá de la siguiente manera. El **Capítulo 1** se dedicará al estudio sistemático del concepto de trabajo en la obra de Karl Marx, para mostrar que se trataba de un concepto amplio y no productivista. En el **Capítulo 2**, se estudiará cómo ese concepto ha sido entendido y elaborado por algunos marxistas posteriores, de diversas tendencias, tanto “ortodoxas”

como "heterodoxas", como un concepto reducido. El **Capítulo 3**, por el contrario, analizará las aportaciones de pensadores marxistas occidentales -encuadrados en corrientes heterodoxas y críticas dentro del marxismo-, que han mantenido un concepto amplio de trabajo. El **Capítulo 4** estudiará y criticará con detalle dos importantes desafíos teóricos al concepto amplio de trabajo en Marx: los representados por Hannah Arendt y Jürgen Habermas. Finalmente, en el **Capítulo 5** se intentará reconstruir teóricamente un concepto amplio de trabajo basado en las aportaciones estudiadas, y se recapitularán algunas conclusiones de todo el análisis precedente.

Algunas observaciones son ahora necesarias. En primer lugar, hay que decir que no se ha prestado atención -más que la esporádica que pueda surgir de algunas referencias aisladas- a las tradiciones de pensamiento social que no se inspiren de algún modo en la obra de Marx, ya sea para continuarla críticamente o para cuestionarla explícitamente (como es el caso de Arendt); las razones para tal ausencia son dos: la primera es que, como ya hemos advertido, se pretende específicamente en esta tesis mostrar la relevancia y utilidad de la obra de Marx para la construcción de un concepto amplio de trabajo; y la segunda es que ampliar el abanico de análisis a todos los teóricos sociales no marxistas o no marxianos que tienen algo que decir sobre el concepto de trabajo hubiese sido una empresa ciertamente ciclópea e inabordable, tanto en términos de tiempo como de extensión de la tesis.

En segundo lugar, debe recordarse que se trata de estudiar el concepto de trabajo *desde la teoría social*. Es por esta razón que tampoco se realiza aquí un análisis sistemático y detallado de cómo tal concepto ha podido utilizarse, en la práctica, en las ciencias sociales y humanas particulares que se ocupan del trabajo (antropología del trabajo, sociología del trabajo, psicología del trabajo, economía del trabajo, etc.). Qué duda cabe, de que algunos autores y corrientes de tales disciplinas pueden ser traídas a colación para propósitos puntuales.

En tercer lugar, hay que decir que la atención preferente que presto a las diferentes escuelas marxistas o marxianas está motivada por la convicción de que es en esta tradición donde más se ha elaborado en términos teóricos el tema crucial que nos interesa, a saber, la relación entre el trabajo y la libertad humana. Pienso además que hoy más que nunca es necesario leer a Marx y a las diversas tradiciones marxistas desde una

óptica diferente: por lo que hace al concepto de trabajo, los ejes teóricos clave o relevantes no son tanto dogmáticos vs. heterodoxos, humanistas vs. científicas, materialistas vs. culturalistas, etc., sino otros bien distintos, y que pueden agrupar juntos a autores bien dispares por otras razones. Además, se han extendido toda una serie de lugares comunes que presentan a "los marxistas" en bloque como glorificadores del trabajo y co-partícipes de la "ética del trabajo" del sistema industrial; interesaba también, por tanto, cuestionar algunos discursos, que se irán viendo, sobre la manera en que desde un punto de vista marxiano se puede entender el trabajo. No se trata tampoco, entonces, de hacer una "historia del concepto" al uso, sino de defender una cierta perspectiva sobre el mismo<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Existen ya varios estudios sobre el concepto de trabajo en la historia del pensamiento (Tilgher, 1929; Battaglia, 1951; Anthony, 1977; Applebaum, 1992), pero ninguno dedica atención sistemática al marxismo occidental, sino aproximaciones más bien superficiales y basadas en interpretaciones discutibles. La obra de Applebaum (1992), por ejemplo -sin duda la más extensa y con más voluntad sistemática-, dedica más espacio a la antigüedad y la Edad Media que a la Modernidad -y sólo 100 páginas de las 600 que ocupa el libro tratan de los siglos XIX y XX-; aborda de forma sesgada y apresurada a Marx, apoyándose en bastantes fuentes secundarias algo discutibles en su interpretación del autor -como por ejemplo Arendt-; no examina ningún autor marxista, crítico o post-marxista posterior a Marx, siendo el listado de "autores importantes" del siglo XX sobre el tema para Applebaum el siguiente: Tilgher, Veblen, Bergson, de Man, Arendt y Juan Pablo II.

Mención aparte merece el reciente libro de Méda (1995), que en sus intenciones -no en sus puntos de vista o en sus resultados- se sitúa en la línea de la presente tesis: un estudio teórico-histórico del concepto de trabajo, que toma partido por una determinada interpretación del mismo. Sin embargo, consideramos que le faltan matices conceptuales, y que sus interpretaciones resultan discutibles a la luz de un estudio sereno y minucioso, por ejemplo, de Marx. Por otro lado, no trata el concepto de trabajo en la teoría social del siglo XX, sólo en el siglo XVIII y XIX. Todo ello no obsta para que contenga también algunas ideas útiles, aunque sea para contraponerlas con la visión que aquí se defenderá; se marcarán, por tanto, distancias considerables, sobre todo en la tesis básica del libro: que el trabajo hay que entenderlo en su sentido puramente económico e instrumental, que equivale prácticamente a empleo, que cualquier otra cosa haría violencia a su lógica interna, y que por tanto no es posible ninguna autonomía ni autorrealización a través del mismo: la obra de Méda encarna a la perfección el concepto reducido antiproductivista que analizaremos en teóricos como Arendt y Habermas.

## 0.5. Cuestiones metodológicas previas

Es necesario aún, antes de entrar en materia, hacer algunas precisiones de carácter terminológico y metodológico.

En primer lugar, si se quiere estudiar el concepto de trabajo en relación con la teoría social, es necesario aclarar qué concepto de “teoría social” se utiliza. Algunos autores, como Giddens, han hablado de “teoría social” como de algo distinto de “teoría sociológica”:

“Uso el término «teoría social» para abarcar cuestiones que sostengo que son de incumbencia de todas las ciencias sociales. Estas cuestiones tienen que ver con la naturaleza de la acción humana y del sujeto actuante; con el modo en que la interacción debiera ser conceptualizada y con su relación con las instituciones; y con la comprensión de las connotaciones prácticas del análisis social. Entiendo que la «sociología», en cambio, es (...) aquella rama de la ciencia social que se centra particularmente en las sociedades modernas o «avanzadas». (...) La «teoría sociológica», en otras palabras, puede ser considerada, si se quiere, como una rama de una teoría social más general, pero no puede mantener una identidad completamente separada” (Giddens, 1984: xvi-xvii).

La distinción de Giddens es un tanto arriesgada, porque parece difícil que la teoría social, en el sentido que le da, pueda separarse de forma tajante y clara de la “teoría sociológica”, y viceversa. Sin duda que ésta última tiene siempre implicaciones, no sólo respecto de las sociedades concretas que estudia, sino también respecto de las categorías básicas del análisis social y de sus connotaciones normativas o prácticas. Por otro lado, también la teoría social analiza muchas veces fenómenos concretos de sociedades concretas, como ilustración de los conceptos que trata de discutir. A los efectos de la presente tesis, utilizaremos ambos sentidos como indistintos, y hablaremos, en general, de “teoría social” para referirnos tanto a la conceptualización de categorías (como la de “trabajo”) y a sus implicaciones prácticas, como a la teorización sobre el trabajo en la sociedad capitalista (ambos niveles, como veremos, son difficilmente distinguibles en el discurso de los autores a estudiar). La denominación “teoría social”, de amplia aceptación en el ámbito anglosajón, tiene la ventaja de que resulta más

interdisciplinar y a la vez reconoce también las implicaciones prácticas de toda teorización social.

En segundo lugar, hay que advertir que utilizaremos los términos definición, concepto, concepción e idea prácticamente como sinónimos. Baste decir que una determinada concepción del trabajo siempre resulta, a nivel analítico, de la conjunción de algunos ejes conceptuales como los que hemos definido anteriormente (0.2.). Un concepto es, por tanto, una idea connotada, una idea con contenido, formada a partir del posicionamiento en diversas dicotomías o ejes teóricos que el propio concepto establece como relevantes.

Sin embargo, la manera de entender los conceptos de una teoría crítica de la sociedad siempre ha ido más allá de lo anterior. La teoría crítica, en autores como Adorno, Horkheimer, o Marcuse, entendía que sus conceptos debían estar siempre en una tensión dialéctica con la realidad social, puesto que formaban a su vez parte de ella. Así, decía Adorno que “todos los conceptos, incluidos los filosóficos, tienen su origen en lo que no es conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad” (Adorno, 1966: 20). Pero al mismo tiempo ello significaba que “El espíritu se encuentra sujeto a las condiciones materiales, a la vez que se niega a satisfacerlas” (ibid.: 207-208). ¿Qué quiere decir esta crítica frase adorniana?: ni más ni menos que los conceptos deben ser siempre conceptos críticos de la realidad social que tratan de captar, deben “negarse a satisfacer” esa realidad, a reproducirla como tal “realidad”. Más claramente decía Marcuse lo siguiente para explicitar este punto: “la tensión crítica entre «es» y «debe» (...) pertenece a la estructura del ser mismo” (Marcuse, 1964: 161); el teórico social “puede mostrar la realidad como aquello que realmente es y mostrar aquello que la realidad evita que sea” (ibid.: 227); la teoría crítica se basa en “la conciencia de la discrepancia entre lo real y lo posible” (ibid.:257)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> En 1947, el filósofo pragmatista americano John Dewey, nada familiarizado con la teoría crítica de Adorno o Marcuse, criticaba la sociología industrial americana de las décadas anteriores por tener una concepción estrecha de la ciencia, que se fija sólo en “lo que es”, y no en las alternativas posibles a la realidad. Pero además añadía: “el interés supremo de la investigación científica es el de preguntarse por y descubrir lo que es...; lo malo de las investigaciones (de la sociología industrial) es que no acierran a ser genuinamente científicas precisamente porque en vez de coger el qué es, (...) empiezan de salida con un prejuicio sobre lo que es; prejuicio que limita automáticamente las investigaciones...” (citado en Bell, 1960: 276), siendo todo lo demás, cuando se alega, “cuestiones sociales de mayor dimensión” cuya consideración se deja ad

Interpretemos lo que quiere decir con esto la teoría crítica: existirían, dos tipos de conceptos, los *conceptos positivistas* describen, hacen referencia a la realidad como una cosa, la cosifican, deben así “ajustarse” sin más a una realidad “ya dada”, frecuentemente en los términos pre-teóricos del sentido común. Los *conceptos críticos* -síntesis de ejes conceptuales-, por el contrario, no intentan simplemente “ajustarse” a lo dado sino captar también los potenciales de la realidad de la que quieren dar cuenta, pueden tener un aspecto *contrafáctico* (con lo que además, dan entrada a la naturaleza eminentemente valorativa y crítica de la ciencia social, que los positivistas encubren e ignoran para reproducirla ellos mismos en un sentido conservador)<sup>11</sup>. Los conceptos críticos no son sin embargo *enteramente* contrafácticos, deben referirse sobre todo a la realidad empírica; pero al mismo tiempo, al hacer tal cosa, deben poner de manifiesto el proceso por el cual esa realidad ha llegado a ser “empírica”, ha llegado a ser como es, a tomar esa forma histórica, y qué potenciales de transformación pueden existir en ella (potenciales que existen también de forma empíricamente indagable, y no sólo por la mera especulación o el *wishful thinking* del teórico, sino porque realmente “están allí”, aunque no “estén todavía” en un sentido empírico “estricto”: véase Bloch, 1964). Para la teoría crítica, la realidad no se puede cosificar, los potenciales críticos son también parte de la realidad, no existe la realidad por un lado, y sus potenciales por otro; la realidad es de una u otra manera porque cuenta con unos potenciales y no con otros, y las luchas y conflictos sociales no se pueden entender si no es así. Los conceptos críticos, contra de lo que desde un punto de vista positivista se puede creer, están en una relación más estrecha con la realidad que los simplemente descriptivos u “operativos”, pues el hecho de concebir los potenciales de un fenómeno es lo único coherente con el carácter procesual, cambiante, histórico, de la realidad social que buscan captar (Adorno, 1969b); los conceptos críticos perciben cómo ellos mismos pueden cambiar para adaptarse a las

---

*calendas graecas*. El espíritu de tales afirmaciones cuadra sin duda con el de la teoría crítica frankfuriana.

<sup>11</sup> El psicólogo Csikzentmihalyi (1975: 196) ha observado, respecto del estudio del trabajo en nuestra sociedad, que “reconociendo sólo *lo que es* en lugar de *lo que podría ser*, el científico social no está siendo «objetivo»; simplemente está tomando el camino de la menor resistencia y apoyando las instituciones y valores existentes”. Braverman (1974: 16; s.o.) también denuncia, respecto del proceso de trabajo y la organización del trabajo industrial moderno, “la tendencia de la ciencia social moderna a aceptar lo que es *real* como *necesario*, lo que existe como *inevitabile*”.

evoluciones prácticas de su objeto, al tiempo que son conscientes de querer intervenir en ese proceso de cambio en un sentido o en otro. La relación entre concepto y realidad no es simplemente una relación de significante y significado: es también una relación de tensión -de contradicción incluso- entre el uno y la otra, dado que, por un lado, el concepto es parte integrante de esa realidad en proceso de cambio, y por otra, contribuye a definirla y a construirla como tal.

Esta historicidad radical es además lo que aleja a los conceptos críticos de cualquier tipo de “investigación de las esencias” (un concepto crítico no puede ser esencialista): la historicidad es la del concepto, pero también la de la realidad y la de sus potencialidades mismas, y no sólo la de la realización histórica de las mismas: de ahí deriva la posibilidad de incluirlas en el concepto. Ejemplos de este tipo de análisis se encuentran por doquier a lo largo de la historia del pensamiento social (y es sólo cuando el positivismo se hace dominante que desaparecen): en Aristóteles ya encontramos la distinción entre potencia y acto que recogerán Marx y la teoría crítica; investigaciones como *El Capital* de Marx, *La personalidad autoritaria* (Adorno y otros, 1950), *La élite del poder* (Mills, 1956), *La muchedumbre solitaria* (Riesman y otros, 1950), *Historia y crítica de la opinión pública* (Habermas, 1962) o *Trabajo y capital monopolista* (Braverman, 1974), no podrían haberse realizado de no basarse en conceptos críticos con un potencial contrafáctico. Aplicado al concepto de trabajo, todo esto quiere decir que la reformulación del mismo que aquí se propone no consiste únicamente en “añadir” un potencial contrafáctico o crítico al concepto ya existente, sino en mostrar que, aun aceptando un punto de vista “positivista”, el concepto reducido y productivista de trabajo es inadecuado incluso para el análisis de las prácticas de trabajo estrictamente “empíricas”.

## CAPÍTULO 1

### EL CONCEPTO AMPLIO DE TRABAJO EN MARX

En este capítulo estudiaré el concepto de trabajo de Karl Marx, y sostendré que se trata de un concepto amplio y no productivista (según se han definido tales conceptos en el epígrafe 0.2.). Marx nunca da una “definición” de “trabajo” en el sentido usual de la palabra definición. Lo que hace es dar distintas descripciones y tratamientos del mismo, ir desgranando poco a poco sus distintas facetas y características, e ir construyendo por tanto un concepto de trabajo, cuyo sentido se intentará reconstruir aquí.

Marx es hoy un clásico problemático, que no todo el mundo reivindicaría actualmente, y menos en relación al tema del trabajo. Nos interesa únicamente aquí su concepto de trabajo, y desde la perspectiva que veremos: no nos interesa, por ejemplo, la teoría del valor más que por lo que informa sobre algunos supuestos filosóficos de la teoría marxiana. Tampoco entraremos, por tanto, en la discusión sobre la validez o vigencia de todos los demás aspectos de su teoría (las clases, la teoría de la historia, la base-superestructura, la ideología, la explotación, etc.). Por otro lado, intentaremos decir qué concepto de trabajo se deriva de los escritos de Marx (aunque tengamos que utilizar para ello nuestro propio lenguaje).

Ya se ha repetido muchas veces que Marx toma, en principio, su concepto de trabajo de Hegel -aunque se inspire también en la Economía Política británica-, y que lo reinterpreta de forma “materialista”; para Marx, Hegel ve que el trabajo -ampliamente

entendido como “actividad”- es la esencia del ser humano, pero lo ve como “trabajo del espíritu”, y no material, y lo concibe únicamente en su aspecto “positivo”, sin descubrir su alienación concreta en la sociedad capitalista. Sin embargo, Berki (1979) ha mostrado de forma fundamentada que lo específico del concepto marxiano de trabajo no viene ni de Hegel ni de la Economía Política, sino de los jóvenes hegelianos (como Moses Hess o August von Cieszkowski) y del romanticismo (de la filosofía expresivista de Schiller, por ejemplo): “El concepto de trabajo de Marx no debe nada a la noción de trabajo en los propios escritos de Hegel” (cit.: 42); la dimensión activa y de “producción” del espíritu hegeliano está presente sin duda en el concepto de Marx, pero pasada a través del filtro de los jóvenes hegelianos de izquierda, e insuflada de un elemento expresivista<sup>12</sup>. La cuestión es que, como dice Berki (1979: 35), “el concepto de trabajo de Marx (...) es altamente complejo y heterogéneo, lo que conduce a tensiones y ambigüedades irresueltas”. Sin duda esas tensiones y ambigüedades existen; pero lo que aquí interesa es ofrecer una visión global de la concepción marxiana del trabajo. En ese sentido, quizás se pondrá más énfasis en la coherencia global de los textos de Marx que en las tensiones internas que puedan existir en los mismos.

Se intentará cuestionar, asimismo, en este capítulo, algunos “lugares comunes” sobre el papel del concepto de trabajo en Marx, que den pie para una lectura y unas interpretaciones algo diferentes de las dominantes sobre su concepción del trabajo (referentes tanto a la glorificación del trabajo en Marx, como a su supuesto productivismo, como al carácter amplio o reducido de su concepto de trabajo), más que volver por enésima vez sobre tesis archiconocidas de su obra<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Según Berki, en una crítica similar a la de Habermas, Marx reduce el *Geist* hegeliano a trabajo, cuando en Hegel el trabajo era solo una manifestación más del *Geist*, y no precisamente la primordial; pero Berki advierte también que esa “reducción” puede interpretarse como una “ampliación” de la categoría de trabajo, como una reivindicación de que el trabajo puede ser algo más que instrumentalidad.

<sup>13</sup> Algunos aspectos puntuales de la concepción del trabajo de Marx no se tocarán ni se desarrollarán aquí, sino que se traerán a colación en la segunda parte, cuando en los capítulos 5 y 6 se discutan los problemas específicos de una definición o una conceptualización del trabajo.

### 1.1. La supuesta “glorificación” del trabajo en Marx

En pocos pensadores modernos tiene un lugar tan importante la categoría de trabajo como en Marx. Para Marx la vida social se hace posible únicamente sobre la base del trabajo humano. Como afirma Marx en los pasajes iniciales de *El Capital*, el trabajo tiene una característica muy importante para la vida humana, que es la de producir valores de uso, objetos o acciones *útiles* para la satisfacción de las necesidades humanas; toda sociedad, en este sentido, es una “sociedad del trabajo”, según Marx; los términos sociedad y trabajo van unidos inseparablemente. Y el trabajo es, además, un proceso de intercambio entre el ser humano y su medio natural, que es humanizado y transformado por aquél. En base a estas afirmaciones, se ha venido instalando un cierto “lugar común” según el cual Marx fue “contagiado”, en el fondo, por la ética burguesa del trabajo y por el productivismo moderno, y sobre todo, por la glorificación del trabajo que subyace a los mismos. Pasajes como el siguiente (repetido casi literalmente en varias ocasiones a lo largo de la obra de Marx) han servido, a este respecto, para justificar una cierta opinión según la cual en Marx se da una exaltación y glorificación del trabajo humano:

“el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana” (Marx, 1872: 53).

Así por ejemplo, Naredo (1987: 149) afirma que Marx compartió “el respeto beatísimo e indiscriminado hacia la ciencia, la técnica y el trabajo, que vinieron a constituir el nuevo evangelio sustitutivo de las antiguas religiones y ritos”. Dejando aparte la cuestión de la ciencia y la técnica, que no es el tema de esta tesis, veremos que el respeto del trabajo de Marx, que ciertamente lo tenía, lo era todo menos “beatísimo” e “indiscriminado”, y distaba mucho de convertirse en un “evangelio” –como si pudieron hacer otros marxistas posteriores–, sino, en todo caso, en un intento de comprensión racional del mundo y la sociedad. Méda (1995)<sup>14</sup> sostiene posturas similares a las de Naredo. Jaccard

<sup>14</sup> La argumentación algo confusa de esta autora con relación a Marx se ve complicada por el hecho de que algunas de las citas de Marx que referencia no se corresponden con la versión castellana que el traductor de su libro, Francisco Ochoa de Michelena, les atribuye. Así, las citas

(1960: 299) afirma que en Marx se da una "exaltación del trabajo" y que con su doctrina "el pueblo se inspirará en una mística del trabajo que le hará olvidar la dureza de su condición" (ibid); también argumenta que la glorificación marxiana del trabajo se advierte con claridad en el hecho de que Marx vea en el trabajo la sustancia del valor de las mercancías, como Adam Smith, lo cual según Jaccard lleva por vía directa a la esclavización del obrero, y a juzgarle sólo por su rendimiento, como un simple factor de producción (ibid.: 315)<sup>15</sup>. Para Tilgher (1929: 113), "La concepción de Marx le da al trabajo una importancia semi-divina. El trabajo para él se convierte en la más alta dignidad y nobleza". Vemos por tanto que es ésta una opinión ampliamente compartida en la literatura que trata del concepto de trabajo<sup>16</sup>.

Lo que se argumentará en este epígrafe es que esta supuesta "glorificación" marxista del trabajo está lejos de encontrar apoyo en la propia obra escrita de Marx, al menos en el sentido en que se aduce. El tratamiento que hace Marx del concepto de trabajo, su función dentro de su teoría, y el análisis de los procesos de trabajo reales,

---

141 a 146 no corresponden a los *Grundrisse*, como nos hace creer el traductor, sino a los *Manuscritos* de 1844. El hecho de que Médá cite a Marx a partir de la edición francesa de sus obras completas hecha por Maximilien Rubel -con títulos en muchas ocasiones distintos a los comúnmente utilizados en España- puede estar en la base de esta confusión. Pero no ocurre así con la confusión entre los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y las notas de lectura sobre James Mill que Marx escribió ese mismo año, pero que no son parte integrante de los *Manuscritos* como tales (aunque algunas ediciones de éstos las incluyan como apéndice): la confusión se da esta vez tanto en el traductor (citas 147 y 149), como en la propia Médá (cita 265).

<sup>15</sup> Ciertamente, hay literatura y una doctrina comunista que ensalza y glorifica el trabajo, y de la que Jaccard deja constancia (1960: 300ss): Brecht, Malraux, el intento de Pierre Hamp de crear una "religión del trabajo", etc.; pero la pregunta aquí es si todo eso es compartido en la obra de Marx.

<sup>16</sup> Las opiniones de diversos autores sobre la glorificación del trabajo en Marx pueden multiplicarse: así, Agulló Tomás (1997: 105) dice que "El marxismo será el punto culminante de la tendencia exaltadora y glorificadora del trabajo que se inició con la ética protestante". Y Rullán Buades (1997: 182) afirma que: "en una cosa (...) marxistas, liberales y católicos han estado siempre de acuerdo y esto es en la exaltación casi idolátrica del trabajo y el menosprecio y casi olvido total del valor del ocio", dado que "Marx habla del trabajo como única fuente del valor" (ibid.). Para Nord, Brief y otros (1990: 41), "Marx glorificó el trabajo", porque era lo que distinguía al ser humano del animal en su teoría. Applebaum (1992: 443) llega a decir que "Marx quería universalizar la ética del trabajo". Lamo de Espinosa (1981) habla de "la metafísica del trabajo" en Marx (cuando precisamente si por algo se caracteriza Marx es por criticar siempre a quien quisiera elevar el trabajo a tales alturas extra-mundanas). Baudrillard (1973) escribió un libro entero criticando la glorificación marxiana del trabajo, que era vista como una base importante para el desarrollo de la "ética del trabajo" en la clase obrera... etc.

hablan en favor de que la “exaltación” del trabajo que hace Marx, si se puede llamar así, no tiene nada que ver con la glorificación burguesa del trabajo que se da en la Modernidad, como reacción al desprecio del trabajo de los antiguos. Marx mantiene, a este respecto, una radical oposición tanto a la concepción moderna-burguesa del trabajo como a la de la Antigüedad. Como veremos más tarde, probablemente se ha confundido muchas veces el que Marx tuviese un concepto amplio de trabajo con la glorificación del mismo.

Los argumentos que imputan a Marx una glorificación del trabajo se basan en tres tipos de razones: a) El trabajo es en Marx la fuente de toda riqueza. b) El trabajo es la condición eterna de la vida humana. c) La esencia del ser humano es el trabajo, la naturaleza humana es la del *homo faber*. Examinemos una a una estas acusaciones<sup>17</sup>.

a) Para empezar por la primera cuestión, y contra lo que se ha dicho en innumerables ocasiones, para Marx el trabajo *no es* la fuente de *toda* riqueza. Tanto en *El Capital*, como más tarde, en la *Critica del programa de Gotha*, se deja esto meridianamente claro (aunque de poco valió el rigor intelectual de Marx contra el eslogan doctrinario que se implantaba aceleradamente en el movimiento obrero y socialista): “El trabajo, por tanto, *no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material*. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre” (1872: 53; s.o.). Las citas anteriores son de *El Capital*, pero en la *Critica del programa de Gotha*, Marx amplía tales consideraciones:

“El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. Tanto como el trabajo, que no es otra cosa que la manifestación de una fuerza de la naturaleza, de la fuerza de trabajo humana, también la misma *naturaleza* es fuente de valores de uso -y precisamente a partir de éstos se forma la riqueza material!. Este tópico se encuentra en los cuadernos de todos los parvularios y sólo es correcto si aceptamos que el trabajo se realice con los correspondientes objetos y medios. Pero un programa socialista no puede permitir que semejantes expresiones

<sup>17</sup> En rigor habría otro argumento en la lista, el de que Marx glorifica el trabajo porque ve en él la sustancia del valor. Pero como dice el propio Marx, ya Aristóteles intuía tal cosa, y no se le puede acusar precisamente de “glorificar” al trabajo; por tanto, la mera suposición de que es el trabajo la medida del valor económico no autoriza a deducir una glorificación subsiguiente del trabajo.

burguesas silencien precisamente las *condiciones* que les dan un sentido” (1875: 13; s.o.).

El considerar únicamente al trabajo como fuente de riqueza es una ideología producida por la sociedad burguesa que glorifica y ensalza al trabajo (es una “expresión burguesa”), pero no es más que eso. Marx no comparte esa ideología; de hecho, como acertadamente observa Heller, sería absurdo que lo hiciera, puesto que sus esperanzas acerca de la sociedad comunista se basaban, en parte, en la posibilidad tecnológica de que cada vez menos el trabajo fuese necesario para la producción<sup>18</sup>. Por otro lado, su argumento es también que el trabajo humano no sería posible en absoluto sin los valores de uso que la naturaleza proporciona (sería misticismo metafísico decir que el trabajo, sin materiales, puede crear algo)<sup>19</sup>. La ideología de que toda la riqueza proviene del trabajo es, según Marx, una ideología burguesa, conectada con intereses de la burguesía: “Los burgueses tienen suficientes razones para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural*” (ibid.; s.o.), porque así justifican que quienes sólo poseen su fuerza de trabajo no cuestionen el hecho de que otros se apropien de los recursos y medios naturales, de las “condiciones materiales del trabajo”, y se conviertan así en sus esclavos (ibid.: 13-14)<sup>20</sup>. El programa, además, se refiere a la “*exaltación* de los medios de trabajo a la categoría de patrimonio común”, palabra que Marx sustituye por la menos grandilocuente y retórica de “transformación” (1875: 17).

De hecho, hay otros pasajes donde aparece implícitamente con claridad que el trabajo no es para Marx la única fuente de riqueza, como por ejemplo cuando afirma que el trabajo no puede crear valor si no es conservando el que ya tienen los materiales sobre

<sup>18</sup> “El considerar que la fuente de riqueza material es solamente el trabajo es propio de la sociedad *burguesa* (...); en la «sociedad de los productores asociados» el trabajo llevado a cabo en la producción se reduce al mínimo y deja incluso de existir. Por consiguiente, parece absurdo reconocer en el trabajo la fuente de la riqueza (material)” (Heller, 1974: 124; s.o.).

<sup>19</sup> La excepción que Marx aquí parece no advertir serían determinados trabajos de servicios personales que operan no mediante objetos o materiales extraídos de la naturaleza, sino que prestan un servicio “social” (como el asesoramiento), “intelectual” (como la enseñanza), o “relacional” (como el cuidado o la atención a las personas ancianas); hay que convenir, sin embargo, en que todas esas actividades cuentan también con un contexto de objetos materiales arrancados de la naturaleza.

<sup>20</sup> Por otro lado, la crítica de Marx no entra ya a considerar la afirmación del programa de que el trabajo era la fuente, no ya de toda riqueza, sino además “de toda cultura”; puede suponerse que su actitud no hubiese sido más benévolas.

los que actúa (1872: 249): las materias primas son también base de la riqueza, no sólo el trabajo, que si bien añade valor a las mismas, conserva también parte del valor que ya tienen.

Por otro lado, poco glorificador debía ser Marx del carácter del trabajo como creador de riqueza cuando uno de los rasgos de la sociedad libre del futuro sería precisamente que el trabajo dejaría de poder funcionar como tal, dejaría de ser fuente de riqueza, puesto que la automatización de la producción material haría necesario únicamente un trabajo de supervisión de la producción. Así se afirma en los famosos pasajes de los *Grundrisse* donde Marx separa trabajo y producción: el trabajo dejaría de ser “el pilar fundamental de la producción y la riqueza” para pasar a ser “el desarrollo del individuo social”, y entonces “el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de riqueza” (1857-58, II: 228).

Frente a la “glorificación” del trabajo que sí hacía el programa de Gotha de la socialdemocracia alemana, Marx se muestra cáustico: la afirmación de que “el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad” no es más que otro ideogema; en primer lugar, es contradictoria con la afirmación de que es la sociedad -la cultura- la que proviene del trabajo, ¿cómo puede entonces ser aquélla condición previa de éste?; en segundo lugar, también el “trabajo inútil” es sólo posible dentro de la sociedad, con lo que Marx pone al descubierto la vaciedad de frases como ésta, que ensalzaban el trabajo por sus valores de “utilidad” y “socialidad” (1875: 14). (Hubiera sido cierto, dice Marx, afirmar que sólo el trabajo social -en el sentido que él le da, y que veremos- es fuente de riqueza y de cultura; pero ni es la única fuente de las mismas, ni todo el trabajo, sin más especificación, es tal cosa). Marx evidencia su desprecio por todos los elogios y prédicas políticas o morales sobre “el trabajo” en abstracto, que ocultan así el proceso de trabajo histórico real que se da en el capitalismo.

b) En segundo lugar, Marx habla en numerosas ocasiones (sobre todo en *El Capital*) del trabajo como condición material eterna de la existencia humana. Pero convendremos en que si tal cosa constituye una “glorificación del trabajo”, entonces sólo quienes piensen que se puede vivir del aire podrán negarse a llevar a cabo la misma. Parecería más bien que la idea del trabajo como un requisito material de la existencia

humana es un hecho autoevidente y una constatación para Marx, más que una “glorificación” o “exaltación” del trabajo. Marx, como buen materialista, consideraba el trabajo como pre-requisito y condición fundamental de toda existencia humana y social: “Cualquier niño sabe que toda nación se derrumbaría si cesara el trabajo, no digo durante un año, sino aunque no fuese más que durante algunas semanas” (Marx, 1868: 180), le dijo a Kugelmann en una famosa carta. La trivialidad de tal observación es enfatizada por Marx, pero la evidencia de la constatación no parece que se haga en un tono muy “glorificador”.

Por tanto, no parece de recibo confundir una “glorificación del trabajo” o incluso una “centralidad del trabajo” en la vida con la tesis materialista de que la vida social tiene como precondición el trabajo material. En Marx esta tesis siempre toma la forma de una asección constatativa, más descriptiva que glorificadora, sin que se advierta en toda su obra ninguna expresión de glorificación semejante, por ejemplo, a las de predicadores protestantes como Baxter o Wesley, filósofos renacentistas como Bacon y Buonarotti, moralistas victorianos como Carlyle, o novelistas como Conrad, Victor Hugo, Zola o Tolstoi, que, ellos sí, glorificaban el trabajo no sólo como “necesidad natural” de la existencia, sino además en términos de vivencia subjetiva y de exaltación moral.

Si no cabe confundir materialismo y glorificación del trabajo, convendrá también distinguir entre una tal glorificación y la tesis marxiana de la base y la superestructura. La tesis de que la producción material determina o condiciona de algún modo el resto de los fenómenos sociales y culturales -independientemente de su plausibilidad histórica y empírica, en la que no entraremos-, es una tesis con pretensión explicativa que no implica, de por sí, ningún tipo de exaltación del trabajo como tal, más allá de la comentada constatación de su necesidad como base material de la existencia. Por cierto que a quienes argumentaban que la tesis de la base-superestructura sólo servía para el capitalismo, Marx les respondía que “Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo, ni el mundo antiguo de política” (Marx, 1872: 100n). Resumiendo, del hecho innegable de que la producción material y el trabajo son la base o condición material de la vida social, o de la tesis ciertamente discutible de que la base determina la superestructura, no se deriva necesariamente una glorificación del trabajo como tal (lo uno no puede ser argumento para demostrar lo otro).

c) Vayamos ya por tanto con el tercer argumento sobre la “glorificación”: el de que para Marx el trabajo es la esencia del ser humano, lo que le define como tal y le diferencia del animal. Quienes utilizan este argumento defienden normalmente una concepción de la naturaleza humana alternativa a la del *homo faber*, como puede ser la del “animal racional” o la del *zoon politikon* aristotélico. Sin embargo, el ser humano no es definido explícitamente por Marx como *homo faber*. La única vez que Marx toma claramente partido en definir una “naturaleza” humana, lo que dice es que el hombre es un “animal social” (1872: 397), esto es, un ser cuyos rasgos dependerán de su socialidad, no de su naturalidad. Por lo tanto, no define al ser humano ni como *esencialmente* político, ni como *esencialmente* trabajador de forma exclusiva y opuesta (como si harán algunos de sus críticos). A este respecto, Marx cita la definición que hace Benjamin Franklin del ser humano como *homo faber* en estos términos: “El uso y la creación de medios de trabajo (...) caracterizan el *proceso específicamente humano de trabajo*, y de ahí que Franklin defina al hombre como «a toolmaking animal», un animal que fabrica herramientas” (1872: 218, s.o.). Nótese que Marx dice que el proceso de trabajo humano se distingue del animal, entre otras cosas, en que se utilizan y construyen herramientas, y que eso es lo que le permitió a Franklin definir al ser humano en esos términos; pero de ahí no se deriva aún una postura de Marx al respecto. Sin embargo, varias páginas más adelante, y ya tomando partido claramente, afirma que “el hombre es por naturaleza, si no, como afirma Aristóteles, un animal político, en todo caso un animal social” (1872: 396-97). Lo que quiere decir que, como animal social, son las circunstancias históricos-sociales concretas las que determinarán qué potencialidades, de entre las muchas y variadas que tiene el ser humano, se realizan en la práctica (y sólo en el comunismo el ser humano conocerá el libre desarrollo pleno de todas sus potencialidades, la variada y multilateral individualidad de que habla Marx en los *Grundrisse*). Por ello es absurdo para Marx el esencialismo de definir la naturaleza humana bien como *homo faber* (como hace Franklin), bien como *zoon politikon* (como Aristóteles, Habermas o Arendt). Así, Marx añade a ese pasaje, sobre la definición de Aristóteles, que “Esa definición es tan característica de la Antigüedad clásica como lo es de la yanquidad la definición de Franklin, según la cual el hombre es por naturaleza un fabricante de instrumentos” (*ibid.*:

397n). Quiere mostrar aquí Marx, en efecto, dos ejemplos de cómo las condiciones sociales son las que deciden sobre qué potenciales del ser humano se realizan. Ambas definiciones del ser humano son típicas de su respectiva época y lugar, y ambas, por tanto, históricas.

El marxista yugoslavo Gajo Petrovic comparte tal interpretación: ninguna de esas definiciones de la naturaleza humana es la de Marx, para quien

“ni la razón ni la actividad política, ni la producción de herramientas ni ninguna otra actividad o propiedad especial pueden ser la esencia del hombre. El hombre no es una suma mecánica de sus «esferas» (económica, política, moral, artística, etc.) (...). Por tanto, lo que hace hombre al hombre no es su «esfera principal», sino su completa forma de Ser, la estructura general de su relación con el mundo y con sí mismo. Esta forma de Ser, que es peculiar al hombre, Marx la designó con la palabra «praxis». El hombre, para Marx, es el ser de la «praxis»” (Petrovic, 1967: 143)

En relación con esto último, hay que decir que la praxis es para Marx actividad, pero no actividad cualquiera, animal, sino humana, esto es, *actividad vital consciente*; pero si nos quedáramos ahí, ello nos llevaría otra vez al ser humano como animal racional. Por tanto, la praxis es también actividad creativa y auto-creativa (Marx, 1844b; Petrovic, 1967: 144), lo cual rebasa con mucho la naturaleza instrumentalista del *homo faber*, e incorpora el carácter de actividad práctica sensible, material, que le falta al animal racional o a la pura auto-conciencia de Hegel y el idealismo alemán.

Una variante del argumento de la “naturaleza humana” sería la de admitir que Marx la basa en el concepto de praxis, pero aducir que Marx reduce la praxis y la actividad humana a trabajo. Contra esta idea puede traerse a colación a Elster, quien ha advertido a la perfección que la praxis para Marx no es únicamente trabajo, sino “actividad creadora multi-lateral, de la cual la producción económica es una forma, pero de ninguna manera la única” (Elster, 1985: 51)<sup>21</sup>. Los propios Marx y Engels (1845: 519) rechazaban la idea de los socialistas feuerbachianos de llamar “trabajo” a “toda actividad consciente del hombre”.

<sup>21</sup> Sánchez Vázquez (1967) es del mismo parecer que Elster en este punto. Naville (1954: 366ss), asimismo, también argumenta contra la idea de que Marx identificase praxis con trabajo, contra Hegel y Proudhon, que según él sí lo hicieron.

En el *Manifiesto comunista*, una de las medidas que Marx y Engels recomiendan como de posible aplicación inmediata es la “obligación de trabajar para todos” (Marx y Engels, 1848: 412). Ello debe entenderse a la luz de las aclaraciones hechas en la *Critica del programa de Gotha*: tal obligación no va dirigida a santificar y glorificar el trabajo como deber social o valor moral, sino al contrario, a hacer posible la reducción de jornada -si todos trabajan, habrá que trabajar menos-, a asegurar la igualdad -que no haya clases privilegiadas excluidas del trabajo-, etc. Así, en el mismo texto critican a los socialistas “a lo Babeuf” por preconizar el “ascetismo general” (ibid.: 422), que consideran “reaccionario”. Además, esta medida correspondía sólo a la “fase socialista” tras la revolución, y no a la sociedad comunista, donde la obligación de trabajar quedaría suprimida.

Podemos concluir, por tanto, que Marx no lleva a cabo una glorificación del trabajo del estilo de las que fueron tan frecuentes en el siglo XIX y en la primera mitad del XX, como virtud moral suprema, esencia ontológica de la humanidad, y fuente de todo progreso humano.

## 1.2. El supuesto “productivismo” de Marx

Como ya se ha avanzado, aquí se argumentará la idea de que Marx no era productivista o, en todo caso, su productivismo era relativo y débil comparado con el imperante en la época en la que escribía. De todas maneras conviene comenzar esta sección advirtiendo que Marx, como cualquier pensador de su época, asumía ciertos supuestos que pueden acercarlo al “productivismo”, si bien no en el sentido estricto en que lo hemos definido, sí en otros sentidos de utilización común; enumeramos a continuación, para que no haya confusión al respecto, dos puntos en los que Marx se podía acercar a esa utilización habitual de la palabra “productivismo”, y sólo después se intentará mostrar que Marx no era productivista según la definición teórica que se hizo en 0.2.:

1) En primer lugar, Marx cree, desde luego, en la posibilidad y deseabilidad de un desarrollo indefinido de las fuerzas productivas; así, incluso en la sociedad comunista no descartaba para nada el aumento constante de la producción y la productividad -más allá incluso de lo que había aumentado en el capitalismo-<sup>22</sup>.

2) Marx no advierte con la claridad actual la destrucción de recursos agotables que supone la mera producción de bienes materiales (y no sólo la que supone el *aumento* de fuerzas productivas); en concreto, por ejemplo, confunde producción con extracción a propósito de minerales y metales preciosos (como advierte Naredo, 1987: 94), y comparte una cierta actitud “explotadora” hacia la naturaleza, como un “depósito de utilidades”<sup>23</sup>.

Desde luego, una cosa es que Marx asumiera tales supuestos, que hoy sabemos erróneos, como cualquier pensador de su época, y otra muy distinta que suscribiera, como quiere Méda, un “productivismo desenfrenado” (1995: 89). También un autor como Naredo (1987) mete en el mismo paquete a Marx con Smith, Ricardo y demás economistas clásicos en la consolidación de una ideología productivista. Voy a analizar uno por uno ocho sentidos en los que resulta incorrecto caracterizar a Marx como un productivista:

1) ¿Es Marx es productivista porque separa la producción de su base natural (Naredo, 1987), al fijarse sólo en la circulación de las mercancías? Pero, como ha mostrado Foladori (1996), aquí se limita Marx a reflejar el modo en que, de hecho, funciona el capitalismo, a quien no le importa cuál sea la base material de las mercancías,

<sup>22</sup> “La sociedad de los «productores asociados» no se distinguirá del capitalismo *por el incremento constante de la productividad*” (Heller, 1974: 25; s.o.). “La sociedad del futuro es también la sociedad de la riqueza material, que continúa creciendo. Esta noción se halla prácticamente en *todas las obras de Marx*” (*ibid.*: 121; s.o.). Heller cita a continuación un pasaje de las *Teorías de la plusvalía* en el que Marx claramente opta por el crecimiento de la productividad frente a la disminución de la producción, lo que permitiría producir cada vez más en menos tiempo. “La idea del progreso infinito de la producción material caracteriza inequívocamente el pensamiento de Marx” (*ibid.*: 122).

<sup>23</sup> Puede discutirse, a este respecto, si realmente es posible ontológicamente una tecnología y una producción que no asuman esta actitud hacia la naturaleza: ver la discusión entre Habermas -que critica tal postura- y sus críticos a este respecto en Bernstein y otros (1986).

sino únicamente su carácter de tales; no se trata de que Marx *abogue* por una tal separación, sino de que para criticarla, que era su intención, se necesita primero *comprender* cómo ha podido llegar a darse.

2) El hecho de que Marx tenga un concepto abstracto de “producción” (Naredo, 1987:149; Baudrillard, 1973) no tiene por qué ser productivista de por sí, tal como ya se dijo en la introducción. La abstracción de la “producción”, como cualquier otra, no es algo repudiable si tiene una utilidad teórica. Por otro lado, la producción abstracta de Marx, una vez más, responde no a sus deseos o valores normativos (Foladori, 1996), sino a la descripción y explicación del funcionamiento real de la producción de valor en el capitalismo, que es indiferente a la base material sobre la que se efectúe la producción, o a su contenido concreto.

La aplicación del concepto de producción al ideal del ser humano “productivo” en Marx no es productivista de por sí, si se conecta el término “productivo” con un concepto de *praxis* que proviene de la filosofía joven-hegeliana: el ser humano productivo es el que se crea y desarrolla a sí mismo y a la especie mediante una *praxis* autorreflexiva, creativa, autónoma, y no, como a veces se ha interpretado, el típico trabajador puritano y acumulador de riqueza que dibuja la “ética del trabajo” rigorista de origen protestante. Hay que entender, por tanto, “productivo” en sentido amplio y quasi-metafórico<sup>24</sup>. Puede comprobarse que Marx habla además de “producción”, muchas veces (*Manuscritos*, *Ideología alemana*, *Grundrisse*) como “producción de vida”, “producción de necesidades”, y expresiones semejantes. Está claro que habla de “producción” en un sentido mucho más amplio que el puramente económico o productivista, en el sentido del sujeto que “crea” su entorno y su propia vida<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Y a veces Habermas ignora este sentido cuando hace descansar su acusación de que Marx está en el “paradigma de la producción” casi en esta pura cuestión terminológica, más que en una cuestión conceptual.

<sup>25</sup> “Este modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos” (Marx y Engels, 1845: 12).

3) Tampoco el hecho de que Marx parte de una “relación instrumental hombre-entorno” (Naredo, 1987: 150) es suficiente para acusarle de productivismo; ya se ha dicho que está en discusión la posibilidad misma de que la relación ser humano-naturaleza pueda no superar la estructura sujeto-objeto; pero además, pueden existir relaciones con elementos instrumentales que no necesariamente sean productivistas (de otro modo ninguna cultura tradicional hubiese podido subsistir). Por otro lado, no es cierto, como muchas veces se dice, que Marx tiene una actitud puramente instrumental hacia la naturaleza, como mero objeto de transformación a través del trabajo y de la producción. De hecho, también era posible para él una actitud estética hacia la misma, manifestada en el arte como una *praxis* distinta del trabajo, pero que también podía tener una estrecha relación con él.

Frente a quienes señalan a Marx como una de las principales figuras que asumen el “mito prometeico” del control técnico de la naturaleza, Markus (1982: 146) advierte que la actitud de Marx respecto a la tecnología puede interpretarse -y de hecho se ha interpretado- de dos maneras: bien prometeicamente, como el incremento del dominio del ser humano sobre la naturaleza, o bien precisamente como la ruptura con ese tipo de técnica y de ciencia “burguesas” y con la utilización depredadora que el capitalismo hace de ellas. Es decir, que como veremos, existen interpretaciones productivistas y antiproductivistas de Marx<sup>26</sup>.

Por otro lado, un Marx casi “ecologista” e incluso “postmaterialista” se advierte en pasajes como el siguiente: en la fábrica se da, con respecto al obrero, “un robo de espacio, aire, luz, y de medios personales de protección contra las circunstancias del proceso de producción peligrosas para la vida o insalubres, y no hablemos de aparatos destinados a aumentar la comodidad del obrero” (1872: 520). Igual de “ecologistas” pueden ser las siguientes afirmaciones: “todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo*; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad”. Marx llama a esto “proceso de destrucción” y añade que el capitalismo socava “los dos

<sup>26</sup> La misma idea comparte Foladori (1996), mientras que para Kolakowski Marx asume decididamente el mito prometeico, 1976: 409ss.

manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*” (1872: 612-613; s.o.). También afirma que el capitalismo “procede de modo sumamente dispendioso con los medios materiales” (1894: 105) y produce “la explotación y el despilfarro de las fuerzas del suelo” (1894: 1033)<sup>27</sup>. Parece como mínimo cuestionable, por tanto, atribuir a Marx un concepto productivista de trabajo basado en una actitud depredadora hacia la naturaleza.

4) La teoría del valor-trabajo, la “consideración del trabajo como sustancia homogénea que infunde el valor a las cosas” (Naredo, 1987: 98), también ha sido considerada como fuente de productivismo (como ya lo había sido de “glorificación” del trabajo). Resulta sin embargo discutible que eso sea productivismo, y no, simplemente, una teoría errónea (Elster, 1985 y 1986): decir que es el trabajo lo que confiere valor a las cosas, puede convivir perfectamente con una postura antiproductivista (como ocurría en el caso de Lafargue, por ejemplo).

Algunos autores han llegado al extremo de afirmar que Marx equipara el concepto de “trabajo” al de “fuerzas productivas” -así lo han hecho Habermas (1968b), o también Berki (1979: 51)-; esto no se sostiene muy bien sobre la obra de Marx, es un salto de nivel conceptual, y mezcla la cuestión del concepto de trabajo con la del materialismo y el teorema base-superestructura. El trabajo, desde el punto de vista puramente económico, es sin duda para Marx *una* fuerza productiva primordial, pero no la única (conocimientos, recursos naturales, tecnología, etc., son otras tantas); y al igual que las fuerzas productivas son mucho más que trabajo, el trabajo es también mucho más que una fuerza productiva: eso sería reducirlo a su aspecto puramente económico, que es lo que Marx critica a la economía burguesa (lo veremos en el siguiente epígrafe).

5) Tampoco el “desarrollo de las fuerzas productivas”, cuya deseabilidad Marx sin duda comparte -en numerosas ocasiones, como es sabido, habla de que lo “positivo” del capitalismo es que acelera ese desarrollo-, es, como dijimos, productivista por sí sólo. Para Marx ese desarrollo no es un fin en sí mismo, sino que es un medio para poner la base material de una sociedad liberada (e incluso muestra a veces reservas frente a los

<sup>27</sup> A este respecto, Foladori (1996) ha cuestionado con razón el lugar común del antiecologismo de Marx.

usos determinados de las fuerzas productivas que se dan en el capitalismo, y que provocan la degradación de las tierras, de la salud de los obreros y obreras, etc.). De hecho, a veces Marx viene a decir que para él el desarrollo de las fuerzas productivas no es el incremento de la riqueza material acumulada, sino el de la libertad del ser humano (como sugiere Cohen, 1978 y 1988)<sup>28</sup>.

6) El abogar por el desarrollo de las fuerzas productivas no es productivista por sí sólo; pero se puede abogar por tal desarrollo por muchas razones distintas, y es típicamente productivista el convertir a ese desarrollo en un *fin en sí mismo*, el convertir la producción, no ya en algo deseable, sino en el objetivo mismo de la existencia. Marx, por el contrario, es un crítico radical (como atestiguan por ejemplo sus *Teorías de la plusvalía*, y su discusión del trabajo productivo y del improductivo) del hecho de que todas las esferas de la vida pasaran, con el ascenso de la burguesía, a tener que justificarse “en conexión” con la producción de riqueza material, de que “fuera de esa esfera de la producción y el intercambio sociales nada se presenta como superior-en-sí, como justificado-para-sí-mismo” (1857-58, I: 362). Sin embargo, algunos autores como Arendt (cuya crítica a Marx se verá con más detalle en el capítulo 4) le acusan precisamente de mantener ese punto de vista, conjuntamente con el pensamiento burgués.

Marx critica en muchos lugares el afán productivista-consumista del mundo burgués, su obsesión por producir y poseer; así, critica a James Mill, por ejemplo, en los siguientes términos: “El hombre -tal es el presupuesto fundamental de la propiedad privada- no *produce* más que para *tener* [Marx habla aquí como si fuera Mill]. El fin de la producción es *tener*. Y la producción no sólo tiene un fin *interesante*; también tiene un

---

<sup>28</sup> En este sentido, no resultan de recibo las acusaciones de “productivismo” a Marx como las de Méda (1995: 131), simplemente por “su creencia en la necesidad de desarrollar las fuerzas productivas”; tal posición, de ser coherente, dejaría como única postura antiproductivista la de “no desarrollar” las fuerzas productivas, a saber, el estancamiento tecnológico y productivo total, el fin de la evolución técnica y productiva en uno u otro sentido. La posición antiproductivista real, para Sacristán (1983b), era la de un desarrollo selectivo, y socialmente controlado, de las fuerzas productivas: si ésta, y no la de Méda, fuera la crítica a Marx, podría quizás admitirse su validez.

fin *interesado*: el hombre produce exclusivamente con el fin de *tener para sí*" (1844a: 289; s.o.).

Marx critica el capitalismo precisamente como un sistema productivista, como una "formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre ese proceso" (1872: 99), y donde "el obrero existe para el proceso de producción, y no el proceso de producción para el obrero" (1872: 596), donde "el trabajador existe para las necesidades de valorización de valores ya existentes, en vez de existir la riqueza objetiva para las necesidades de desarrollo del trabajador" (1872: 770-771). Marx admira a los antiguos porque el objetivo de la producción no era para ellos la riqueza, sino "crear los mejores ciudadanos"; en todo caso, el objetivo de la riqueza para ellos no era el "dominio" sino el "goce privado" (1857-58, I: 447) (al contrario que en el capitalismo y en la "ética del trabajo" burguesa que predica la renuncia). En la sociedad antigua, el objetivo de la producción era el ser humano; en la moderna, se lamenta Marx, el objetivo del hombre es la producción.

Hay que insistir en que Marx no está en contra del desarrollo de las fuerzas productivas; y por tanto no preconiza un retorno al modo de vida antiguo pre-industrial. Lo que sugiere es que si el objetivo de producir, y de producir riqueza, se diese en una sociedad racional, la riqueza no estaría cosificada, sino que sería a su vez desarrollo humano como tal; por tanto, ni producción para el hombre ni hombre para la producción, sino ambas cosas a la vez, puesto que en el fondo son lo mismo: desarrollo de la producción es desarrollo humano si no se cosifica y mistifica como ocurre en el capitalismo, si se le despoja de su "limitada forma burguesa".

Así, Marx critica ácidamente el productivismo de la producción capitalista por constituirse como "producción para la producción" y no para el ser humano, y por tener como condición "el goce de la acumulación" antes que "la acumulación de goces" (Marx, 1861-1863: 283). La obra de Marx está llena de referencias despectivas a esta característica del capitalismo, que vislumbró antes que Weber: el someter los hombres a la producción y no la producción a los hombres<sup>29</sup>. Marx alaba también a Aristóteles por

<sup>29</sup> No tiene sentido, por tanto, decir que Marx alimentó el productivismo acérrimo de las sociedades de tipo soviético, que se diferencia del capitalismo en las formas pero no en los fines, tal y como hace Naredo (1987: 153).

distinguir entre la economía (que está al servicio de las necesidades) y la crematística (que está al servicio de la acumulación de dinero) (1872: 186n); la segunda no tiene límite como la primera: siempre se puede acumular y producir más. En el capitalismo lo que se da es “el movimiento infatigable de la obtención de ganancias” (1872: 187).

De hecho, Marx es uno de los pensadores que mejor ha definido y descrito el productivismo inaugurado por la sociedad capitalista, describe esa “producción por la producción” como algo desquiciado, irracional y fanático: los objetivos del capital “apuntan hacia un aumento ilimitado de la producción, hacia la producción como fin en sí mismo, hacia un desarrollo incondicional [esto es, a cualquier precio] de las fuerzas productivas sociales del trabajo”, aunque vuelve a añadir que esto es la “misión histórica” del capital, y que el “lado malo” del proceso es que tal desarrollo entra en contradicción con las relaciones de producción (1894: 321); esto es, Marx trata de ver las dos caras de la historia, dialécticamente. Marx cree, sin embargo, y esto acredita su antiproductivismo, que la “limitación” del capitalismo consiste en que “la ganancia y (...) la tasa de ganancia decidan acerca de si se debe expandir o restringir la producción, en lugar de ser lo decisivo a este respecto la relación entre la producción y las necesidades sociales, las necesidades de los seres humanos socialmente desarrollados” (1894: 332).

En este sentido -y volviendo sobre la contraposición entre “goce de la acumulación” y “acumulación de goces”-, con su crítica del productivismo y de la concepción economicista burguesa de la riqueza, Marx anticipa a la perfección la lógica de lo que será la sociedad fordista en la que productivismo y consumismo se re-alimentan el uno al otro: a la sobreproducción de una parte de la población, tiene que corresponder “el sobreconsumo del otro, a la producción por la producción, el consumo por el consumo” (*ibid.*)<sup>30</sup>.

El antiproductivismo de Marx se aprecia también en su actitud hacia el dinero, hacia la reducción de jornada y hacia el papel de la maquinaria en la producción capitalista. Respecto del dinero, destacan sus amargas críticas a la acumulación del mismo como fin en sí mismo, y a las consecuencias psico-sociales de todo ello de cara a

<sup>30</sup> Lo que Marx no imaginó es que, años después, sobreproducción y sobreconsumo no estarán exclusivamente representadas por dos grupos sociales antagónicos, sino que se extenderán ambos a una parte importante de la población; esto es, que unos mismos individuos sobreproduzcan y sobreconsuman a la vez.

la cohesión social (1844b; 1872: 161-163). Marx también se muestra claramente como antiproductivista en todos sus análisis en favor de la reducción de la jornada de trabajo en el Libro I de *El Capital*. Allí da una definición clara de lo que sería para él el “productivismo” y de su raíz económica, cuando dice que el plustrabajo -trabajo que excede el trabajo necesario-, que en sociedades antiguas sería incomprensible, en la sociedad capitalista es la ley, porque prepondera el valor de cambio sobre el valor de uso (1872: 282-283)<sup>31</sup>. Marx critica sin cesar, en esos fragmentos, la consigna capitalista que obliga a “trabajar hasta la muerte” a los obreros: ¿es eso productivismo, glorificación del trabajo, ética del trabajo?. También, cuando habla del plusvalor relativo, asume siempre que los aumentos de productividad del trabajo, o una parte, deberían destinarse a reducir la jornada, contra lo que ocurre en el capitalismo, y no a maximizar el volumen de la producción (1872: 379ss).

Por último, Marx denuncia que la maquinaria, en vez de servir para reducir el tiempo de trabajo, sirva en el capitalismo precisamente para prolongarlo, al hacer más llevaderas física y muscularmente las tareas de los obreros, y por la necesidad de amortización y valorización al máximo del incremento de capital constante que supone su introducción (1894: 93-94); Marx repudia “la paradoja económica de que el *medio* más poderoso para *reducir el tiempo de trabajo* se trastueque en el medio más infalible de transformar *todo el tiempo vital* del obrero y de su familia en *tiempo de trabajo disponible* para la valorización del capital” (1872: 497; s.o.)<sup>32</sup>.

7 ) El concepto de *riqueza* de Marx tampoco es productivista. Marx nunca define la “auténtica riqueza” en términos productivistas, sino como tiempo libre y desarrollo propiamente humano; considera la explotación no como extracción de riqueza en términos monetarios o crematísticos, sino como la extracción de *tiempo libre*: “el

<sup>31</sup> Ver también Marx (1872: 444; s.o.): “En antítesis radical con este énfasis en la *cantidad* y en el *valor de cambio* [en la economía política moderna], los escritores de la Antigüedad clásica se atenían exclusivamente a la *calidad* y al *valor de uso*”. De hecho, la mera diferenciación entre valor de cambio y valor de uso, base de la teoría económica de Marx, ya implica una preocupación antiproductivista por relación a la Economía Política liberal.

<sup>32</sup> Marx cita como contraste la posición antiproductivista de pensadores de la antigüedad como Aristóteles o Antípatro, para quienes si las máquinas hiciesen el trabajo de los seres humanos, éstos podrían dedicarse a otras tareas y no sería necesaria la esclavitud.

capitalista usurpa el tiempo libre que los obreros crean para la sociedad, vale decir la civilización" (1857-58, II: 147)<sup>33</sup>.

Contra la continuidad que nota Naredo entre Marx y Smith, el concepto de riqueza en Marx es una crítica al de la economía política burguesa, que se identificaba únicamente con "riqueza material". Así lo advierte también Heller cuando dice que "Para Marx el presupuesto de la riqueza «humana» constituye sólo la base para la libre efusión de todas las capacidades y sentimientos humanos, es decir, para la manifestación de la libre y múltiple actividad *de todo individuo*" (Heller, 1974: 40; s.o.). Sólo por eso puede, como veremos, constituirse el trabajo como necesidad vital en la sociedad comunista. La verdadera riqueza consiste en el desarrollo de necesidades distintas" a las que predominan en la sociedad burguesa<sup>34</sup>. Concretamente, el aumento de la productividad

<sup>33</sup> Véase también Sánchez Vázquez (1965:277): "Marx ve la verdadera riqueza humana en el despliegue universal de la personalidad. (...) La riqueza humana es riqueza de necesidades y de relaciones consigo mismo, con los demás y con la realidad". Agnes Heller también enfatiza este punto: "La necesidad de tiempo libre constituye según Marx una necesidad *elemental*, porque supera en todo momento los límites de la alienación" (Heller, 1974:108; s.o.). Y añade que para Marx "La verdadera riqueza de la sociedad se realiza a través de la libre manifestación de los individuos sociales, a través de su actividad y de su sistema de necesidades cualitativamente múltiples. La verdadera riqueza del hombre y de la sociedad no se constituye en el tiempo de trabajo sino en el *tiempo libre*" (Heller, 1974: 125-126).

<sup>34</sup> Existe sin embargo una interpretación de Marx como productivista en base a una conocida, muy citada, y a mi juicio no siempre bien interpretada cita de las *Teorías sobre la plusvalía*:

"Con razón considera Ricardo a la producción capitalista como la más ventajosa, en su tiempo, para la producción en general, como la más ventajosa para el incremento de la riqueza. El quiere la *producción por la producción*, y esto es *correcto*. Si quisiera afirmarse, como han dado en hacer los adversarios sentimentales de Ricardo, que la producción como tal no es el fin, se olvidaría que la producción por la producción no significa otra cosa que el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, es decir, *el desarrollo, como fin en sí mismo, de la riqueza de la naturaleza del hombre*" (citado en Domènec, 1989:332-333, y en Heller, 1974: 98).

[Así también:] "Acumulación por la acumulación, producción por la producción misma; la economía clásica expresa bajo esta forma la misión histórica del período burgués" (ibid.: 735). (Las mismas ideas se vuelven a repetir de nuevo, y con referencia a Ricardo, en 1895: 332-333).

Sobre este punto cabe añadir que Marx *parece* defender a Ricardo, en las *Teorías sobre la plusvalía*, precisamente por justificar el capitalismo en base al principio de la "producción por la producción". Desde luego lo defiende como descripción del funcionamiento del capitalismo; por otro lado, Marx hace ver -cosa que según él la economía liberal olvida- que la producción no *debe* ser otra cosa que el desarrollo de la riqueza humana y de las potencialidades de los individuos, y no la pura y simple acumulación técnica de riqueza. Marx hace ver además que ese principio es una opción ética y política, valorativa, que constituía por tanto ideología burguesa

era equivalente para Marx a la posibilidad de reducción de la jornada laboral, y no necesariamente al incremento de la producción.

El fin de la riqueza no es disfrutar de consumo material -como veremos- sino la autonomía y autorrealización personal de los individuos. Dijimos antes que uno de los aspectos en que se puede considerar productivista a Marx -según una acepción corriente del término- es en su confianza en la posibilidad y deseabilidad de un desarrollo y

---

hecha pasar como "científica", y cuya deseabilidad ni siquiera se planteaba porque se asumía como algo autoevidente.

Sin embargo, sí es cierto que Marx interpreta aquí algo ambiguamente la expresión "producción por la producción", dado que, en su visión, significaría desarrollar la riqueza propiamente humana, que requiere previamente el desarrollo de la riqueza material -que históricamente exige sacrificios humanos-. Puede interpretarse fácilmente que Marx, en ese mismo pasaje, al defender a Ricardo contra Sismondi, está expresando lo que Ricardo "hubiera debido decir" sobre la "producción por la producción", a saber, que sólo tiene sentido como desarrollo de la riqueza humana, no de la acumulación de capital por sí misma. No es entonces, esa defensa un alegato productivista como interpretan Heller (cit.) o Kolakowski (1976: 410). Además, puede verse que Marx critica también el productivismo de Ricardo en un pasaje que podría ser suscrito por cualquier ecologista actual, y que no deja lugar a dudas sobre el antiproductivismo de su autor: en la concepción de Ricardo, denuncia Marx, "Las naciones son sólo talleres de producción, el hombre es una máquina de consumir y producir; la vida humana un capital; las leyes económicas rigen ciegamente el mundo" (1844b: 83).

Más aún sobre esta cita: Marx implica también que para que se dé el desarrollo pleno de los individuos en el comunismo, será necesaria una base productiva amplia que dé lugar a la abundancia. Esto, sin embargo, es criticable para Domènec (también Elster, 1985, lo cuestionaba), que piensa que tal idea entra en contradicción con la ética "clásica" de Marx, por la que un individuo ha de ser capaz de elegir enkráticamente sus propios deseos (de escapar a la debilidad de la voluntad), y por tanto capaz de ser inmune al consumismo o a muchas necesidades materiales superfluas, si tiene la oportunidad de satisfacer deseos mejores, como la autorrealización activa, el trabajo creativo, etc (Domènec, 1989: 334). Domènec mismo afirma que ello es así porque Marx creía que una cierta abundancia sería necesaria como base material de esa libertad total de trabajo, como aseguramiento de la pura reproducción material de todos, y como garantía de que no se reproduzca el conflicto en torno a la escasez (Elster, 1985, cree que este es el criterio que justifica la necesidad de la abundancia). Pero tal esperanza es ilusoria, según Domènec, pues ninguna abundancia conseguirá tal cosa: sólo la virtud lo hará (y en este sentido habría un resabio productivista-liberal en Marx). De todas maneras, creo que Marx no quería recuperar sólo la virtud, sino la virtud en condiciones materiales mucho más desarrolladas: de ahí la necesidad de la base de la abundancia.

Esta es la posición también de Francisco y Aguiar (1990: 177), cuando dicen que en Marx no se disociaba la aspiración a la autonomía y la autorrealización de los individuos de la consecución o el desarrollo de los medios para la misma, esto es, de sus condiciones materiales; estos autores enfatizan también que Marx daba aquí a "producción" un sentido amplio, el de desarrollo de los individuos. Es difícil, concluyen, que se imponga la virtud donde las necesidades básicas no están satisfechas -lo que implica producción-; eso ya lo sabía Aristóteles, y por eso tenía esclavos. Para esta idea de que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo es la condición y base material para la liberación, ver también Marx (1863-1866: 19).

aumento infinito de la producción. Sin embargo, a veces puede interpretarse esta idea no en tanto que “producción material”, sino como “producción de necesidades” que no tienen nada que ver con el consumo material. Así lo sugiere, por ejemplo, Heller (ver también Fromm, 1961 y 1976): en la sociedad comunista, “los bienes de consumo materiales (...) deberían tener un papel cada vez más restringido en la estructura de las necesidades individuales; en todo caso su *incidencia* [no necesariamente su cantidad] se reduciría. *Otras necesidades*, y no la *misma producción*, deberían limitar tales necesidades” (1974: 122). En consonancia con esta redefinición no-pecuniaria de las necesidades, Marx, en muchos textos más políticos (por ejemplo, en *Salario, precio y ganancia*), sostiene que la cuestión no es conseguir aumentos salariales, sino abolir y superar el sistema salarial como tal, el trabajo asalariado.

8) Por último, puede descartarse también que Marx considerase la producción como una instancia social trascendental a la que todo lo demás se pudiera reducir. De hecho, su visión era más bien la de una interrelación dialéctica entre el proceso productivo y los demás procesos que estructuran a la sociedad. Así, por ejemplo, respecto de las relaciones entre producción y consumo, en la introducción a los *Grundrisse* Marx hace patente -contra interpretaciones como puede ser la de Bataille (1933 y 1949)- que ambos son procesos interdependientes y no esferas autónomas, que se exigen mutuamente; y aún más, que la producción no debe por tanto ser entendida como el “momento predominante” a nivel global, y algo parecido ocurre con las relaciones entre producción y distribución (1857-58, I: 14ss). Así, puede cuestionarse que en Marx la producción alcance una glorificación teórica por encima de todo lo demás, ni que la vida social pueda reducirse a producción, sino que hay una interrelación dialéctica entre producción y otros procesos, tal y como atestigua su conclusión al respecto: “El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad” (ibid.: 20). Si bien un tipo determinado de producción determina un tipo concreto de consumo, distribución y cambio, también es cierto que la producción “está a su vez determinada por los otros momentos” (ibid.). Sobre esto, sin embargo, hay que matizar: Marx creía que la producción era el

condicionante esencial, la condición básica *sine qua non* de todo lo demás, como buen materialista: este es el sentido de su afirmación de que, de los cuatro procesos citados, el de producción es el único en base al cual puede comenzar todo lo demás, desde un punto de vista abstracto. Pero este punto de vista no tiene, *per se*, nada de "productivista": lo contrario sería identificar productivismo con materialismo (o con el teorema de la base y la superestructura).

En cuanto a la acusación habermasiana de que Marx sucumbe al "paradigma de la producción" porque se considera a ésta como modelo de acción social (paradigma que recogerán sobre todo Lukács, Heller o Markus), hay que recordar que se trata de "producción" en sentido amplio, no como una simple actividad de "producción de un objeto". El proceso de producción, según Marx, no sólo produce las condiciones materiales de vida, sino que "operándose en específicas relaciones histórico-económicas de producción, produce y reproduce estas relaciones mismas de producción y junto con ello a los portadores de este proceso, sus condiciones materiales de existencia y sus relaciones recíprocas, vale decir su formación económico-social determinada" (1894: 1042); es evidente que Marx no estaba utilizando aquí el verbo "producir" en el sentido de la producción material de objetos. Por otro lado, como sugiere Heller (1981), quienes equiparan "paradigma de la producción" y "paradigma productivista" están diciendo algo tan incorrecto como que la producción es ya de por sí productivista, sin distinguir entre ambas.

En resumidas cuentas, no parece que pueda asumirse que el concepto de trabajo de Marx fuese productivista: Marx no considera la producción compulsiva como un fin en sí mismo; no reduce la vida humana a producción; y no considera como dignas únicamente las relaciones de producción mercantiles, sino que denuncia precisamente el fetichismo mercantil a que el capitalismo somete a las relaciones sociales. Habiendo mostrado el antiproductivismo de Marx, podemos ahora pasar a argumentar la existencia en su obra de un concepto amplio de trabajo.

### 1.3. El concepto amplio de trabajo en Marx

El productivismo es algo que afecta no sólo al concepto de trabajo, sino a la visión del ser humano y de la sociedad; por tanto, demostrar que Marx no es productivista y no glorifica el trabajo como finalidad del ser humano era algo previo a analizar cómo Marx se basa en un concepto amplio de trabajo, que va más allá de la pura instrumentalidad y posibilita una vía de autorrealización del ser humano: eso es lo que haremos en este epígrafe.

Marx va a equilibrar y armonizar las tres dimensiones del trabajo que de alguna manera se encontraban ya en ciernes en la obra de diversos pensadores anteriores, pero sin anular ninguna de ellas: así, va a tener en cuenta los aspectos teleológicos, técnicos, e instrumentales del trabajo; pero también su carácter social, y su capacidad para ser un medio de solidaridad; y, por supuesto, la autorrealización y la actividad creativa en que el trabajo se puede convertir. Marx mantiene un concepto amplio de trabajo que va más allá de las puras determinaciones de “utilidad” o “necesidad” que pueda tener el mismo<sup>35</sup>. Veamos paso a paso cómo se elaboran en la obra de Marx cada una de estas dimensiones del concepto de trabajo.

#### 1.3.1. Trabajo e instrumentalidad

No cabe duda de que en Marx hay una concepción del trabajo como acción instrumental o teleológica (orientada a un fin prefijado en la conciencia), como no podía ser menos: “*El trabajo es una actividad orientada a un fin*, y por ende, con arreglo al aspecto material, está presupuesto que en el proceso de producción el instrumento de trabajo sea utilizado realmente como un medio para un fin” (1857-1858, I: 251; s.m.). El trabajo es una “actividad finalista que transforma a los medios de producción en un producto determinado” (1863-1866: 21). El trabajo, además, es una actividad que rebasa la conciencia individual para fijarse en alguna “materialización” u “objetivación”, en

<sup>35</sup> Y es de temer que en parte es por ello que se le ha acusado a veces, de forma simplista, de “glorificar” el trabajo, por parte de autores supuestamente antiproductivistas.

algún resultado externo “en el mundo”: “el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse” (1844b: 107). En las *Teorías de la plusvalía* también se conceptúa el trabajo como actividad determinada “por la constricción de un objetivo exterior que hay que cumplir, cuyo cumplimiento constituye una necesidad natural, un deber social, o como se quiera decir” (citado en Heller, 1974: 126). El trabajo se concibe así como acción instrumental, coaccionada externamente, y como *poiesis*, como acción que tiene un objetivo exterior. Marx además identifica, en esta última cita, varias constricciones posibles hacia el trabajo: una sería la propia de la labor y de una orientación hacia el trabajo pre-industrial, la necesidad natural de subsistencia; otra sería la propia de la “ética protestante”, el deber social. Marx los equipara, precisamente, porque que sea lo uno o lo otro lo que motive al trabajo no afecta al carácter instrumental de la acción. En todo caso, la expresión final “como se quiera decir” indica que Marx no pretendía aquí ser exhaustivo ni sistemático a este respecto, en cuanto a las posibles “constricciones” u “objetivos exteriores” que puede tener el trabajo. De hecho, lo importante aquí es que Marx distingue el trabajo humano de la actividad animal que se le pueda asemejar con un criterio puramente teleológico e instrumental: el ser humano se representa intelectualmente el resultado que quiere conseguir, y utiliza después los medios para realizarlo. El obrero “efectiviza su propio objetivo” (1872: 216), cosa que no hace la abeja.

Pero al mismo tiempo hay que decir que esta dimensión instrumental y “constreñidora” del trabajo no agota la conceptualización del mismo en Marx. Por el contrario, el ser humano “produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella” (1844b: 112). Para Berki, “La concepción del trabajo de Marx indudablemente contiene la noción de una respuesta humana a la necesidad, pero contiene muchas más además de esa” (1979: 40), esto es, no se puede reducir sólo a la dimensión cognitivo-instrumental de satisfacción de una necesidad o logro de un objetivo externo<sup>36</sup>. Precisamente, la crítica de Marx al trabajo fabril maquinizado en el capitalismo se basa en que en éste el trabajo tiende a reducirse a una actividad casi puramente

---

<sup>36</sup> Ver también Postone (1993).

instrumental, despojada de cualquier otra dimensión, cosa que ciertamente no ocurre con otros tipos de trabajo como el del artesano independiente<sup>37</sup>

La conceptualización del trabajo en *El Capital* incide también en este carácter “multidimensional” del trabajo, no meramente reducible a acción instrumental sobre un objeto exterior:

“El trabajo es, *en primer lugar*, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza (...) a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza de una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, *transforma a la vez su propia naturaleza*. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma” (1872: 215-216; s.m.).

En esa misma página Marx insiste en que el obrero podría “disfrutar” de su trabajo “como de un juego de sus propias fuerzas físicas y espirituales” (*ibid.*), si no fuese por unas condiciones sociales que se lo impiden.

Sin embargo, terminológicamente, en *El Capital* Marx habla de “trabajo” en dos sentidos distintos (a veces lo aclara explícitamente, y a veces se desprende del contexto): trabajo abstracto y trabajo concreto; el trabajo abstracto es el trabajo como *ergon*<sup>38</sup>, puro gasto físico de energía -y por tanto, puramente cognitivo-instrumental, y el trabajo concreto es trabajo *stricto sensu*, como actividad empírica concreta con todas sus determinaciones sociales e históricas (que, siguiendo una analogía libre, podríamos interpretar como *poiesis*, como actividad concreta, a la vez productiva y creativa, del trabajador). Marx habla en el primer sentido cuando se refiere al trabajo como pura actividad animal, “actividad mecánica uniforme”, y eso puede mover a la confusión de pensar que Marx definía y conceptualizaba así el trabajo. Pero quedarse en esa acepción sería cosificar el trabajo como tal: “La Economía Política considera el trabajo

<sup>37</sup> Marx, como el propio Habermas reconoce en uno de sus escritos de juventud, buscaba entre otras cosas *escapar de la estructura teleológico-instrumental misma*; en palabras de Habermas: “Si bajo el control de los productores asociados el trabajo socialmente necesario puede convertirse en base de un reino de la libertad, entonces también aquella relación (la de la actividad teleológica subjetiva continuamente sobrepasada por la utilidad objetiva de sus medios) puede ser pensada como una relación históricamente superable” (Habermas, 1963: 212).

<sup>38</sup> Palabra griega que designaba tareas o asuntos en abstracto, obras en general; ver Vernant, 1965.

abstractamente, como una cosa" (1844b: 62), y esto es lo que Marx no estaba dispuesto a hacer.

Así, la idea de trabajo abstracto en Marx es un recurso analítico que supone abstraer de la idea de trabajo sus determinaciones concretas, para quedarnos con el puro *ergon*, con la actividad esforzada, con el gasto de energía; por ello habla de "trabajo humano indiferenciado" o de "trabajo abstractamente humano" (1872: 47), que identifica con "gasto de la misma fuerza humana de trabajo" (*ibid.*: 48). Así dice también: "Si se prescinde del carácter determinado de la actividad productiva y por tanto del carácter útil del trabajo, lo que subsiste de éste es el ser un gasto de fuerza de trabajo humana", esto es, "gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., *humanos*, y en este sentido (...) son *trabajo humano*" (1872: 54; s.o.)<sup>39</sup>. Por eso habla muchas veces, metafóricamente, del valor como pura "gelatina homogénea de trabajo" o "gelatina de trabajo indiferenciado", que se corresponde con ese "gasto abstracto de fuerza de trabajo" (por ej., 1872: 55, 72, 77, 82).

Con todo ello no está diciendo Marx que el trabajo sea exclusivamente una actividad instrumental. El trabajo es trabajo abstracto y al mismo tiempo trabajo vivo, se trata de dos dimensiones que el concepto de trabajo debe tener en cuenta. Pero en esta dimensión del trabajo vivo se encuentran determinaciones concretas que van más allá de la instrumentalidad, como veremos en breve<sup>40</sup>. Eso no quiere decir que en la práctica pueda separarse el trabajo de cualquier forma social e histórica: de que esta manera de razonar es sólo una abstracción no existente en la práctica da fe Marx cuando dice que "El trabajo no es en ninguna manera una «cosa vaga»; es siempre un trabajo

<sup>39</sup> Véase también Marx (1872: 87), donde dice que al hablar así del trabajo lo hace "desde el punto de vista *fisiológico*"; s.o..

<sup>40</sup> Cuando habla del trabajo en términos de actividad instrumental, Marx se cuida siempre de añadir alguna palabra que indique la incompletud de ese concepto, por ejemplo, "El trabajo en cuanto tal, en su *simple* determinación de actividad productiva orientada a un fin", implica que existen determinaciones más complejas del concepto (Marx, 1894: 1050; s.m.) o "el trabajo *en su condición abstracta* de trabajo humano" (1872: 64; s.m.). O "los elementos *simples* del proceso laboral son la actividad orientada a un fin -o sea el trabajo mismo-, su objeto y sus medios" (1872: 216; s.m.) En *El Capital*, Marx se cuida siempre de advertir de alguna manera que el concepto de trabajo está siendo usado en una forma simplificada y ficticia, como pura abstracción analítica necesaria para demostrar ciertos postulados sobre el funcionamiento del modo de producción capitalista (que no es más que otra abstracción). Para simplificar sus complicados análisis económicos, tales abstracciones son necesarias.

determinado; no es jamás trabajo en general el que se compra y se vende" (1847: 76). En este sentido rebasa Marx el concepto de Smith del trabajo como sustancia homogénea y sin contenido concreto (Méda, 1995).

Hay que insistir en que lo que aquí se defiende no es que el trabajo en Marx no tenga una dimensión instrumental, sino que se pueda reducir a ella. Siempre que trata al trabajo como acción instrumental se cuida de matizar que está hablando en ese sentido, o desde *un punto de vista* determinado que exige tratar así el concepto de trabajo, fijándose más en esa dimensión que en las otras. Por ejemplo, en los propios *Manuscritos*, que es quizá donde menos se trata la dimensión instrumental del trabajo en toda su obra, también aparece sin embargo ésta: "el trabajo mismo no sólo en las condiciones actuales, sino en general *en cuanto su finalidad* [es decir, desde el punto de vista teleológico, instrumental, desde el que cabe enjuiciar toda acción humana], es simplemente el incremento de riqueza" (1844b: 58; s.m.); esto no quiere decir que el trabajo sea equivalente, sin más, a producción de riqueza -y que pueda conceptualizarse simplemente así- sino que en una de sus dimensiones lo es. Que el trabajo, sin embargo, no se puede reducir a eso, lo dice el propio Marx poco después, cuando denunciaba, por ejemplo, que "El trabajo se presenta en la Economía Política únicamente bajo el aspecto de *actividad lucrativa*" (Marx, 1844b: 59; s.o.).

### 1.3.2. Trabajo y socialidad

Ya se ha adelantado que el concepto de trabajo en Marx no se agota en la instrumentalidad. En este epígrafe examinaré una de las dimensiones del citado concepto que van más allá de la cognitivo-instrumental, a saber, la que hace referencia al carácter social del trabajo. En Marx el concepto de trabajo tiene una determinación claramente social y moral (si es que no es abusar de Marx el atribuirle un término como éste último, que él hubiese rechazado sin dudar<sup>41</sup>). No es sostenible, así, el supuesto desprecio de los

<sup>41</sup> Ver, a este respecto, la sagaz -y despreocupada- afirmación de Elster sobre que la inconsciencia de Marx acerca de los aspectos indudablemente normativos y morales de su obra no elimina su importancia ni su posible validez. Para Elster, en este punto concreto, Marx "no entendía realmente lo que hacía. Se parecía un poco a Mr. Jourdain, el personaje que da título a

aspectos “morales” del trabajo de que a veces se le acusa (curiosamente a Marx se le ha criticado tanto por despreciar los elementos morales del trabajo, como también por encumbrar el trabajo como la actividad más “moral” del ser humano). Si ese fuese el caso, podrían tener cierta razón autores como Habermas o Wellmer cuando acusan a Marx de sucumbir a un “paradigma de la producción” instrumentalista. Una de las tesis de Habermas (que analizaremos con detalle en el capítulo 4, y que se inspira parcialmente en Mead) es que la identidad y la conciencia nacen de la comunicación social, no del trabajo. Pero para Marx tal oposición probablemente hubiese carecido de sentido, dado que el trabajo no puede separarse de su carácter social reduciéndose así a una pura instancia “técnica” o instrumental. El escoger entre el trabajo o la interacción social como fuentes de la identidad y la auto-conciencia sería plantearse una falsa alternativa: el trabajo *es* interacción social al mismo tiempo que acción instrumental (Markus, 1982)<sup>42</sup>. Esta concepción radicalmente social del trabajo es coherente con la misma idea del individuo de Marx, y parte de ella. Marx siempre criticó las ficciones del pensamiento burgués que parte muchas veces de la consideración de un “individuo aislado”; por el contrario, para él el ser humano “sólo puede individualizarse en la sociedad” (1857-58, I: 4). Marx se sitúa aquí como precedente claro de Durkheim, Mead, Habermas o Giddens, en la tesis de que no tiene sentido hablar de individuos independientemente de la sociedad, y de que el individuo es precisamente un producto radicalmente social. Los *Grundrisse* se abren con la siguiente frase:

“Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador sólos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo,

---

la obra de Molière *Le bourgeois gentilhomme*, quien se queda atónito al enterarse de que durante toda su vida había estado hablando en prosa, sin saber que hacia algo tan extravagante” (Elster, 1986: 97). Desde otra perspectiva, Agnes Heller coincide también en este punto: “Sin premisas de valor Marx sería un crítico *inmanente* del capitalismo” (1974: 42; s.o.), y no hubiese podido, por ende, trascenderlo teóricamente.

<sup>42</sup> A veces parece que Marx preludia la “individuación por vía de socialización” de la que habla Habermas (1988): “En cierto modo, con el hombre [sic: y con la mujer] sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichtiano, «yo soy yo», el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre” (1872: 65n).

pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas" (Marx, 1857-1858, I: 3).

En *El Capital* también encontramos la idea de que "el" trabajo como tal, aislado de su socialidad, no era más que una ficción de los economistas:

"la actividad productiva del hombre en general (...), despojada no sólo de cualquier forma y carácter determinado sociales, sino incluso en su mera existencia natural independiente de la sociedad, eximida de toda sociedad y como exteriorización y confirmación vitales comunes al hombre que todavía no es social en absoluto y al que de algún modo está socialmente determinado [esto, decía Marx], es nada más que una abstracción, (...) un mero espectro, (...) [pues] considerado de por sí no existe en absoluto" (Marx, 1894: 1038-1039).

Sólo en cuanto abstracción analítica inexistente puede ser el trabajo "no social"; incluso el trabajo abstracto como tal deja traslucir su carácter social en el hecho de que es el capitalismo, con la institución del trabajo asalariado, indiferente a su objeto, abstracto, el que permite su aparición y le da sentido. Así, Marx considera irreales todos los "experimentos mentales" liberales que comienzan con un individuo aislado de la sociedad. Critica, en este sentido, a la economía política de su época, por ser "afecta a las robinsonadas" (1872: 93)<sup>43</sup>.

Pero no sólo en los escritos de madurez pueden advertirse alusiones claras a la socialidad radical del trabajo: también en los *Manuscritos* de 1844 pone énfasis Marx en el carácter social y cooperativo del trabajo humano, por contraposición a la actividad instintiva animal, como algo que rebasa la pura satisfacción de necesidades supuestamente biológicas o utilitarias. Las necesidades son sociales, y también lo es su

<sup>43</sup> Es cierto que en *El Capital* Marx dice en una ocasión (1872: 223) que puede analizarse el trabajo en un sentido individual, sin tener en cuenta la relación con los demás seres humanos. Pero aquí 1) Marx habla del trabajo en su pura determinación de gasto de energía para transformar un material dado, como acto puramente técnico, como *ergon* y no como *poiesis* o *praxis*; 2) Marx realiza, por tanto, una abstracción que él sabe ficticia y puramente heurística, como ya se dijo; 3) no niega el carácter social del trabajo y la producción, sino que analiza aquí únicamente la "actividad" material en cuanto tal, en cuanto pura abstracción analítica. Así, no es que pueda existir un "trabajo asocial", sino que "No entendimos necesario, por ello, presentar al trabajador en la relación con los demás trabajadores. (...) [Pero] Del mismo modo que por el sabor del trigo no sabemos quién lo ha cultivado, ese proceso [de trabajo abstracto] no nos revela bajo qué condiciones [sociales] transcurre" (1872: 223). Es decir, no hemos dado el paso aún a un concepto de trabajo dialéctico, determinado social e históricamente como abstracción concreta.

satisfacción. Vale la pena transcribir un largo pasaje en el que Marx advierte cómo la sociedad está presupuesta ya en la actividad que intenta satisfacer necesidades a través de la transformación de la naturaleza:

“La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su *contenido*; *actividad social* y *goce social*. La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza (...).

»Pero incluso cuando yo sólo actúo *científicamente*, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy *social*, porque actúo en cuanto *hombre*. No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi *propia* existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social” (1844b: 145-146: s.o.).

No se sostiene, así la idea de que Marx no tiene en cuenta la interacción social, de que reduce la *praxis* social a trabajo, o de que sólo tiene en cuenta la relación sujeto-objeto y no la sujeto-sujeto; lo que ocurre es que no separa ambas dimensiones y las considera dialécticamente. Puede hacerse notar, asimismo, que al hablar de la dimensión social del trabajo en Marx en estos términos no hemos de entender que se refiera únicamente a algo así como el “contexto social” del trabajo o la “división del trabajo”, pues ésta no es sino “expresión económica del carácter social del trabajo dentro de la enajenación” (1844b: 169); la socialidad del trabajo es previa a todo ello, es constitutiva del trabajo en cuanto actividad humana con sentido (como se vio, Marx estaba más cercano de definir al ser humano como “animal social” que como *homo faber*). La sociedad constituye un horizonte irrebasable para toda actividad de trabajo, es lo que da sentido a las actividades laborales concretas, e impregna incluso los actos más aparentemente “técnicos” e “instrumentales”. Como dice Markus, para Marx,

“un enorme número de operaciones técnicas (desde la más primitiva ...) a la más avanzada serían o bien físicamente imposibles o bien desprovistas de

propósito sin una combinación y coordinación socialmente regulada e instituida de las actividades laborales de un número de individuos" (Markus, 1982: 158).

Es necesario aclarar aquí que, de hecho, cuando Marx habla de "trabajo social" en obras como *El Capital*, pero también en otras anteriores, se está refiriendo a algo distinto de lo que acabamos de analizar como la "socialidad" de todo trabajo. Conviene no confundir ambas cosas: la dimensión social "radical" del trabajo en cuanto tal, su socialidad constitutiva, con el concepto de "trabajo social" como contrapuesto a "trabajo privado" o a "trabajo individual", que es el sentido en que Marx habla muchas veces de "trabajo social" (aunque esto no afecte para nada lo que llevamos dicho sobre el sentido "general"). En este último sentido, un trabajo es "privado" cuando por ejemplo se realiza para el propio consumo, como el de la familia campesina independiente; pero si se produce algo para el intercambio, entonces está dado el carácter "social" de ese trabajo en el hecho de que tal intercambio presupone una división social del trabajo, y por tanto, una determinada forma histórica de sociedad. En este sentido habla Marx de "trabajo social" (por ej., 1872: 72), y de hecho parece ver estos dos sentidos de "social", el "general" y el "estricto", cuando habla de "trabajo *directamente* social" (*ibid.*:s.m.), o cuando especifica que con la expresión "trabajo social" quiere decir "socialmente combinado" (1894: 95). Pero insistimos en que tanto el "trabajo privado" como el "trabajo social" en sentido estricto son "sociales" en el sentido "general" que hemos expuesto. Lo que ocurre es que en un sistema de producción eminentemente mercantil como el capitalista, "los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores" (1872: 89); esto es, su socialidad se halla *cosificada* en la forma mercantil de sus productos (no en los productos mismos como tales).

De hecho, esta acepción de la expresión "trabajo social" le sirve a Marx para hacer notar la inseparabilidad entre el aspecto social del trabajo y su aspecto instrumental, cuando dice que, al "notarse" el carácter social del trabajo en el hecho de producir para el intercambio, se ve también la conexión entre ese "trabajo humano abstracto", puramente instrumental, que genera el valor de cambio de las mercancías como tales, y su carácter irredimiblemente social: en las mercancías, "el carácter humano

general del trabajo constituye su carácter específicamente social" (1872: 82). Así, y retomando el análisis de la alienación de los *Manuscritos* en forma del "fetichismo de la mercancía", ocurre que "la forma mercantil (...) refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo" (ibid.: 88). Así, puede interpretarse la alienación y el fetichismo como precisamente la *apariencia* de una reducción del trabajo a su pura instrumentalidad, y la "desaparición" o "misticación" de su carácter social, cosa que no ocurriría si se produjera no para el intercambio, sino directamente para la sociedad (contra quienes atribuyen a Marx un concepto instrumental de trabajo, su crítica de la alienación y del fetichismo presupone, por el contrario, el concepto amplio).

Todo esto aparece con mucha claridad ya en las notas de lectura sobre Mill, coetáneas de los *Manuscritos*. Allí Marx esboza ya los tres momentos por los que pasa históricamente el carácter social del trabajo: en un primer momento, el trabajo es a-social en el sentido de "privado", cada cual produce para su propio uso; cuando surge el intercambio, se produce para el mismo, se supone la división del trabajo, y por tanto su carácter "social" en sentido específico; pero este carácter "social" está siempre implicado en relaciones de dominación directas (esclavistas, feudales, etc.); en el capitalismo, en cambio, está cosificado a través del fetichismo de la mercancía. En cambio, en el comunismo, manteniendo alguna división del trabajo, el carácter social del mismo aparece sin embargo en toda su claridad; de esa manera, superar la alienación del trabajo no quiere decir regresar a la producción aislada para el uso de cada cual, sino producir para el uso pero de forma *manifestamente* social, de forma que cada cual "reconozca" al otro en su producto; así, en el capitalismo "nuestra producción no es una producción del hombre para el hombre como hombre, no es una producción social" (1844a: 290; s.o.). En estos pasajes, Marx concibe el trabajo radicalmente en cuanto relación social por sí misma (haciendo superflua la distinción analítica de Habermas entre trabajo e interacción); el trabajo es una forma de interacción social para Marx en pie de igualdad con las demás; así se aprecia en un impresionante pasaje de las citadas notas de lectura sobre James Mill:

"Supongamos que hubiésemos producido como hombres. Cada uno de nosotros se habría *afirmado doblemente* en su producción a sí mismo y al otro:

»1º) En mi *producción* habría objetivado mi *individualidad*, su *idiosincrasia*; por tanto, mientras actuaba, no sólo habría disfrutado *proyectando mi vida* individual hacia fuera, sino también siendo consciente de mi personalidad como de un poder *objetivo, perceptible sensiblemente* y en consecuencia *por encima de toda duda*.

»2º) Tu consumo o tu uso de mi producto me habría dado *directamente* el placer de saberme satisfaciendo con mi trabajo una necesidad *humana*, o sea de haber objetivado el ser *humano* y por tanto de haberle proporcionado a la necesidad de otro ser *humano* su objeto correspondiente.

»3º) <También me habría dado directamente el placer de> haber sido para ti el *mediador* entre ti y la especie, de modo que tú mismo me sabrías y sentirías como un complemento de tu propio ser y parte necesaria de ti mismo; por tanto me sentiría confirmado por tu pensamiento y tu amor.

»4º) <Por último me habría dado el placer> de crear la proyección exterior de tu vida directamente con la proyección individual de la mía, de modo que en mi actividad individual habría *confirmado y realizado* directamente mi verdadero ser, mi ser *humano*, mi ser *en común*.

»Nuestras producciones serían otros tantos espejos, desde los que nuestro ser se iluminaría *recíprocamente*.” (Marx, 1844a: 292-293; s.o.).

El pasaje es sin duda rico en sugerencias: Marx está hablando de cómo al trabajar también nos relacionamos con los demás como sujetos sociales, de cómo las relaciones sujeto-objeto y sujeto-sujeto se pueden fundir en el trabajo. El punto primero anticipa ya la dimensión estético-expresiva del trabajo (a la que se dedica el siguiente epígrafe), y alude a la cognitivo-instrumental cuando habla de la conciencia de ser un “poder sensible”. Marx habla también claramente de la dimensión social del trabajo, tanto en su vertiente de utilidad social (punto segundo) como en la de solidaridad social (punto tercero). El punto cuarto introduce la socialidad del trabajo como vía para la autorrealización, y la conclusión establece el trabajo prácticamente como una forma de lenguaje, la producción como interacción social. Todo el pasaje sugiere además la importancia central del reconocimiento por parte de otros sujetos como vía para la humanización y la vida lograda<sup>44</sup>.

Hay otros sentidos en los que se puede hablar de la socialidad del trabajo en Marx. En primer lugar, también habla a veces Marx de “trabajo social” como equivalente a “cooperación” de varias personas en un mismo proceso de trabajo, como “trabajo

<sup>44</sup> Idea que será recuperada y desarrollada de forma sugerente por Honneth (1992).

colectivo” opuesto a “trabajo individual”: como el trabajo en una fábrica-taller, por ejemplo, por oposición a varios productores aislados con medios de producción dispersos (ver por ej. 1872: 395; 407). Sin duda este tipo de “socialidad” es importante también de cara a la autorrealización en el trabajo: “el mero *contacto social* genera, en la mayor parte de los trabajos productivos, una emulación y una particular activación de los espíritus vitales” (1872: 396) (aquí podemos advertir una clara línea de continuidad entre el “Fragmento sobre James Mill” antes citado y *El Capital*).

Marx valora la autonomía en el trabajo como básica en la situación en que su carácter social se libera; en el capitalismo, el trabajo es “una actividad puramente *impuesta* y lo único que me obliga a realizarla es una necesidad *extrínseca* y accidental, *no* la necesidad *interna* y *necesaria*” (Marx, 1844a: 293; s.o.). El trabajo debe convertirse en una actividad autónoma, superar la heteronomía que el capitalismo (y otros modos de producción anteriores) le ha impuesto y constituirse en actividad humana que pueda ser vía de autorrealización.

La dimensión social del trabajo está también implícita en el concepto marxiano de “trabajo *socialmente necesario*”: el trabajo necesario para fabricar algo siempre depende de unas “condiciones normales” para realizarse, que son sociales, culturales e históricas, y que por tanto lo permean internamente como actividad (1872: 237).

### 1.3.3. Trabajo y expresividad

Pero además del sentido económico y del práctico-moral, el trabajo tiene para Marx también un elemento de expresividad incluso estética, que hereda de la tradición filosófica expresivista del idealismo alemán y del romanticismo, y que en Marx se extiende a la actividad laboral. Este elemento resulta perceptible en algunos pasajes en los que parece identificar la desalienación del trabajo con la liberación de los potenciales estéticos y expresivos del ser humano<sup>45</sup>. Raymond Williams, entre otros muchos, ha

<sup>45</sup> En un giro que inspirará claramente a Marcuse o a Adorno. Así lo entiende también Jay (1984:301), cuando dice que en Marx “las obras de arte genuinas eran prefiguraciones de la sociedad normativa del futuro. De hecho, a veces parecía avistar la desalienación del hombre en los términos de una liberación de su potencial estético”. Véase también Sánchez Vázquez, 1965.

expresado con claridad la originalidad de Marx en este punto, que hace a su planteamiento irreductible a cualquier concepción utilitarista, biologista o instrumentalista:

“En el mismo centro del marxismo se encuentra un extraordinario énfasis en la creatividad humana y en la auto-creación. Extraordinario porque muchos de los sistemas con los que se enfrenta subrayan la derivación de la mayoría de la actividad humana a partir de una causa externa: Dios, una Naturaleza abstracta o la naturaleza humana, sistemas instintivos permanentes, o una herencia animal. La noción de auto-creación extendida a la sociedad civil y al lenguaje por los pensadores pre-marxistas fue extendida radicalmente por el marxismo a los procesos básicos de trabajo y desde allí a un mundo físico profundamente (creativamente) alterado y a una humanidad auto-creada” (Raymond Williams, *Marxism and Literature*, citado en Adams, 1991: 246)<sup>46</sup>.

El ser humano según Marx no sólo satisface necesidades naturales mediante el trabajo, sino que al hacer tal cosa humaniza la naturaleza. En la distancia que existe entre el trabajo humano y la pura urgencia de satisfacción instintiva o utilitaria de necesidades, entre el ser humano y el animal, es donde se abre el espacio para esa expresividad de la propia esencia humana, de su ser genérico como tal, y “por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza” (Marx, 1844b: 112), y no sólo de la necesidad o de la utilidad. Esta expresividad, en el capitalismo, ha sido corrompida y hecha desaparecer, acentuando sólo el componente utilitario y “biologista” del trabajo, reduciendo el trabajo humano a actividad animal, y por tanto se ha corrompido y distorsionado el “ser genérico” del ser humano tal y como se expresa a través del trabajo. La exclusividad del aspecto instrumental es lo que produce la enajenación del trabajo en sus diversos aspectos, y así “aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador” (1844b: 106). En efecto, Marx habla en varias ocasiones del trabajo como de “el libre juego de las fuerzas vitales físicas y espirituales” (por ejemplo, 1872: 319), juego que queda atrofiado en el caso del trabajo enajenado.

<sup>46</sup> También Naredo, tan crítico de Marx en otros aspectos, advierte que toma de Hegel una “noción de trabajo que trasciende ampliamente el campo de lo económico: el trabajo, lejos de ser una mera actividad económica es aquí «la actividad existencial» del hombre, su «actividad consciente libre»”, tiene una “idea del trabajo como una actividad enriquecedora para el que la practica” (1987:159; s.o.).

Esta dimensión estético-expresiva del trabajo en Marx puede apreciarse en el hecho, señalado hábilmente por Sánchez Vázquez (1965), de que Marx intentaba “superar (...) la concepción del arte y el trabajo como actividades antagonicas” (1965:45); esa comunidad había sido tomada de Hegel y sobre todo, de Schiller (Kain, 1982), pero en su forma idealista no servía a los propósitos de Marx. Así, Marx se desmarca de toda una concepción anterior -y también posterior- que identifica estética y arte con libertad y placer, y trabajo con obligación, necesidad, y dolor (esto es, que asume un concepto reducido de trabajo)<sup>47</sup>. Marx niega que en el trabajo no pueda haber placer, y al mismo tiempo atribuye al trabajo un potencial creador, que no es por tanto exclusivo del arte. Es la forma alienada del trabajo en el capitalismo la que produce esos efectos, que la ideología burguesa -incluso en sus formas filosóficas más refinadas, como la de Kant, que asumía tal separación entre arte y trabajo- presenta como inextricable y ontológicamente ligados al trabajo humano.

Incluso el arte no era para Marx más que una “forma peculiar del trabajo creador” (Sánchez Vázquez, 1965: 47). Por eso para Marx -sobre todo el de los *Manuscritos* y los *Grundrisse*- es tan inhumana e indigna la alienación del trabajo en la sociedad capitalista, porque justamente en la esfera en que el ser humano puede autoexpresarse como tal, es donde se le impide hacerlo. Así, no era extraño que Marx, anticipándose a Benjamin, Adorno o Marcuse, concibiese a veces el arte y lo estético como un oasis de autenticidad y de humanidad, e incluso como una instancia fundamental para la realización de esa humanidad. Por eso consideraba Marx también que la conversión de la actividad artística en un trabajo asalariado más -como ocurre hoy con muchos escritores, músicos, creadores en general- atentaba contra la esencia misma de lo artístico, que es la creatividad libre; y por eso afirma Marx en sus *Teorías sobre la plusvalía* que el capitalismo es hostil al desarrollo del arte y la poesía<sup>48</sup>. Conviene

<sup>47</sup> “Entre el arte y el trabajo no existe, por tanto [para Marx], la oposición radical que veía la estética idealista alemana, para la cual el trabajo se halla sujeto a la más rigurosa necesidad vital, mientras que el arte es la expresión de las fuerzas vivas y creadoras del hombre. (...) dicha estética alzaba una muralla infranqueable entre una y otra actividad en virtud de sus efectos opuestos: pena y sufrimiento, los del trabajo; alegría y placer, los del arte” (Sánchez Vázquez, 1965:75).

<sup>48</sup> Marx está diciendo aquí que la lógica capitalista (y por tanto la lógica del trabajo asalariado) y la lógica artística son hostiles *en cuanto tales*, y por tanto es difícil que la creación artística alcance un nivel elevado si se realiza bajo la forma de trabajo asalariado. Lo que evidentemente

retener, por tanto, que para Marx la separación entre trabajo y arte es un fenómeno histórico, no ontológico, y que depende del desarrollo de una determinada división social del trabajo;

“Marx señala, por tanto, la hermandad originaria entre el arte y el trabajo, a la vez que su oposición en las condiciones de la producción capitalista. Se trata, pues, de una oposición histórica, relativa, entre el arte y una forma histórico-social del trabajo humano, el trabajo asalariado. Es la producción material capitalista la que opone el trabajo al arte al desposeer al primero de su carácter vivo, creador, artístico, es decir, al adquirir la forma burguesa del trabajo” (Sánchez Vázquez, 1965:205).

En contra de algunas interpretaciones que han acusado a Marx de suscribir un cierto “romanticismo” o “conservadurismo” al incorporar estos elementos estéticos y expresivos al concepto de trabajo, parecería más cabal considerar que dicha incorporación resultaba obligada dadas las pretensiones fundamentalmente críticas y práctico-políticas de la teoría marxiana. La incorporación de esos componentes al concepto de trabajo no es síntoma de romanticismo, sino de una filosofía práctico-política, que buscaba ir hacia adelante superando en un nivel más “avanzado” las formas históricamente precedentes del trabajo, y no simplemente una regresión hacia formas de producción y de vida pasadas (como si parecieran buscar, por ejemplo, John Ruskin, Thomas Carlyle o, en otro sentido totalmente distinto, y sin duda menos nostálgico, William Morris)<sup>49</sup>. La dimensión estético-expresiva, de autocreación del ser humano a través del trabajo, y de libre desarrollo de las capacidades individuales, no tiene un componente tanto “romántico” como decididamente moderno, en cuanto se basa en un concepto de individuo racional, no romántico, que incorpora los valores de la Ilustración alemana (de autonomía, autorrealización, libre desarrollo, etc.). En este sentido, y para sustentar el anti-romanticismo de Marx o cualquier veleidad “nostálgica”, baste insistir aquí en la idea de que Marx no estaba en contra de la producción industrial y de la

---

Marx no dice -a pesar de que a veces se haya interpretado superficialmente así, tanto por marxistas como por anti-marxistas- es que en las sociedades capitalistas históricamente existentes no pueda crearse “buen arte”; obviamente que individuos vivientes en esas sociedades, han alcanzado y alcanzan cumbres de la expresión artística; pero, curiosamente, lo suelen hacer fuera de una relación laboral asalariada.

<sup>49</sup> Sobre el “romanticismo” de Marx, véase Gaukroger (1986) y Postone (1993).

aplicación masiva de la ciencia y la tecnología a la misma, sino de su organización social y de sus finalidades (una de las críticas fundamentales que Marx dirige a Proudhon es precisamente la de que éste considera factible una ilusoria generalización del modelo del artesano medieval. En tal caso según Marx sería imposible la abolición de la división del trabajo, y se suprimiría al proletariado, no a la burguesía). Por eso no tiene nada que ver con los socialistas "románticos" (Alexandrian, 1979) que identificaban lo segundo como inherente a la primera, cosa que Marx se negó a hacer, y en ello basaba sus esperanzas de progreso de la humanidad. Así, Berki ha comprendido con brillantez que esta dimensión del trabajo en Marx no es ni mucho menos la única, ni la definitoria, sino una más en pie de igualdad con las otras, lo cual da fe, no del "romanticismo" de Marx, sino de su intento de síntesis entre diversas tradiciones de pensamiento sobre la actividad humana<sup>50</sup>. La dimensión estético-expresiva no anula las otras dos en Marx, y aquí tendríamos la diferencia entre Marx y el expresivismo "puro" de filósofos como Schiller; la socialidad -y la instrumentalidad en cierto sentido- son también esenciales para la "autorrealización".

Marx entendía el trabajo, entonces, como potencial autorrealización de la persona, en ocasiones llegando a afirmaciones que podían parecer hedonistas -que no tienen nada que ver, por tanto, con la glorificación ascética del trabajo-; en una sociedad libre, descosificada, "Mi trabajo sería *libre proyección exterior de mi vida*, por tanto *disfrute de la vida*" (1844a: 193; s.o.). Que el elemento estético y expresivo está presente en el concepto de trabajo de Marx, dando lugar a la posibilidad de autorrealización, lo advierte también Vilar, en el sentido de que para Marx "tota vida assolida ha de ser expressió autèntica d'una individualitat" (1991: 31), y no precisamente mediante una vuelta al modelo artesanal medieval: Marx (1857-58, I: 89-90) deja clara su preferencia por la sociedad burguesa sobre la tradicional, en tanto que forma histórica más avanzada del desarrollo de la individualidad, pero en la cual esas potencias del

<sup>50</sup> "Es obvio que la elevación del trabajo de Marx no le convierte necesariamente en un «romántico» en sentido estrecho», sino que su concepto de trabajo "debe ser visto como una síntesis del hegelianismo, la economía política, el primer socialismo, y el romanticismo" (Berki, 1979: 49; s.o.). Véase Vilar (1991) para una interpretación que, por el contrario, tiende a primar el "romanticismo" del concepto de trabajo de Marx -y por tanto, la dimensión estético-expresiva- sobre sus demás aspectos. Para este autor, "el model recte, no alienat, d'activitat laboral és la de l'artista creador, que es realitza projectant-se en les seves obres" (1991: 32); sin duda este modelo se halla en la concepción marxiana del trabajo desalienado, pero no obstante no puede reducirse ésta al mismo, sin incluir también las otras dos dimensiones.

individuo se encuentran cosificadas; así, “Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo” (ibid.: 90). También Elster enfatiza el aspecto estético-expresivo del concepto de trabajo en Marx, por oposición a su reducción a una dimensión puramente instrumental: “La *creación*, no la producción, está en el centro de la antropología filosófica de Marx” (1985: 267; s.o.). Y añade que “La autorrealización a través del trabajo creativo es la esencia del comunismo de Marx” (1985: 521)<sup>51</sup>. La afirmación de Elster es sin duda una excelente expresión de lo que el concepto amplio de trabajo representa en la obra de Marx.

#### 1.3.4. Algunas observaciones sobre el concepto amplio de trabajo en Marx

He dejado para esta sección la discusión de algunas propuestas de interpretación de Marx similares o cercanas a la que aquí se ha presentado. Varios comentaristas de Marx han notado que el concepto de trabajo va en él más allá de la instrumentalidad, y han tratado de captar teóricamente su complejidad. Por ejemplo, Berki (1979: 36) considera que el concepto de trabajo en Marx tiene tres sentidos o dimensiones, que denomina producción, creación y gratificación (que convierte al trabajo en un fin en sí mismo). La primera correspondería con lo que se ha llamado dimensión cognitivo-instrumental, y la segunda y la tercera con la estético-expresiva, aunque no sólo por lo que hace a la segunda: “creación” lo es no sólo en sentido estético, sino de vida, de historia, de instituciones, etc., en el sentido en que usa el término Castoriadis. Berki se olvida, sin embargo, de la dimensión social, algo clave y con entidad propia en el concepto de Marx.

Axel Honneth (1982), por su parte, ha observado que en la obra de Marx la categoría de trabajo se estructuraba en dos planos diferentes (de hecho tres, pero el plano epistemológico que Honneth distingue no nos interesa aquí): por un lado, como categoría *empírica* o *descriptiva*, hacia referencia a la organización social de la

<sup>51</sup> De lo que también deduce Elster que es falsa la acusación hecha por Lafargue a Marx de “culto a las fuerzas productivas”.

producción y a la interacción entre la sociedad y el medio natural; pero, por otro lado, como categoría *normativa* con un potencial *práctico-político*, designaba el medio en el que se había de dar la liberación de las capacidades humanas en una sociedad emancipada. Así pues, puede decirse que Marx entendía el concepto de trabajo en un sentido a la vez *económico* y *moral*: como motor del crecimiento y desarrollo económico-social, y como un medio potencial de autodesarrollo y autorrealización de las capacidades de creatividad y expresividad del ser humano.

Si observamos con más detenimiento la diferenciación de Honneth, sin embargo, veremos que pueden distinguirse en ella tres -y no dos- planos diferentes. El plano empírico o descriptivo correspondería, efectivamente, a una determinación cognitivo-instrumental del trabajo, pero también a una dimensión social, en la medida en que la “organización social de la producción” empíricamente existente se refiera a normas sociales que van más allá de lo puramente “técnico”. Si Honneth quiere referirse aquí únicamente a los aspectos “instrumentales” del trabajo, debería caer en la cuenta de que, en términos marxistas, no cabe pensar una “organización de la producción” que implique criterios “puramente técnicos” o “instrumentales”. Por el contrario, en el plano “normativo” o “práctico-político”, Honneth mezcla una dimensión social-moral con otra estético-expresiva; a la primera pertenecerían los potenciales de liberación política y de autonomía moral que Marx deposita en el trabajo, mientras que a la segunda se refieren los potenciales de autorrealización individual y expresividad que según Marx pueden manifestarse a través del trabajo. En la distinción de Honneth, por tanto, lo que hay de social-moral en el trabajo se divide en dos planos: uno subordinado al plano instrumental (normas “utilitaristas” o “tecnicistas” sobre la organización del trabajo) y otro englobado conjuntamente con el estético-expresivo (potenciales normativos de emancipación y autonomía).

Kain (1982) advierte tres sentidos del concepto de libertad en Marx, específicamente en el trabajo: libertad como control racional de la naturaleza, libertad como autodeterminación de los seres humanos en sus relaciones sociales de trabajo, y libertad como autoexpresión mediante una actividad atractiva y creativa. Puede verse que tal propuesta concordaría con las tres dimensiones que se han distinguido aquí.

Vilar (1991) advierte claramente esta triple dimensión del concepto de trabajo en Marx que está implícita ya en su denuncia de la enajenación en los *Manuscritos*, pues ésta se puede entender como una triple crítica contra “la mermia o la falta de autoconciencia recta del trabajador” (esto es, como la falta de conciencia sobre la capacidad de autoproducción, en términos cognitivo-instrumentales), contra “la mermia o la falta de autodeterminación” (esto es, de control sobre la propia vida, de autonomía, en términos práctico-morales), y contra “la mermia o la falta de autorrealización” (en términos estético-expresivos) (Vilar, 1991: 31). Vilar está de acuerdo, por tanto, en que Marx asume un concepto amplio de trabajo; pero, sin embargo, siguiendo la concepción de Habermas, incluye estas dimensiones “social” y “estética” también dentro de un modelo “teleológico” (y por tanto, en el fondo, instrumental), que continua dentro del esquema sujeto-objeto: el concepto amplio como “realización” instrumental de la “finalidad” de la existencia humana; así, en el concepto de Marx, “las categorías básicas son las de sujeto y objeto. El sujeto actúa representándose y produciendo el mundo objetivo. El modelo de esta acción es el trabajo” (ibid.: 32), que es un medio para la autoexteriorización del ser humano, lo que incluye las dimensiones instrumental, social y estética. Esta concepción instrumentalista de Marx será discutida en el capítulo 4, a propósito de la obra de Habermas.

En una línea más matizada, Honneth y Joas (1980) advierten que la consideración de la instrumentalidad del trabajo no agota la concepción marxiana del mismo, sino que se fija en ella como algo abstracto únicamente con fines puramente económicos: “En su crítica de la economía política, Marx, para la finalidad de tal crítica, redujo el nexo de la acción social, en gran parte, a acción instrumental o a relaciones sociales instrumentalizadas” (1980: 4), pero “el trabajo humano no era sólo una forma de actividad creadora de valor, sino también un medio de educación; al significado económico del concepto de trabajo, siempre unió un aspecto emancipatorio de su significado” (1980: 20); “el trabajo es simultáneamente un factor de producción y de expresión” (1980: 21). Los autores le confieren al trabajo la dimensión de la autorrealización, y esto, creemos, es sin duda lo esencial del concepto de trabajo marxiano. Pero pueden existir, y de hecho existen, aún más dudas sobre este punto. La siguiente sección se dedicará a despejarlas.

## 1.4. Trabajo y liberación en Marx

### 1.4.1. La libertad en el trabajo y la tesis de los dos conceptos de trabajo de Marx

La dicotomía trabajo alienado vs. trabajo libre o desalienado en Marx se basa en la distinción filosófica previa entre alienación y objetivación (que establece como crítica a la identificación que hace Hegel de ambos conceptos). Ciertamente que todo trabajo es objetivación, viene a decir Marx, pero no toda objetivación es necesariamente alienante: de ahí se deriva que no todo trabajo ha de ser alienado, y por tanto la posibilidad de que exista un trabajo libre que dé lugar a la autorrealización y al libre desarrollo de los individuos. Lo contrario es para Marx una cosificación de unas determinadas condiciones sociales que se quieren hacer pasar por eternas e inmutables:

“Los economistas burgueses están tan enclaustrados en las representaciones de determinada etapa histórica de desarrollo de la sociedad, que la necesidad de que se *objetiven* los poderes sociales del trabajo se les aparece como inseparable de la necesidad de que los mismos se *enajenen* con respecto al trabajo vivo” (1857-1858, II: 395; s.o.).

En esta sección del capítulo se argumentará con detalle que esta idea de la posibilidad de un trabajo libre y desalienado se mantiene a lo largo de toda la obra de Marx, coherentemente con su adopción de un concepto amplio de trabajo. Esta dicotomía entre trabajo libre o voluntario de un lado, y trabajo alienado o forzado de otro, se establece ya en los *Manuscritos de 1844* (de hecho antes, en las notas sobre Mill, como se acaba de ver arriba), y mi tesis es que se mantiene a lo largo de toda la obra de Marx, aunque se vaya haciendo mayor o menor referencia explícita a la misma. Se trata de un supuesto básico de su teoría del trabajo, y de un corolario elemental de la defensa de un concepto amplio de trabajo que incorpore las dimensiones de autonomía y autorrealización (práctico-morales y estético-expresivas), además de las de

autogeneración y autoconciencia (cognitivo-instrumentales). La idea de un trabajo libre y no alienado es conceptualmente necesaria para la coherencia interna de la construcción de Marx.

Advirtamos ya que no debe mover a confusión la siguiente cuestión terminológica: a veces Marx habla de “trabajo libre” -a menudo entre comillas- en el sentido en que lo hacían los autores liberales y de la Economía Política moderna, refiriéndose al trabajo asalariado, por contraposición al trabajo de los esclavos o al regulado por corporaciones y gremios; así lo hace, por ejemplo, en *Trabajo asalariado y capital* (1849), cuando dice que “El trabajo no ha sido siempre trabajo asalariado, es decir, trabajo libre” (1849: 19) (o también en 1863-1866: 68ss, donde llama “trabajo libre” al trabajo asalariado). Evidentemente no es ésta la acepción que utilizaremos aquí para esa expresión.

El problema que se plantea en este punto es el siguiente: muchos autores han dejado escrito que Marx mantuvo posiciones distintas e incluso contradictorias sobre esta cuestión a lo largo de su obra. ¿Existirían varios conceptos de trabajo en el pensamiento de Marx, que darían lugar a consecuencias diferentes por lo que hace a las posibilidades de liberación del ser humano?. Como dice Jay (1984:101), la cuestión es que existe un debate abierto en el marxismo sobre si Marx situaba el “reino de la libertad” en la esfera del *trabajo desalienado*, o más allá del *trabajo* mismo; la primera posición se suele asociar a los Manuscritos y a los escritos del “joven Marx”, mientras que la segunda se atribuye, normalmente, a un pasaje del Libro III de *El Capital*: esto es, se suele pensar que a lo largo de su vida Marx se fue deslizando poco a poco de un concepto amplio de trabajo a uno reducido. La afirmación de Jay a este respecto lo es todo menos gratuita: la literatura sobre la liberación del trabajo en Marx está trufada de interpretaciones de este tipo, y de posturas encontradas no sólo en cuanto a lo que realmente dijo Marx, sino en cuanto a si tenía razón o no al decirlo. Así, nos encontramos con que algunos autores elogian a Marx por decir que sólo se puede ser libre más allá del trabajo (por ejemplo, Heller, 1974), otros, desde un concepto amplio, se lo reprochan (Cohen, 1978 y 1988), y otros, los más, le critican, desde el concepto reducido, que Marx mantuviese el concepto amplio (Gorz, 1988; Rosanvallon, 1974 y 1975; Naredo, 1997; Pérez Ledesma, 1979; Arendt, 1958; Habermas, 1984b y 1985a).

Veamos algunos ejemplos de la tesis de los “dos Marx”: Lowith (1939:392) ya afirmaba que “Marx concibió el problema del trabajo de una manera cada vez más exclusivamente económica”, por contraposición a la visión más filosófica y “humanista” de los *Manuscritos*. Asimismo, Naredo (1987:160; s.o.) cree que la “noción de trabajo como expresión de los impulsos creativos del hombre y la consiguiente visión tan amplia de la alienación, contrastan con aquella otra mucho más restringida a la que Marx reduce el trabajo en sus análisis económicos de la *producción* y del *valor*”. También Heller (1974, cap.V) mantiene a veces similares posturas: opone los *Grundrisse* y la *Critica del programa de Gotha*, por un lado, y *El Capital* y las *Teorías sobre la plusvalía*, por otro. En los primeros, el trabajo aparece como necesidad vital y libertad, en los segundos como dentro del “reino de la necesidad” y como trabajo simple, incluso en la sociedad comunista<sup>52</sup>. De la misma manera, Markus (1982: 138-141, 175 ó 185) percibe una ruptura total entre los *Grundrisse* y *El Capital*, respecto a la posibilidad de liberación del trabajo y en el trabajo: la automatización total de la producción de que habla Marx en la primera obra, para Markus, no sería más que “ciencia-ficción” desde la postura “realista” de la segunda. Según este autor, en los *Grundrisse* se dibuja un futuro en el que la automatización completa de la producción material hará posible borrar las fronteras entre necesidad y libertad, entre trabajo y ocio, y todo trabajo será satisfactorio y necesidad vital del ser humano. En *El Capital*, por el contrario, el trabajo en la producción material sigue siendo necesario; el reino de la necesidad se sigue por tanto oponiendo al de la libertad, y el trabajo ha sido reducido en su totalidad a trabajo simple, lo que permite liquidar la especialización y la división permanente del trabajo, pero sin que éste sea necesariamente satisfactorio, y sin borrar la separación entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio (manteniendo, por tanto, la alienación en el primero). Berki suscribe asimismo la postura de que en sus obras maduras, Marx tiene una “visión bastante más dura y más realista del trabajo” (1979: 37), y de que el autor de *El Capital* “no fue capaz de decidir

<sup>52</sup> “En la *Critica del Programa de Gotha*, al igual que en los *Grundrisse*, Marx delinea una «sociedad del bienestar» donde el trabajo se convierte en necesidad vital. Nótese la divergencia respecto de las *Teorías sobre la plusvalía*, donde por el contrario, de acuerdo con *El Capital*, el trabajo aparece en el mejor de los casos como «deber social», como algo completamente distinto de una «necesidad vital»” (Heller, 1974: 132). Sobre este punto, ya hemos visto más arriba que Marx aludía al “deber social” como una motivación hacia el trabajo entre otras posibles, sin ánimo de exhaustividad, cosa que Heller oscurece aquí.

con claridad si el comunismo significaba la liberación *del* trabajo [liberation *from* labor] o la liberación *en* el trabajo [liberation *of* labor]" (ibid.: 54; s.o.). Naville (1954: 491ss) afirma también que Marx y Engels no querían la abolición del trabajo en su forma capitalista o asalariada, sino la del trabajo mismo como tal, y que la oposición fundamental no se daba entre trabajo alienado y trabajo libre, sino entre trabajo y no-trabajo (que era lo mismo que entre alienación o disfrute). También Kain (1982: 12): en el joven Marx, el trabajo "debió convertirse en un fin disfrutable por sí mismo, en la más valiosa de las actividades humanas. Pero a medida que envejece y aprende más sobre economía Marx decide que ese modelo es incompatible con las posibilidades reales de trabajo en una sociedad futura". El ideal de vida, entonces "podría ser realizado sólo en el tiempo de ocio", y "el papel del tiempo de trabajo, de la producción material, sería el de asegurar las condiciones materiales para un ocio humanizado", esto es, el ideal de emancipación sería transferido por Marx desde el trabajo al ocio<sup>53</sup>.

Veremos a continuación las dos supuestas posturas de Marx, y centraremos la discusión sobre todo en la interpretación de dos famosos pasajes, uno de los *Grundrisse* -que representa a las claras el concepto amplio- y otro del Libro III de *El Capital* -que supuestamente abogaría por el concepto reducido- (aunque ello no nos impedirá ir haciendo también referencias a otros textos). Se pretende desarrollar una interpretación alternativa a la dominante, que resuelva y haga desaparecer la supuesta oposición entre ambas posturas, manteniendo la coherencia con el resto de la obra de Marx, y haciendo plausible la tesis de que Marx nunca dejó de asumir un concepto amplio de trabajo (cosa por cierto, evidente en los escritos de juventud para casi todos los autores).

<sup>53</sup> Los ejemplos de esta interpretación podrían multiplicarse: véase Mies (1986: 213-214), desde el ámbito feminista, o Bell (1960: 408-409), desde el ámbito conservador. También Gorz (1988: 27 y 44) suscribe esta postura: para él en el Libro III de *El Capital* Marx reconoce la necesidad de cosificación y le da la razón a él en que trabajo socialmente necesario nunca será autónomo. Por el contrario, a favor de la continuidad de toda la obra de Marx, véase Kolakowski, 1976: 264ss.

#### 1.4. 2. Del “joven Marx” a los *Grundrisse*

Es sin duda en los escritos del “joven Marx” donde se aprecia con más insistencia la adopción de un concepto amplio de trabajo, y específicamente en su análisis del trabajo enajenado en los *Manuscritos* de 1844. Así, cuando describe la enajenación<sup>54</sup> del trabajador respecto de la propia actividad del trabajo -la segunda forma de la enajenación del trabajo que Marx analiza en el citado texto-, afirma: “Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo” (1844b: 109; s.o.). Esto es, que el trabajo bien puede ser una necesidad en sí misma (implicando así el concepto amplio), o bien el puro medio instrumental a que se reduce bajo el capitalismo (concepto reducido). La propia existencia del concepto de enajenación, como algo distinto a la mera objetivación, ya implica, como se dijo, la existencia de un concepto amplio.

Ahora bien, ni siquiera en los escritos de juventud de Marx hay consenso en torno a si se puede apreciar la existencia de un concepto amplio de trabajo. La duda al respecto viene planteada porque a veces Marx utiliza la palabra “trabajo” sin adjetivar como equivalente a “trabajo enajenado” o “forzado”; por ejemplo: “hasta ahora toda actividad humana era trabajo, es decir, (...) actividad extrañada de sí misma” (1844b: 151); ¿cómo puede hablarse de trabajo en dos sentidos tan distintos en un mismo texto?: hay que interpretar forzosamente que en estas contadas ocasiones Marx utiliza el término trabajo con poca precisión y sin cualificar<sup>55</sup> (se trata de unas notas de lectura que nunca llegó a publicar), pues esto es lo coherente con toda su obra. Lo mismo ocurre en una ocasión en *El Capital* cuando habla de “la tortura del trabajo”, lo que en la cuarta edición fue sustituido por “la tortura de su trabajo” (del obrero) (1872: 804); evidentemente Marx se refiere en estos casos al trabajo fabril asalariado. Marcuse (1941: 286-287) corrobora este punto: cuando Marx habla de “abolición del trabajo” a secas, lo hace mediante “el término hegeliano de *Aufhebung*, de modo que el término abolición encierra también el

<sup>54</sup> Aquí utilizaremos los términos “enajenación” y “alienación” como equivalentes.

<sup>55</sup> Cosa que, por otra parte, hacía con otros términos, como cuando hablaba de “valor” a secas para referirse al “valor de cambio”.

significado de que a un contenido se le restituye su verdadera forma”, esto es, de que el trabajo alienado se convierte en trabajo libre; para Marcuse la confusión se da porque Marx quería diferenciar radicalmente esa actividad libre del trabajo alienado en el capitalismo. Así, no hay ninguna contradicción, contra lo que afirma Naredo, “entre la exigencia de abolir esa noción de trabajo, coercitivo, penoso, propia de la economía política (...), y la utilización y el perfeccionamiento que Marx hace de esa misma noción como centro de sus análisis” (1987:175n)<sup>56</sup>.

En *La ideología alemana* encontramos también signos claros de un concepto amplio de trabajo, cuando por ejemplo Marx y Engels critican el concepto reducido de trabajo en el cristianismo: citando una revista comunista de la época, se lamentan de que “La moral del mundo en que vivimos se guarda mucho de llamar también trabajo a los espectros divertidos y libres de las actividades de los hombres, a pesar de que también eso es producir” (1845: 220). Para ellos, en el comunismo, “desaparece la base de toda esta contraposición entre trabajo y goce”, y la propia actividad productiva será goce; “la «placentera ociosidad» figura totalmente entre las más triviales ideas burguesas” (*ibid.*: 223) (vamos a ver que esta misma idea de que el ser humano debe realizarse en la actividad, y no en la pasividad, se recupera en los *Grundrisse*). Marx y Engels critican además duramente el concepto reducido de trabajo en Max Stirner, quien contrapone dogmáticamente la “tortura del trabajo” al “trabajo de gozar” (*ibid.*:225). El trabajo libre o “libre actividad” es para ellos “la manifestación vital creadora que brota del libre desarrollo de todas las capacidades”, y eso lo confunde Stirner con un “trabajo sin espíritu” y con un “afán laborioso” -como quienes dicen que el marxismo ensalza y glorifica el trabajo, o como la ética del trabajo burguesa que ensalza el trabajo duro y

<sup>56</sup> Así, resulta una aclaración perfectamente pertinente, y no un intento maquiavélico de “hacer desaparecer contradicciones”, como cree Naredo (1987: 175n), el que la editora del PCF de *La Ideología alemana* precise que por “abolición del trabajo” Marx está entendiendo “abolición del trabajo asalariado”, del trabajo coercitivo o penoso. No se entendería, si no es así, que un año antes, en los *Manuscritos*, Marx tuviese una idea tan distinta del trabajo, que la cambiara bruscamente en *La Ideología alemana*, y que doce años después volviese otra vez a la concepción de los *Manuscritos* en los *Grundrisse* (para, y a juzgar por lo que dicen algunos autores, volver de nuevo a la concepción “reducida” de *La Ideología...* en *El Capital!*). Parece ésta una interpretación un tanto tortuosa, lo cual obliga a buscar alguna línea de continuidad. Exactamente la misma aclaración es llevada a cabo, por ejemplo, por Agnes Heller (1974: 107). Vilar, por su parte, da por supuesto qué cuando Marx habla en los *Manuscritos* de abolir el trabajo se refiere a la “mera abolició del treball assalariat” (1991: 33).

penoso de por sí- (ibid.:230). En este y subsiguientes pasajes se pone de manifiesto que la idea del trabajo libre y autorrealizatorio no tiene nada que ver con, y se opone a, la doctrina del trabajo como deber religioso o social. Por otro lado, tampoco puede considerarse la autorrealización a través del trabajo, en Marx, como una glorificación del mismo: así, reprochan a Stirner que atribuya a los comunistas la idea de “el trabajo como misión humana” (ibid.: 232) y de que “hemos sido creados para trabajar” (ibid.: 231), cualquier ética del sacrificio ascético es extraña, por tanto, a la idea del trabajo de Marx.

Sin embargo, contra la idea de que en el vol. 3 de *El Capital* hay un concepto de trabajo “reducido” -la verdadera libertad sólo se alcanza fuera del trabajo-, contrario al concepto “amplio” de los *Manuscritos* -la verdadera libertad tiene como condición y se puede alcanzar en el trabajo no alienado-, pueden alegarse sobre todo extensos pasajes de los *Grundrisse* que parecen disolver esa supuesta contradicción; y concretamente, el famoso fragmento en que Marx critica la idea del trabajo de Adam Smith, que trasluce a las claras un concepto “amplio” de trabajo, que admite la posibilidad de un trabajo libre, no alienado y satisfactorio; si Marx escribía así a la tardía altura de 1858, y en unas notas que precisamente eran preparatorias de *El Capital*, no parece que postular el concepto “amplio” fuese sólo una ingenuidad utópica optimista juvenil, sino que probablemente habrá que interpretar de otro modo la famosa cita de *El Capital* sobre el “reino de la necesidad” y el “reino de la libertad” (lo que se llevará a cabo en la siguiente sección)<sup>57</sup>.

Para llevar a cabo un análisis más detenido de esta cuestión, conviene transcribir el mencionado pasaje de los *Grundrisse* casi en su totalidad (las cursivas son mías si no se indica lo contrario):

“Trabajarás con el sudor de tu frentel, fue la maldición que Jehová mandó a Adán. Y de esta suerte, como *maldición*, concibe Adam Smith el trabajo. El “*reposo*” aparece como el estado adecuado, como idéntico a la “*libertad*” y a la “*dicha*”. Que el individuo [...] tenga también la *necesidad de su porción normal de trabajo*, y de la supresión del *reposo* parece estar muy lejos de su pensamiento. [...] Tiene razón, sin duda, en cuanto a que en las formas históricas del trabajo -como trabajo esclavo, servil, asalariado- éste se presenta

<sup>57</sup> La alternativa sería pensar que Marx consideró casi toda su vida como posible un trabajo no alienado, necesario para desarrollar todas las potencialidades humanas, pero sin embargo cambió bruscamente de opinión en la década de 1860, mientras escribía la versión definitiva de *El Capital*, sin que, además, haya más explicitación de ese supuesto cambio que la famosa cita del volumen 3, o al menos su interpretación predominante.

siempre como algo repulsivo, siempre como *trabajo forzado, impuesto desde el exterior* [s.o.], frente a lo cual el no-trabajo aparece como “libertad y dicha”. Esto es doblemente verdadero: lo es en relación a este trabajo antitético y, en conexión con ello, al trabajo al que aún no se le ha creado las condiciones, subjetivas y objetivas (o también con respecto a la condición pastoril, etc., que las ha perdido) para que el trabajo sea *trabajo atractivo, autorrealización del individuo*, lo que en modo alguno significa que sea mera diversión, mero *amusement*, como concebia Fourier con candor de costurerita. Precisamente, los *trabajos realmente libres*, como por ejemplo la composición musical, son al mismo tiempo condenadamente serios, exigen el más intenso de los esfuerzos. El trabajo de la producción material sólo puede adquirir ese carácter 1) si está puesto su carácter social, 2) si es de índole científica, a la vez que trabajo general, no esfuerzo del hombre en cuanto fuerza natural adiestrada de determinada manera, sino como sujeto que se presenta en el proceso de producción, no bajo una forma meramente natural, espontánea, sino como actividad que regula todas las fuerzas de la naturaleza. Por lo demás, A. Smith sólo piensa en los esclavos del capital. Por ejemplo, incluso el *trabajador semi-artístico* de la Edad Media no cabe dentro de su definición. [...] El trabajo concebido meramente como *sacrificio* [s.o.] y por tanto como aquello que pone valor, como *precio* [s.o.] que se paga por las cosas [...], es una determinación puramente *negativa* [s.o.]. [...] Un ente meramente negativo, nada crea. [...] Si, pongamos por caso, el trabajo le produce placer al obrero [...], el producto no pierde con ello nada de su valor. Sólo el trabajo produce, es la única *sustancia* [s.o.] de los productos en calidad de valores” (1857-58, II: 119-120; s.m. si, no se indica lo contrario).

“La negación del reposo, como mera negación, como sacrificio ascético, no crea nada. *Un individuo puede mortificarse, martirizarse, etc., todo el día como los monjes, etc., y este cuento de sacrificio aportado por él no sirve absolutamente de nada.* (...) Además del sacrificio es menester que exista alguna otra cosa. Lo que aquí se denomina sacrificio del reposo puede llamarse sacrificio de la holgazanería, de la falta de libertad, de la infelicidad, vale decir negación de un estado negativo. A. Smith considera el trabajo psicológicamente con relación al entretenimiento o la infelicidad que depara al individuo. Pero además de esta relación *afectiva* con su actividad el trabajo es, con todo, otra cosa: en primer término para otro, ya que el mero sacrificio de A no aprovecharía a B; en segundo lugar, determinada relación del individuo con la cosa que elabora y con sus propias aptitudes laborales. Es una actividad *creadora, positiva*. (...) [Pero si es cierto que] la concepción de A. Smith sobre el sacrificio (...) expresa acertadamente la *relación subjetiva del asalariado con su propia actividad*” (ibid.: 122; s.o.).

La cita merece comentarse con un cierto detalle. En primer lugar, Marx empieza criticando a Adam Smith por concebir el trabajo únicamente como una “maldición”, e

identificar la “libertad” con el “reposo”<sup>58</sup>. Por el contrario, es propio de una filosofía de la *praxis*, de la actividad práctica y sensible, como la de Marx, el considerar que el ser humano no puede realizarse a sí mismo en el reposo y la contemplación; contrariamente a lo que pensaban los filósofos antiguos (cuyo elogio de la vida contemplativa como la única verdaderamente “libre” parece alcanzar en cierto modo a Smith), y a lo que sostendrían también algunos marxistas posteriores como Lafargue. Marx afirma nada menos que los individuos pueden tener también “necesidad de su porción normal de trabajo”, dejando aparte la espinosa cuestión de cómo decidir lo que es una porción “normal”, aquí Marx está diciendo que el trabajo no tiene por qué ser *obligatorio* o *forzado*, sino que puede ser también *libremente deseado*. Criterios tales como los de “obligación” (biológica o social) no se ajustan, entonces, con lo que Marx llama aquí “trabajo”. La “necesidad” subjetiva del trabajo no se la inventa Marx, sin embargo en los *Grundrisse*. En los *Manuscritos*, Marx también ataca a la Economía Política burguesa porque excluya la posibilidad de que el individuo tenga necesidad de actividad con sentido y placentera, reduciendo así el trabajo “al más abstracto movimiento mecánico” (1844b: 159). También en *Miseria de la filosofía* (Marx, 1847: 94), criticando al comunista inglés Bray, viene a decir que en la sociedad libre se seguirá trabajando más de lo estrictamente necesario para la subsistencia, pues para que ocurriese lo contrario “es preciso que ésta encuentre su mayor felicidad en la pereza, y que el trabajo le pese como una cadena de la que deberá librarse a toda costa”, cosa que, se implica, no sería el caso.

Lo que ocurre, según Marx, lo que confunde a Smith -incapaz de rebasar la conciencia ideológica burguesa- es que las formas históricas de trabajo se han presentado casi siempre no como trabajo libre, sino como trabajo impuesto por la necesidad natural o, sobre todo, social; pero eso debe entenderse como una pura determinación *histórica* y de ningún modo *ontológica*. Un concepto dialéctico y crítico de trabajo es sin embargo el único que puede hacer ver los potenciales no realizados históricamente del mismo. Podría decirse que la “existencia” del trabajo en la mayoría de sus formas históricas

<sup>58</sup> Marx podría haber extendido esta crítica a otros liberales como John Stuart Mill, que identificaba el trabajo “con todas las sensaciones de naturaleza desagradable, todas las incomodidades corporales o molestias mentales, relacionadas con el empleo de nuestros pensamientos o de nuestros músculos, o de ambos, en determinada ocupación” (citado en Naredo, 1987: 175n).

anteriores no ha llegado a encontrarse aún con su “esencia” potencial (y aquí hay, probablemente, un cierto esencialismo en el concepto amplio de Marx)<sup>59</sup>.

Pero a pesar de todo, Marx parece decir que sí se pueden encontrar ejemplos parciales e incompletos de trabajo “libre” o “no alienado” en la historia y en la realidad empírica -contra lo que supone Sánchez Vázquez (1967), que plantea la cuestión de la esencia-existencia en términos excluyentes-; por eso, cuando habla de las formas históricas del trabajo que aparecen como alienadas, no cita, por ejemplo, al artesano independiente, sino únicamente a esclavos, siervos y asalariados. La concepción que tiene Marx del trabajo “libre” no es, empero, una concepción cualquiera: el “trabajo atractivo”, el que permite la “autorrealización del individuo”, no consiste en la pura diversión, ni se convertirá en un juego. Marx se mofa aquí explicitamente de la ingenuidad de Fourier en este sentido; su idea, sin embargo, puede contraponerse también a concepciones como la de Schiller, Morris, o Marcuse. Las pretensiones e ilusiones de Marx respecto de la autorrealización en el trabajo eran mucho menores de las que algunos intérpretes posteriores le han atribuido, y por lo tanto, más realistas y anti-utópicas. De entre los analistas contemporáneos de la obra de Marx, únicamente Elster (1986:46-52, y 1989) parece haber percibido esto con nitidez: entre una concepción de la autorrealización como consumo y goce pasivo de placeres, y otra como actividad de auto-desarrollo de capacidades -que implica, por tanto, atención y esfuerzo continuados-, Marx optaba decididamente por la segunda. Sólo esta opción le permitía considerar como históricamente posible la autorrealización a través del trabajo.

Una vez más, la concepción marxiana de la autorrealización como actividad y no como juego puramente hedonista, no aparece por primera vez en los *Grundrisse*. Ya en los *Manuscritos*, de hecho, puede rastrearse esta concepción de la autorrealización, que “no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato*, exclusivo, en el sentido de la *posesión, del tener*” (1844b: 147; s.o.), sino como “la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos” (ibid.: 148; s.o.). También en *La ideología alemana*

<sup>59</sup> Así lo entiende, por ejemplo, Sánchez Vázquez (1967) en su análisis de los *Manuscritos* de Marx, donde esta cuestión aparece también planteada; es curioso, sin embargo, que Sánchez Vázquez no haya reparado en esta cita (y otras) de los *Grundrisse* al comparar *El Capital* y los *Manuscritos*, pues expresa a la perfección la posición que él atribuye en exclusiva a los segundos: la existencia histórica del trabajo no ha encajado *aún*, de forma general, con su esencia potencial.

reniegan Marx y Engels todo tipo de concepción hedonista, de un goce directo y trivial, como filosofía de la “vida buena”, especialmente a través de la crítica que hacen de esta concepción en Max Stirner (ver 1845: 447): “La filosofía del goce no ha sido nunca más que el lenguaje ingenioso empleado por ciertos círculos sociales que gozan del privilegio de gozar”, y enlaza por lo tanto con la ética antigua elitista y aristocrática que presenta el trabajo como pena y carga a evitar (asumiendo un concepto reducido y antiproductivista). Marx y Engels creen que esta filosofía, o bien degenera en un “embellecimiento” ideológico de la sociedad, o bien se convierte en su propio contrario, “al declarar como goce un involuntario ascetismo” (ibid.), del cual ellos también se quieren separar: no se puede interpretar, por tanto, como “goce” o como un desarrollo “expresivo” el trabajo ascético de la ética del trabajo protestante<sup>60</sup>.

La auténtica libertad del individuo no supone por tanto una “pasividad” ni una ausencia total de esfuerzo o de complicación vital; supone, bien al contrario, una autonomía en la fijación de las propias metas, e incluso de los propios obstáculos a superar, y esto es también lo que permite la autorrealización. Mucho más claro puede verse en el siguiente pasaje:

“A no dudarlo, la medida misma del trabajo se presenta como dada exteriormente, por medio del objetivo a alcanzar y de los obstáculos que el trabajo debe superar para su ejecución. Pero que *esta superación de obstáculos*

<sup>60</sup> Ver también Marx y Engels (ibid.: 519-521) para la crítica de los “socialistas auténticos” feuerbachianos, quienes confunden la posibilidad de que el trabajo sea goce con la necesidad empírica de que lo sea, la potencia con el acto, cayendo así en una forma de *wishful thinking*.

“Para demostrar que el trabajo, como manifestación de la vida, debe producir disfrute, se sienta previamente la tesis de que la vida debe producir goce en *todas* sus manifestaciones, deduciéndose así que la vida debe ser fuente de goce también en su manifestación como trabajo. (...) [De ello] se deriva (...) el que el trabajo, que es uno de los desarrollos de la vida, deba ser por si «mismo un despliegue y un desarrollo de las dotes humanas» (...). Debe ser, por consiguiente, lo que es. (...) resulta difícil comprender por qué el trabajo ha sido siempre lo que debe ser y por qué necesariamente tiene que llegar a serlo ahora” (Marx y Engels, 1845: 520; s.o.)

La acusación de que la concepción del trabajo de Marx es esencialista queda en entredicho en este pasaje, donde precisamente eso es lo que Marx critica a los feuerbachianos, la idea de que el trabajo necesariamente concordará con su “esencia” intemporal. Por otro lado, esta crítica puede utilizarse también contra las tesis ingenuas del “joy in work” (a lo De Man) y la glorificación del trabajo vulgar que a veces se intenta difundir en el capitalismo, o incluso en algunas doctrinas socialistas.

*es de por si ejercicio de la libertad -y que además a los objetivos exteriores se les haya despojado de la apariencia de necesidad natural meramente exterior, y se les haya puesto como objetivos que no es sino el individuo mismo el que pone-, o sea como autorrelación, objetivación del sujeto, por ende libertad real cuya acción es precisamente el trabajo -[de todo esto] A. Smith no abriga tampoco la menor sospecha”* (1857-1858, II: 119; s.m.).

Así, el trabajo es potencialmente “ejercicio de la libertad”, pero precisamente porque supone esfuerzo, resistencia, retos para el individuo; por eso una acción instrumental de trabajo no es nunca sólo instrumentalidad, es también posibilidad de autonomía al poner los obstáculos u objetivos libremente, y es también posibilidad de autorrealización al superar esos obstáculos y conseguir los objetivos, de un modo en que el individuo se enriquece como ser humano, aprende y se auto-transforma él mismo subjetivamente a través de su actividad objetiva<sup>61</sup>.

El propio Marx pone un ejemplo de un “trabajo realmente libre”, que, sin embargo, es “condenadamente serio” y exige “el más intenso de los esfuerzos”: la composición musical. ¿Que implicaciones se derivan de este ejemplo? En primer lugar, Marx está considerando aquí como modelo ideal de “trabajo libre” a una actividad artística o intelectual. Se ha interpretado a veces que Marx comparte aquí un desprecio “platónico” por la materia al identificar el “trabajo realmente libre” con el modelo de una actividad, como la composición musical, que no trabaja con una “materia exterior” que la limite y coaccione, ni está condicionada por nada más que el vuelo de la imaginación del autor. Ambas ideas son inadecuadas. En primer lugar, nada hay en la idea marxiana del “trabajo libre” que la vincule necesariamente con una labor puramente intelectual: piénsese por ejemplo en la fabricación de objetos artesanales, o en la actividad de un escultor, o en las labores de cuidado de un jardín, o en la cocina. Algunos autores, como

<sup>61</sup> Esta concepción de la autorrealización como actividad y esfuerzo libremente escogidos se relaciona también con la idea de que, en una sociedad liberada, el tiempo de trabajo no se “opondrá”, como lo hace ahora, a un supuesto tiempo “libre”, ni tampoco el trabajo se convertirá en una mera diversión (como algunos han atribuido a Marx); cuando se haya llegado a una situación que permita “el desarrollo pleno del individuo”: “el mismo tiempo de trabajo inmediato no puede permanecer en la antítesis abstracta con el tiempo libre -tal como se presenta éste desde el punto de vista de la economía burguesa: (...) Es éste a la vez disciplina (...) y ejercicio” (1857-1858, II: 236-237). De Francisco (1991) puntualiza que para Marx, la felicidad y la satisfacción son un efecto lateral, un subproducto, del trabajo libre, de la libre exteriorización de las capacidades humanas, no necesariamente su objetivo.

Heller, sin embargo, así lo consideran: creen que la “necesidad vital” del trabajo de que habla Marx sólo será tal porque todo el trabajo manual se verá sustituido por trabajo intelectual (ver especialmente Heller, 1974: 143). Esto introduce un sesgo elitista e intelectualista que probablemente está más en Heller que en Marx. Las evidentes aporías de esta interpretación son advertidas por la propia autora, aunque sin darles solución: “Que Marx no diga si en las ocupaciones del tiempo libre se debe producir, suscita notables problemas teóricos” (1974: 129), efectivamente, pero sólo si nos encerramos en la interpretación “intelectualista”. Es cierto que Marx no aclara la cuestión de forma explícita, pero no sólo no excluye que el trabajo material pueda ser libre y desalienado, sino que además se deduce de lo que dice -vimos que hablaba del trabajador libre semi-artístico de la Edad Media, que es trabajo manual-. En segundo lugar, no es cierto que la actividad intelectual -y en concreto, la composición musical- sea “libre” en el sentido, no utilizado aquí por Marx, de “ausencia total de reglas”: de hecho, la existencia de unos cánones y unos criterios socio-culturales que van más allá del propio individuo son lo que permite a tales actividades ser susceptibles de autofrealización (por cuanto podrán ser socialmente valoradas, al menos en potencia); en un nivel de análisis fenomenológico, además, no se advierte mucha diferencia entre la “resistencia” que puede ofrecer un objeto material que tratamos de moldear, y la que ofrece el conjunto de notas, sonidos y cadencias que el compositor trata de integrar en un todo armónico, coherente y con sentido<sup>62</sup>.

Así lo confirma el propio Marx cuando, acto seguido, especifica unas condiciones en las cuales el trabajo de producción *material* puede convertirse en “trabajo libre”, aunque lo hace en un lenguaje de resonancias hegelianas que intentaremos aclarar. La primera condición es que “esté puesto” el “carácter social” del trabajo; ¿a qué puede referirse Marx con esto?; ya se ha visto el carácter intrínsecamente social que comparte todo trabajo humano, pero aquí Marx está hablando de una forma específica, “libre”, de ese trabajo, y por lo tanto no puede estar refiriéndose a ese carácter social general que

<sup>62</sup> En otros fragmentos de los *Grundrisse* encontramos también valiosas pistas de interpretación que confirman lo anterior. Por ejemplo, Marx dice que “Cuanto menos es el tiempo que necesita la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo gana para otras producciones, materiales o espirituales” (1857-58, I: 101; s.m.), con lo cual confirma que más allá del trabajo necesario, que hay que reducir, se seguirá haciendo un “plustrabajo” o “plusproducción” ya libre, y que además podrá ser tanto material como espiritual.

hay en cualquier género de trabajo. Al hablar aquí del “carácter social” del trabajo, Marx quiere decir que no se trata de un trabajo aparentemente “privado”, como lo es el trabajo asalariado bajo el capitalismo, sino de un trabajo *manifestamente* social, cuyo resultado tiene por beneficiaria a toda la sociedad, y que no puede darse sin el concurso de la sociedad, siendo esa socialidad manifiesta y transparente para todos los trabajadores, al contrario de lo que ocurre en el capitalismo: recuérdese que en idea de Marx de una sociedad emancipada, el “libre desarrollo” de cada uno tendrá como condición el “libre desarrollo” de todos.

En segundo lugar, más cripticamente si cabe, la producción material podrá ser “trabajo libre” según Marx “si es de índole científica”; con ello no alude Marx a la “organización científica del trabajo” en sentido taylorista (como si lo harán Lenin o Gramsci años después), sino más bien al control libre de la naturaleza por parte de la sociedad, a la emancipación de los individuos sociales respecto de las coerciones de aquélla, y a la construcción consciente y voluntaria de su entorno laboral. Esto sólo es posible con una incorporación masiva de la ciencia al proceso de producción, que libere al ser humano de muchas de las tareas repetitivas y penosas que actualmente realiza, para ejercer a lo sumo un trabajo de programación y supervisión. Hasta el punto de que ya no sería entonces el trabajo lo que daría la medida del valor de los productos, ni podría tomarse como criterio para distribuirlos.

Aun cabe extraer más implicaciones del comentado pasaje. Marx añade una referencia al “trabajador semi-artístico” de la Edad Media. El prefijo “semi” confirma que “producción” y “creación”, trabajo y arte podían ir unidos en ciertas actividades, y de que Marx buscaba una cierta forma de “reconciliación” entre ambos. Ese prefijo indica también la diferencia entre esos trabajadores y los trabajos “realmente libres” como los que Marx comentaba anteriormente.

Por último, Marx critica la concepción del trabajo como “sacrificio” y penalidad por constituir una “determinación puramente negativa” del concepto de trabajo, esto es, conceptualmente “vacia” y “formal”; si se concibe el trabajo como “precio que se paga por las cosas” (precio, evidentemente, no en el sentido económico, sino de “lo que hay que hacer si se quiere tener x”), no se hace más que dar un rodeo teórico a la cuestión de “qué es el trabajo”, pues se lo concibe desde un punto de vista externo. Más que de un

concepto, se trata de un “no-concepto”, que nos hace retroceder a la concepción de los antiguos, quienes designaban el trabajo como el negativo de la palabra principal (*nec-otium, a-skholia*), congruentemente con su visión contemplativa de la vida<sup>63</sup>. La diferencia entre Smith y los antiguos es que éstos desprecian el trabajo mientras que el primero lo ensalza, pero en ambos se trata de un concepto “negativo” y “reducido” si se plantea como puro “sacrificio” o “gasto de fuerzas”. Marx añade que “un ente meramente negativo, nada crea”, mientras que el trabajo sí lo hace: debe analizárselo, por tanto, en sus determinaciones positivas. Incluso por el mero hecho instrumental de que el trabajo produce valor, productos útiles, queda manifiesto lo inadecuado de concebirlo como “sacrificio”, pues, arguye irónicamente Marx, esa producción no desaparecería aunque el trabajador “gozase” con su actividad; y viceversa, el sacrificio, por sí mismo, no tiene por qué crear nada útil: véase el ejemplo de los monjes. El “sacrificio” no puede, por tanto, ser constitutivo del trabajo o intrínseco al mismo. Contra la ética protestante del trabajo, la acumulación capitalista se debe más al trabajo de los obreros que a la actitud “sacrificada” de los capitalistas. Marx finaliza el pasaje con la observación sarcástica de que si alguna verdad hay en la afirmación de Smith es que el trabajo asalariado de los obreros es vivido, efectivamente, como un sacrificio.

En los *Grundrisse*, por tanto, queda claro -como también en los *Manuscritos*- que Marx está pensando en *potenciales* del trabajo, que se manifiestan de forma “incompleta” en algunas actividades, como el arte; y resulta evidente que incluye esos potenciales en su concepción del trabajo, o de lo que el trabajo *es*, pero *no existe* todavía, en buena tradición dialéctica<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Curiosamente, quienes citan esto último para criticar la “ideología del trabajo” -Baudrillard (1973), Naredo (1997), Arendt (1958)- podrían advertir, en este texto de Marx, la diferencia entre criticar esa ideología y criticar el trabajo como tal, que para Marx sería una pretensión abstracta y a-histórica.

<sup>64</sup> Otra cuestión, evidentemente, es si era realista y estaba justificada esta esperanza de que el trabajo pueda algún día realizar esos potenciales a partir de la transformación de las relaciones sociales, y la supresión de las clases y la propiedad privada (se discutirá este tema en el capítulo 6).

### 1.4.3. Necesidad y libertad en *El Capital*

Como se ha dicho, la visión predominante entre los comentaristas de su obra es la de que Marx, en *El Capital*, defiende un concepto reducido de trabajo. Por ejemplo, Berki afirma: "En *El Capital*, por supuesto, Marx niega repetida y categóricamente que el trabajo, en cualquier forma, sea una fuente de satisfacción" (Berki, 1979: 53), y no sólo eso, sino que "Marx, al final, realmente viene a conformarse con la *permanencia* de la «alienación» humana" (ibid.: 54; s.o.). Convendría sin embargo rebajar la excesiva taxatividad de la afirmación de Berki: en realidad, Marx no niega, ni repetida ni categóricamente, ni en *El Capital* ni en ninguna otra obra, que el trabajo pueda ser una fuente de satisfacción; en todo caso, podemos convenir en que, en *El Capital*, dedicado a temas económicos crecientemente técnicos, Marx *no habla explícitamente* del trabajo como satisfacción, aunque tampoco *niega* su posibilidad.

De hecho, y contrariamente a esa interpretación, como indicio más que razonable de la continuidad en la obra de Marx sobre este punto, encontramos, ya de entrada, que en una nota al pie del libro I de *El Capital*, Marx reproduce la crítica a Smith que vimos en los *Grundrisse* por concebir el trabajo como una renuncia a la libertad y la felicidad. Dice que Smith ve aquí el trabajo exclusivamente como gasto de fuerza de trabajo, pero que "sólo concibe ese gasto como sacrificio del descanso, la libertad y la felicidad, no como actividad normal de la vida. Sin duda, tiene en vista aquí al asalariado moderno" (1872: 57n).

Es el momento de transcribir y analizar paso a paso el segundo pasaje clave para nuestro problema, el del Libro III de *El Capital*, donde supuestamente se aprecia que Marx ha cambiado de opinión y defiende ahora un concepto reducido de trabajo. Marx empieza diciendo que el proceso de producción en general, abstracto, considerado independientemente de su forma social -y por tanto inexistente excepto como abstracción-, produce "las condiciones materiales de existencia de la vida humana" (1894: 1042), pero es la *forma social* de este proceso de producción -por ejemplo, la capitalista, o la feudal, o la esclavista- la que establece cómo se asegura tal cosa, en virtud de qué relaciones, y también cómo se organiza lo que va más allá de esas

condiciones materiales mínimas de existencia, esto es, el *plustrabajo* (el trabajo que va más allá del trabajo necesario para la subsistencia). Para Marx, el trabajo necesario para asegurar aquellas condiciones materiales existirá siempre por definición (sólo que si se automatiza lo harán las máquinas y no los seres humanos), pero *lo mismo ocurre con el plustrabajo*, que en la sociedad post-capitalista será enteramente libre:

“Plustrabajo en general, en cuanto trabajo por encima de las necesidades dadas, tiene que seguir existiendo siempre. [...] La necesidad de asegurarse contra hechos accidentales y la necesaria y progresiva expansión del proceso de reproducción, expansión que corresponde al desarrollo de las necesidades y al progreso de la población [no confundir el “progreso” con el “aumento”?] [...], requieren determinada cantidad de plustrabajo” (1894: 1043).

Marx, por tanto, ha enumerado dos factores que exigirán plustrabajo incluso en una sociedad libre; en principio nada impide que sea en el segundo tipo de plustrabajo, en esa “expansión de las necesidades”, donde el ser humano puede realizar de verdad su libertad, y hacerlo *a través del trabajo*. Pero veamos: Marx continúa diciendo que el capitalismo, al requerir plustrabajo para el trabajo necesario, desarrolla tanto las fuerzas productivas que

“crea los medios materiales y el *germen* de relaciones que en una forma superior de la sociedad permitirán ligar ese plustrabajo con una mayor reducción del tiempo dedicado al trabajo material en general, pues con arreglo al desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, el plustrabajo puede ser grande con una breve jornada laboral global, y relativamente pequeño con una extensa jornada laboral global. Si el tiempo de trabajo necesario es = 3 y el plustrabajo = 3, la jornada laboral global será = 6 y la tasa del plustrabajo = 100 %. Si el trabajo necesario es = 9 y el plustrabajo = 3, la jornada laboral global será = 12 y la tasa del plustrabajo sólo = 33 1/3 %. pero de la productividad del trabajo depende cuánto valor de uso se produce en determinado tiempo, y por consiguiente, también, en determinado tiempo de plustrabajo. La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente el proceso de su reproducción no dependen de la duración del plustrabajo, pues, sino de su productividad y de las condiciones más o menos fecundas de producción en que aquél se lleva a cabo. De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material”

propriamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica" (Marx, 1894: 1043-1044; s.m.).

Del texto y del contexto se desprende con notable claridad que Marx no está oponiendo *aquí trabajo y no-trabajo*, sino que está contraponiendo *trabajo necesario y plustrabajo*, como situado el primero en el "reino de la necesidad" y el segundo en el "reino de la libertad" (junto con el no-trabajo) -en una sociedad comunista, se entiende-. Recuérdese que el ser humano según Marx sólo produce realmente cuando está libre de la necesidad física; el plustrabajo es precisamente ese trabajo que va más allá de la necesidad física; por tanto, es en el plustrabajo donde se puede encontrar el trabajo *radicalmente libre* en la sociedad comunista. Esquematicemos un poco las implicaciones de esta interpretación:

a) El trabajo necesario -necesario para la reproducción o la subsistencia material, se entiende- nunca será "libre" en el sentido de que su finalidad sea "puesta" por el ser humano, y siempre será, como su propio nombre indica y por definición, necesario: debe ser realizado, satisfaga o no; la única libertad posible aquí es, en primer lugar, la liberación *del trabajo necesario*, por medio de la total automatización de la producción, y en segundo lugar, la organización autónoma de esa producción de forma social y no alienada<sup>65</sup>. Sin embargo, en este punto caben dos interpretaciones igualmente válidas, ya

<sup>65</sup> A veces Marx parece asumir que la autonomía en el trabajo necesario no supondrá una total supresión de la jerarquía, en el sentido de que deberá existir algún tipo de funciones de dirección o coordinación del proceso productivo. Pero en virtud de la distinción entre forma social y

que Marx no se define al respecto: puede pensarse que el trabajo necesario, por estar "ya puesta" su finalidad de forma heterónoma, no puede ser fuente de satisfacción ni de autorrealización para el ser humano<sup>66</sup>; o puede creerse, por el contrario, que no hay nada incompatible entre que una actividad sea necesaria y que pueda obtenerse satisfacción y autorrealización en la ejecución de la misma. Esta segunda postura parece, a priori, más razonable, pues tenemos muchos ejemplos de actividades necesarias y que a la vez pueden ser placenteras (como comer, ofrecer cuidados a seres humanos, cultivar la tierra en determinadas condiciones, etc.). Desde luego, si Marx hubiese querido decir lo primero, estaría equivocado: habría superpuesto injustificadamente la necesidad material de una actividad con su capacidad o no para ofrecer una vía de autorrealización del ser humano.

b) En el capitalismo, ni el trabajo necesario ni el plustrabajo son libres, puesto que para realizar el trabajo necesario hay que realizar plustrabajo forzado, heterónomo y alienante en iguales términos que el necesario. En la sociedad comunista, por el contrario, el plustrabajo podrá ser libre, autodeterminado, fin libremente escogido y organizado por una sociedad de productores libres, de acuerdo con necesidades libremente "puestas", autónomas; podrá, ser, por tanto, fin en sí mismo, y medio de desarrollo de las capacidades humanas multilaterales (y no impuesto, como en el capitalismo, por "finalidades exteriores" como la supervivencia). En el capitalismo el plustrabajo viene impuesto por la necesidad del trabajo necesario, al cual va

---

contenido material, asume que en la sociedad libre esa dirección se limitará a una coordinación puramente técnica, sin revestirse de ninguna forma de dominación social. Así: "Todo trabajo directamente social o colectivo, efectuado en gran escala, requiere en mayor o menor medida una dirección que medie la armonía de las actividades individuales y ejecute aquellas *funciones generales* derivadas del movimiento del cuerpo productivo total, por oposición al movimiento de sus órganos separados. Un solista de violín se dirige a sí mismo; una orquesta necesita un director" (1872: 402). Queda sin embargo la cuestión de si la coordinación y la supervisión no implican alguna forma de subordinación o dominación.

La variedad debía ser también un factor básico en una actividad laboral autorrealizadora; una de las razones por las que, en ese aspecto, el trabajo fabril industrial supone un retroceso con respecto al taller del artesano es precisamente esa: "la continuidad de un trabajo uniforme destruye la tensión y el impulso de los espíritus vitales, que encuentran su esparcimiento y su estímulo en el cambio mismo de actividades" (1872: 415).

<sup>66</sup> Así lo cree Heller: "en *El Capital* (...) deja de existir (...) la alienación del trabajo, pero éste *no* se convierte en *travail attractif*" (1974:143; s.o.).

necesariamente ligado. En el comunismo, el plustrabajo es independiente del trabajo necesario, y por tanto libre. Puede verse, por tanto, lo inadecuado de todas las posturas que interpretan esta cita en el sentido de que “el” trabajo nunca será libre, y la libertad sólo puede empezar más allá del mismo. Para Marx, puede tener sentido liberarse *del trabajo necesario* (e incluso eso puede cuestionarse si éste puede resultar a veces satisfactorio), pero no del *plustrabajo*, pues éste puede ser autodeterminado y libre en sí mismo. El plustrabajo sigue siendo, como su propio nombre indica, trabajo, puesto que crea valores de uso que satisfacen necesidades. El plustrabajo, en la sociedad comunista, estaría incluido para Marx en el “reino de la libertad”.

c) La expresión “trabajo material” se usa entonces aquí como sinónimo de “trabajo necesario” (que “téoricamente” existirá en todo modo de producción; se trata del “contenido material” de la producción, y, siguiendo a Cohen (1978), en Marx “material” se opone a “social”, a lo “no-necesario”, y no a “intelectual”<sup>67</sup>). El “trabajo material” equivale no a “trabajo manual” sino a “trabajo determinado por la necesidad” o “necesario para la subsistencia material” (y el hecho de que Marx cualifique así la palabra “trabajo” ya implica que existe un trabajo “no determinado por la necesidad”). Con ello se confirma, como ya se veía en los *Grundrisse*, que el trabajo libre no necesariamente debe ser “trabajo intelectual”. De hecho, el plustrabajo en el comunismo, dice Marx, se desarrolla con la “expansión de la reproducción” y “de las necesidades” libremente creadas, y no impuestas como en el capitalismo, necesidades que sería absurdo que no pudieran ser también de productos materiales (o de servicios “no precisamente intelectuales”). Lo esencial es que la necesidad u el objetivo que satisface el trabajo sea autónoma o heterónoma: la necesidad de alimento siempre será heterónoma en el sentido de que viene impuesta por nuestra biología, pero no la de múltiples objetos materiales que se producen y se seguirían produciendo. Que el “trabajo necesario” o “material” estará siempre en el “reino de la necesidad” es por tanto casi una tautología. Pero eso no impide que pueda haber trabajo no intelectual en el reino de la libertad: sostener lo contrario nos llevaría a absurdos como los de que el ser humano “libre” de la necesidad

<sup>67</sup> Elster también comparte esta interpretación -1985: 56-. Médá, en cambio, identifica trabajo necesario con trabajo material en el sentido de trabajo físico (1995: 93).

material-biológica no puede por propia voluntad y autónomamente realizar ninguna tarea manual, pues entonces dejaría de ser “libre” (habría, oculta en este argumento, una concepción “innoble” del trabajo manual, como la de la ética aristocrática antigua).

d) Contra lo que suponen Heller (1974) y Markus (1982), Marx no reduce aquí “el” trabajo a “trabajo simple” en la sociedad comunista; en todo caso, únicamente ocurriría tal cosa con el trabajo necesario, que sería progresivamente simplificado en base a la automatización, pero de ninguna manera con el plustrabajo. Por tanto, además, el socialismo no consistiría, como supone Markus (*ibid.*) en separar el trabajo de las actividades intelectuales libres, sino en separar el trabajo necesario-heterónomo en su finalidad del plustrabajo-autónomo.

En otros fragmentos de *El Capital* Marx también da pistas de por dónde va su pensamiento en esta cuestión. En el Libro I, afirma que los mismos conceptos de “trabajo necesario” y “plustrabajo” cambiarían si se suprimiese el modo capitalista de producción, puesto que el trabajo necesario, que en el capitalismo incluye la reproducción del obrero, pasaría a incluir ahora también unas necesidades vitales más amplias, así como un “fondo social de reserva” para quienes no trabajen y para situaciones de emergencia. El trabajo necesario, así, “ampliaría su territorio” a costa de parte de lo que antes era “plustrabajo” (1872: 642-643). Pero nada de todo ello invalida nuestra interpretación; fuera de ese trabajo necesario, seguiría existiendo todo un plustrabajo libre. Añade Marx, además, que para minimizar la jornada, esto es, el tiempo de trabajo necesario, se deberá repartir éste equitativamente entre todos, confirmando además que como “trabajo necesario” cuenta la producción material indispensable para la subsistencia, quedando en el reino de la libertad todo lo demás (actividad “social”, que como advierte Cohen se opone a “material” o “técnicamente necesaria”).

Pocos años después de escribir *El Capital*, en la *Crítica del programa de Gotha*, Marx insiste en que en la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la división del trabajo, “el trabajo se habrá convertido no sólo en un medio de vida sino incluso en la primera necesidad vital” (1875: 22). Se aprecia claramente, por tanto, que el concepto amplio de trabajo se mantiene a lo largo de toda la obra de Marx.

La interpretación del pasaje del libro III de *El Capital* que se ha ofrecido resulta así consistente con el resto de la obra de Marx, y evita tener que suponer que Marx cambió de postura al respecto en tres o cuatro ocasiones a lo largo de su vida. El contexto de la cita, situada en medio de una discusión sobre la relación entre trabajo necesario y plustrabajo, ha sido ha menudo omitido por los comentaristas, que se han fijado sólo en la contraposición abstracta entre el “reino de la necesidad” y el “reino de la libertad”, y han tendido a suponer, automáticamente, que “el trabajo” se situaba en el primero para Marx. Sin embargo, también existen estudiosos de Marx -pocos, por cierto- que ofrecen una interpretación distinta, cercana en algunos puntos a la que aquí se ha defendido.

Uno de los pocos pensadores marxistas que apoyan una interpretación como ésta (de que no hay oposición entre *El Capital* y los restantes escritos de Marx en este punto) es Kolakowski, para quien:

“no parece haber contradicción entre el elogio del joven Marx de la autoafirmación que un trabajador disfruta o puede disfrutar, y el argumento del tercer volumen de *El Capital* de que el progreso futuro consistirá en la reducción gradual del trabajo necesario; es decir, el trabajo implícito en la satisfacción de las necesidades físicas elementales. El tiempo así ahorrado no ha de emplearse en el ocio, sino en la libre actividad creativa, el trabajo serio y absorbente que para Marx tipificaba la labor del artista. El hombre continuaría afirmando su humanidad en la forma de trabajo” (Kolakowski, 1976: 268).

Kolakowski añade también que “La producción de las necesidades físicas pertenece al «reino de la necesidad», y el tiempo invertido en ella es la medida de la dependencia de la naturaleza” (1976: 309), no del trabajo como tal, que puede seguir creando valores, materiales o no, de acuerdo con el desarrollo infinito de las capacidades y necesidades humanas. Kolakowski liga explícitamente esta interpretación, de forma acertada, con la distinción marxiana entre objetivación y alienación, que se mantendría vigente implicitamente en toda su obra. Apoya además el papel de los *Grundrisse* como eslabón entre los *Manuscritos* y *El Capital* en este tema del trabajo libre (*ibid.*: 269).

Por su parte, Elster hace una interpretación ligeramente distinta, pero acomodable con ligeras modificaciones a la que aquí se ha defendido, en lo que tiene de síntesis de la supuesta contradicción entre los “dos Marx”:

“Una síntesis razonable [entre los supuestos “dos Marx”] podría ser la siguiente. En el comunismo, todos los individuos se autorrealizarán mediante actividades creativas de una clase u otra. Algunos lo harán en el proceso de producción material, usando y desarrollando sus habilidades científicas y técnicas. Otros lo harán fuera de la producción, involucrándose en ocupaciones artísticas o en la ciencia pura. Algun trabajo penoso para al menos algunos individuos, sin embargo, inevitablemente seguirá existiendo” (Elster, 1985: 85)<sup>68</sup>.

En suma, el nexo de fondo entre estos supuestos “dos Marx” (el de *El Capital* y el de los *Manuscritos-Grundrisse*) puede quizá estar en que, como buen dialéctico, advierte con precisión la *ambivalencia del trabajo humano*. Marx, además, no opone de manera abstracta y ahistorical el trabajo libre y el trabajo no-libre o alienado, sino que los considera, dialécticamente, como dos momentos de un proceso histórico dialéctico, como producto cada uno de ellos de circunstancias sociales e históricas determinadas. Está diciendo que con el “reino de la libertad” no desaparecerá el trabajo, sino que se convertirá, en parte, en un fin en sí mismo (esto es, el trabajo no es únicamente una actividad instrumental, sino que también tiene componentes importantes de cara a la autorrealización del ser humano y a su integración como individuo libre en una comunidad). La libertad no se encuentra por tanto “fuera del trabajo”, sino, entre otros muchos lugares, en el trabajo no alienado.

Desde luego, puede parecer que se necesitan arredores para mantener el concepto amplio de trabajo y la posibilidad de “autorrealización” en el mismo después de haber leído los informes de los inspectores fabriles ingleses que Marx cita en el libro I de *El Capital*; eso sólo es posible, por tanto, si se advierten también los potenciales del trabajo, si se adopta un concepto crítico de trabajo, no positivista; e incluso se diría que precisamente porque ve las miserias empíricas del trabajo, se fija también Marx esos potenciales, construyendo una teoría crítica que muestre la emancipación posible y no sólo la opresión empíricamente existente. En suma, el objetivo de Marx no era abolir el

---

<sup>68</sup> Por el contrario, Cohen interpreta incorrectamente el párrafo del Libro III de *El Capital* como que Marx preveía “la extinción del propio trabajo como actividad encaminada a fines económicos” (1978: 146). Y añade: “No está claro si Marx suponía que la actividad atractivamente variada (...) constituiría la producción o tendría lugar al margen de ésta” (ibid.). Es cierto que no está claro, y que son posibles interpretaciones, pero Cohen no desarrolla aquí ninguna para apoyar su opción en favor de la segunda posibilidad.

trabajo, sino únicamente la “necesidad” heterónoma del mismo, el trabajo forzado por el hambre o la coerción social, para dejar en su lugar al trabajo libre.

### **1.5. La originalidad del concepto de trabajo de Marx**

Una vez mostrado que el concepto de trabajo de Marx era antiproductivista y amplio, y que se mantuvo durante toda su obra, procederé en este epígrafe a resaltar algunos de los rasgos que, por comparación a otras concepciones del trabajo, hacen de la de Marx una original síntesis conceptual que rebasa en varios aspectos tanto a la concepción antigua del trabajo (que aquí personalizaremos en Aristóteles), como a la moderna tal y como fue configurada en el pensamiento burgués liberal.

#### **1.5.1. Marx y Aristóteles**

Para llevar a cabo una mínima comparación entre la concepción del trabajo en Marx y en Aristóteles, se hace necesario exponer primero sumariamente en qué consistía la de éste último. Resulta además imposible abordar el tema del concepto de trabajo en la teoría social -con todas sus implicaciones respecto de la acción humana y sus potenciales- sin hacer alguna mención, por breve que pueda ser, de cómo se planteaba la cuestión en la filosofía de la acción de Aristóteles. En concreto, la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis* merece como mínimo algunos comentarios<sup>69</sup>. Su importancia es sin duda central como “abridora de campo” para toda la discusión posterior, en este sentido,

<sup>69</sup> A los efectos de la comparación con Marx, nos interesa sobre todo esta distinción. Hay que decir, sin embargo, que en el griego antiguo no existía una palabra equivalente a lo que hoy denominamos “trabajo”, sino varias cuyo sentido se acercaba: en primer lugar, *ponos*, que solía hacer referencia a un trabajo penoso o una tarea dolorosa; también *erga* o *ergon* se usaban para designar obras, tareas, trabajos o asuntos en general (incluyendo, por ejemplo, hazañas bélicas); al ser el término más “abstracto” en este sentido, se ha utilizado a veces como sinónimo de “gasto de energía humana” (como puede verse en el hecho de que de él toma el nombre la *ergonomía*, que estudia el trabajo en sus aspectos fisiológicos y ejecutivos). Por último, también *poiesis* se hacia equivaler con la fabricación artesanal, entre otras muchas actividades.

y como apunta Castoriadis, “la complejidad y ambigüedad de las formulaciones de Aristóteles sobre este asunto son impresionantes” (1975: 396, nota 44).

El modo más habitual y cómodo de explicar el significado de la distinción es diciendo que, mientras la *poiesis* se refiere a las actividades que tienen un fin externo a la propia actividad como tal, la *praxis* designa aquellas otras que tienen en sí mismas su propio fin (Esquirol, 1996; Vernant, 1965). Parece, en principio, que la *poiesis* se refiere a actividades instrumentales o “técnicas”, mientras que la *praxis* va más allá, hacia una actuación no movida por resultados exteriores; la diferencia, inexistente en castellano, entre los verbos ingleses *doing* y *making*, designa bastante bien la idea aristotélica. Como afirma Esquirol (1996), otro método de distinguir ambos tipos de actividad es fijándonos en que, en la *praxis*, “estar haciendo x” significa siempre “haber hecho x”, pues no existe un resultado definitivo exterior que pueda considerarse como el “fin” de la acción. Así, “estar haciendo unos zapatos” no implica “haber hecho unos zapatos” (*poiesis*), pero “estar hablando” o “estar cuidando” implica “haber hablado” o “haber cuidado”. La *poiesis*, por lo tanto -que, avancémoslo ya, es el término griego que normalmente se ha identificado con “producción”, e incluso a veces con “trabajo” en el sentido de “fabricación”- designa acciones que tienen una estructura teleológica, se mueven hacia un fin aún por alcanzar, y tiene un límite temporal (no pueden desarrollarse hasta el infinito). En la *praxis*, por el contrario, el propio fin está presente en el movimiento de la acción.

¿Por qué es importante esta distinción para el estudio del concepto de trabajo? (pues, como veremos, puede ponerse seriamente en duda la relevancia actual de la misma). Básicamente por cinco razones: a) muchas discusiones sobre el concepto de trabajo pueden plantearse en los siguientes términos: ¿es el trabajo únicamente *poiesis* o puede constituirse también como *praxis*?; esto es, ¿se agota el trabajo en una estructura teleológica?, ¿es concebible únicamente a partir de la misma? (piénsese por un momento en la distinción entre “fabricación de objetos” y “prestación de servicios”, y en cómo podrían calificarse cada una en términos de *praxis* o *poiesis*); b) la distinción apunta hacia la cuestión de en qué tipo de actividades humanas es posible la libertad y la autorrealización, en la producción o en la acción; esto es, ¿es la *poiesis* una actividad necesariamente “alienada” en términos marxianos?; c) plantea asimismo la pregunta

individuo se encuentran cosificadas; así, “Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo” (ibid.: 90). También Elster enfatiza el aspecto estético-expresivo del concepto de trabajo en Marx, por oposición a su reducción a una dimensión puramente instrumental: “La *creación*, no la producción, está en el centro de la antropología filosófica de Marx” (1985: 267; s.o.). Y añade que “La autorrealización a través del trabajo creativo es la esencia del comunismo de Marx” (1985: 521)<sup>51</sup>. La afirmación de Elster es sin duda una excelente expresión de lo que el concepto amplio de trabajo representa en la obra de Marx.

#### 1.3.4. Algunas observaciones sobre el concepto amplio de trabajo en Marx

He dejado para esta sección la discusión de algunas propuestas de interpretación de Marx similares o cercanas a la que aquí se ha presentado. Varios comentaristas de Marx han notado que el concepto de trabajo va en él más allá de la instrumentalidad, y han tratado de captar teóricamente su complejidad. Por ejemplo, Berki (1979: 36) considera que el concepto de trabajo en Marx tiene tres sentidos o dimensiones, que denomina producción, creación y gratificación (que convierte al trabajo en un fin en sí mismo). La primera correspondería con lo que se ha llamado dimensión cognitivo-instrumental, y la segunda y la tercera con la estético-expresiva, aunque no sólo por lo que hace a la segunda: “creación” lo es no sólo en sentido estético, sino de vida, de historia, de instituciones, etc., en el sentido en que usa el término Castoriadis. Berki se olvida, sin embargo, de la dimensión social, algo clave y con entidad propia en el concepto de Marx.

Axel Honneth (1982), por su parte, ha observado que en la obra de Marx la categoría de trabajo se estructuraba en dos planos diferentes (de hecho tres, pero el plano epistemológico que Honneth distingue no nos interesa aquí): por un lado, como categoría *empírica* o *descriptiva*, hacia referencia a la organización social de la

<sup>51</sup> De lo que también deduce Elster que es falsa la acusación hecha por Lafargue a Marx de “culto a las fuerzas productivas”.

producción y a la interacción entre la sociedad y el medio natural; pero, por otro lado, como categoría *normativa* con un potencial *práctico-político*, designaba el medio en el que se había de dar la liberación de las capacidades humanas en una sociedad emancipada. Así pues, puede decirse que Marx entendía el concepto de trabajo en un sentido a la vez *económico* y *moral*: como motor del crecimiento y desarrollo económico-social, y como un medio potencial de autodesarrollo y autorrealización de las capacidades de creatividad y expresividad del ser humano.

Si observamos con más detenimiento la diferenciación de Honneth, sin embargo, veremos que pueden distinguirse en ella tres -y no dos- planos diferentes. El plano empírico o descriptivo correspondería, efectivamente, a una determinación cognitivo-instrumental del trabajo, pero también a una dimensión social, en la medida en que la “organización social de la producción” empíricamente existente se refiera a normas sociales que van más allá de lo puramente “técnico”. Si Honneth quiere referirse aquí únicamente a los aspectos “instrumentales” del trabajo, debería caer en la cuenta de que, en términos marxistas, no cabe pensar una “organización de la producción” que implique criterios “puramente técnicos” o “instrumentales”. Por el contrario, en el plano “normativo” o “práctico-político”, Honneth mezcla una dimensión social-moral con otra estético-expresiva; a la primera pertenecerían los potenciales de liberación política y de autonomía moral que Marx deposita en el trabajo, mientras que a la segunda se refieren los potenciales de autorrealización individual y expresividad que según Marx pueden manifestarse a través del trabajo. En la distinción de Honneth, por tanto, lo que hay de social-moral en el trabajo se divide en dos planos: uno subordinado al plano instrumental (normas “utilitaristas” o “tecnicistas” sobre la organización del trabajo) y otro englobado conjuntamente con el estético-expresivo (potenciales normativos de emancipación y autonomía).

Kain (1982) advierte tres sentidos del concepto de libertad en Marx, específicamente en el trabajo: libertad como control racional de la naturaleza, libertad como autodeterminación de los seres humanos en sus relaciones sociales de trabajo, y libertad como autoexpresión mediante una actividad atractiva y creativa. Puede verse que tal propuesta concordaría con las tres dimensiones que se han distinguido aquí.

Vilar (1991) advierte claramente esta triple dimensión del concepto de trabajo en Marx que está implícita ya en su denuncia de la enajenación en los *Manuscritos*, pues ésta se puede entender como una triple crítica contra “la mermia o la falta de autoconciencia recta del trabajador” (esto es, como la falta de conciencia sobre la capacidad de autoproducción, en términos cognitivo-instrumentales), contra “la mermia o la falta de autodeterminación” (esto es, de control sobre la propia vida, de autonomía, en términos práctico-morales), y contra “la mermia o la falta de autorrealización” (en términos estético-expresivos) (Vilar, 1991: 31). Vilar está de acuerdo, por tanto, en que Marx asume un concepto amplio de trabajo; pero, sin embargo, siguiendo la concepción de Habermas, incluye estas dimensiones “social” y “estética” también dentro de un modelo “teleológico” (y por tanto, en el fondo, instrumental), que continua dentro del esquema sujeto-objeto: el concepto amplio como “realización” instrumental de la “finalidad” de la existencia humana; así, en el concepto de Marx, “las categorías básicas son las de sujeto y objeto. El sujeto actúa representándose y produciendo el mundo objetivo. El modelo de esta acción es el trabajo” (ibid.: 32), que es un medio para la autoexteriorización del ser humano, lo que incluye las dimensiones instrumental, social y estética. Esta concepción instrumentalista de Marx será discutida en el capítulo 4, a propósito de la obra de Habermas.

En una línea más matizada, Honneth y Joas (1980) advierten que la consideración de la instrumentalidad del trabajo no agota la concepción marxiana del mismo, sino que se fija en ella como algo abstracto únicamente con fines puramente económicos: “En su crítica de la economía política, Marx, para la finalidad de tal crítica, redujo el nexo de la acción social, en gran parte, a acción instrumental o a relaciones sociales instrumentalizadas” (1980: 4), pero “el trabajo humano no era sólo una forma de actividad creadora de valor, sino también un medio de educación; al significado económico del concepto de trabajo, siempre unió un aspecto emancipatorio de su significado” (1980: 20); “el trabajo es simultáneamente un factor de producción y de expresión” (1980: 21). Los autores le confieren al trabajo la dimensión de la autorrealización, y esto, creemos, es sin duda lo esencial del concepto de trabajo marxiano. Pero pueden existir, y de hecho existen, aún más dudas sobre este punto. La siguiente sección se dedicará a despejarlas.

## 1.4. Trabajo y liberación en Marx

### 1.4.1. La libertad en el trabajo y la tesis de los dos conceptos de trabajo de Marx

La dicotomía trabajo alienado vs. trabajo libre o desalienado en Marx se basa en la distinción filosófica previa entre alienación y objetivación (que establece como crítica a la identificación que hace Hegel de ambos conceptos). Ciertamente que todo trabajo es objetivación, viene a decir Marx, pero no toda objetivación es necesariamente alienante: de ahí se deriva que no todo trabajo ha de ser alienado, y por tanto la posibilidad de que exista un trabajo libre que dé lugar a la autorrealización y al libre desarrollo de los individuos. Lo contrario es para Marx una cosificación de unas determinadas condiciones sociales que se quieren hacer pasar por eternas e inmutables:

“Los economistas burgueses están tan enclaustrados en las representaciones de determinada etapa histórica de desarrollo de la sociedad, que la necesidad de que se *objetiven* los poderes sociales del trabajo se les aparece como inseparable de la necesidad de que los mismos se *enajenen* con respecto al trabajo vivo” (1857-1858, II: 395; s.o.).

En esta sección del capítulo se argumentará con detalle que esta idea de la posibilidad de un trabajo libre y desalienado se mantiene a lo largo de toda la obra de Marx, coherentemente con su adopción de un concepto amplio de trabajo. Esta dicotomía entre trabajo libre o voluntario de un lado, y trabajo alienado o forzado de otro, se establece ya en los *Manuscritos de 1844* (de hecho antes, en las notas sobre Mill, como se acaba de ver arriba), y mi tesis es que se mantiene a lo largo de toda la obra de Marx, aunque se vaya haciendo mayor o menor referencia explícita a la misma. Se trata de un supuesto básico de su teoría del trabajo, y de un corolario elemental de la defensa de un concepto amplio de trabajo que incorpore las dimensiones de autonomía y autorrealización (práctico-morales y estético-expresivas), además de las de

autogeneración y autoconciencia (cognitivo-instrumentales). La idea de un trabajo libre y no alienado es conceptualmente necesaria para la coherencia interna de la construcción de Marx.

Advirtamos ya que no debe mover a confusión la siguiente cuestión terminológica: a veces Marx habla de “trabajo libre” -a menudo entre comillas- en el sentido en que lo hacían los autores liberales y de la Economía Política moderna, refiriéndose al trabajo asalariado, por contraposición al trabajo de los esclavos o al regulado por corporaciones y gremios; así lo hace, por ejemplo, en *Trabajo asalariado y capital* (1849), cuando dice que “El trabajo no ha sido siempre trabajo asalariado, es decir, trabajo libre” (1849: 19) (o también en 1863-1866: 68ss, donde llama “trabajo libre” al trabajo asalariado). Evidentemente no es ésta la acepción que utilizaremos aquí para esa expresión.

El problema que se plantea en este punto es el siguiente: muchos autores han dejado escrito que Marx mantuvo posiciones distintas e incluso contradictorias sobre esta cuestión a lo largo de su obra. ¿Existirían varios conceptos de trabajo en el pensamiento de Marx, que darían lugar a consecuencias diferentes por lo que hace a las posibilidades de liberación del ser humano?. Como dice Jay (1984:101), la cuestión es que existe un debate abierto en el marxismo sobre si Marx situaba el “reino de la libertad” en la esfera del *trabajo desalienado*, o más allá del *trabajo* mismo; la primera posición se suele asociar a los Manuscritos y a los escritos del “joven Marx”, mientras que la segunda se atribuye, normalmente, a un pasaje del Libro III de *El Capital*: esto es, se suele pensar que a lo largo de su vida Marx se fue deslizando poco a poco de un concepto amplio de trabajo a uno reducido. La afirmación de Jay a este respecto lo es todo menos gratuita: la literatura sobre la liberación del trabajo en Marx está trufada de interpretaciones de este tipo, y de posturas encontradas no sólo en cuanto a lo que realmente dijo Marx, sino en cuanto a si tenía razón o no al decirlo. Así, nos encontramos con que algunos autores elogian a Marx por decir que sólo se puede ser libre más allá del trabajo (por ejemplo, Heller, 1974), otros, desde un concepto amplio, se lo reprochan (Cohen, 1978 y 1988), y otros, los más, le critican, desde el concepto reducido, que Marx mantuviese el concepto amplio (Gorz, 1988; Rosanvallon, 1974 y 1975; Naredo, 1997; Pérez Ledesma, 1979; Arendt, 1958; Habermas, 1984b y 1985a).

Veamos algunos ejemplos de la tesis de los “dos Marx”: Lowith (1939:392) ya afirmaba que “Marx concibió el problema del trabajo de una manera cada vez más exclusivamente económica”, por contraposición a la visión más filosófica y “humanista” de los *Manuscritos*. Asimismo, Naredo (1987:160; s.o.) cree que la “noción de trabajo como expresión de los impulsos creativos del hombre y la consiguiente visión tan amplia de la alienación, contrastan con aquella otra mucho más restringida a la que Marx reduce el trabajo en sus análisis económicos de la *producción* y del *valor*”. También Heller (1974, cap.V) mantiene a veces similares posturas: opone los *Grundrisse* y la *Critica del programa de Gotha*, por un lado, y *El Capital* y las *Teorías sobre la plusvalía*, por otro. En los primeros, el trabajo aparece como necesidad vital y libertad, en los segundos como dentro del “reino de la necesidad” y como trabajo simple, incluso en la sociedad comunista<sup>52</sup>. De la misma manera, Markus (1982: 138-141, 175 ó 185) percibe una ruptura total entre los *Grundrisse* y *El Capital*, respecto a la posibilidad de liberación del trabajo y en el trabajo: la automatización total de la producción de que habla Marx en la primera obra, para Markus, no sería más que “ciencia-ficción” desde la postura “realista” de la segunda. Según este autor, en los *Grundrisse* se dibuja un futuro en el que la automatización completa de la producción material hará posible borrar las fronteras entre necesidad y libertad, entre trabajo y ocio, y todo trabajo será satisfactorio y necesidad vital del ser humano. En *El Capital*, por el contrario, el trabajo en la producción material sigue siendo necesario; el reino de la necesidad se sigue por tanto oponiendo al de la libertad, y el trabajo ha sido reducido en su totalidad a trabajo simple, lo que permite liquidar la especialización y la división permanente del trabajo, pero sin que éste sea necesariamente satisfactorio, y sin borrar la separación entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio (manteniendo, por tanto, la alienación en el primero). Berki suscribe asimismo la postura de que en sus obras maduras, Marx tiene una “visión bastante más dura y más realista del trabajo” (1979: 37), y de que el autor de *El Capital* “no fue capaz de decidir

<sup>52</sup> “En la *Critica del Programa de Gotha*, al igual que en los *Grundrisse*, Marx delinea una «sociedad del bienestar» donde el trabajo se convierte en necesidad vital. Nótese la divergencia respecto de las *Teorías sobre la plusvalía*, donde por el contrario, de acuerdo con *El Capital*, el trabajo aparece en el mejor de los casos como «deber social», como algo completamente distinto de una «necesidad vital»” (Heller, 1974: 132). Sobre este punto, ya hemos visto más arriba que Marx aludía al “deber social” como una motivación hacia el trabajo entre otras posibles, sin ánimo de exhaustividad, cosa que Heller oscurece aquí.

con claridad si el comunismo significaba la liberación *del* trabajo [liberation *from* labor] o la liberación *en* el trabajo [liberation *of* labor]" (ibid.: 54; s.o.). Naville (1954: 491ss) afirma también que Marx y Engels no querían la abolición del trabajo en su forma capitalista o asalariada, sino la del trabajo mismo como tal, y que la oposición fundamental no se daba entre trabajo alienado y trabajo libre, sino entre trabajo y no-trabajo (que era lo mismo que entre alienación o disfrute). También Kain (1982: 12): en el joven Marx, el trabajo "debía convertirse en un fin disfrutable por sí mismo, en la más valiosa de las actividades humanas. Pero a medida que envejece y aprende más sobre economía Marx decide que ese modelo es incompatible con las posibilidades reales de trabajo en una sociedad futura". El ideal de vida, entonces "podría ser realizado sólo en el tiempo de ocio", y "el papel del tiempo de trabajo, de la producción material, sería el de asegurar las condiciones materiales para un ocio humanizado", esto es, el ideal de emancipación sería transferido por Marx desde el trabajo al ocio<sup>53</sup>.

Veremos a continuación las dos supuestas posturas de Marx, y centraremos la discusión sobre todo en la interpretación de dos famosos pasajes, uno de los *Grundrisse* -que representa a las claras el concepto amplio- y otro del Libro III de *El Capital* -que supuestamente abogaría por el concepto reducido- (aunque ello no nos impedirá ir haciendo también referencias a otros textos). Se pretende desarrollar una interpretación alternativa a la dominante, que resuelva y haga desaparecer la supuesta oposición entre ambas posturas, manteniendo la coherencia con el resto de la obra de Marx, y haciendo plausible la tesis de que Marx nunca dejó de asumir un concepto amplio de trabajo (cosa por cierto, evidente en los escritos de juventud para casi todos los autores).

<sup>53</sup> Los ejemplos de esta interpretación podrían multiplicarse: véase Mies (1986: 213-214), desde el ámbito feminista, o Bell (1960: 408-409), desde el ámbito conservador. También Gorz (1988: 27 y 44) suscribe esta postura: para él en el Libro III de *El Capital* Marx reconoce la necesidad de cosificación y le da la razón a él en que trabajo socialmente necesario nunca será autónomo. Por el contrario, a favor de la continuidad de toda la obra de Marx, véase Kolakowski, 1976: 264ss.

#### 1.4. 2. Del “joven Marx” a los *Grundrisse*

Es sin duda en los escritos del “joven Marx” donde se aprecia con más insistencia la adopción de un concepto amplio de trabajo, y específicamente en su análisis del trabajo enajenado en los *Manuscritos* de 1844. Así, cuando describe la enajenación<sup>54</sup> del trabajador respecto de la propia actividad del trabajo -la segunda forma de la enajenación del trabajo que Marx analiza en el citado texto-, afirma: “Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo” (1844b: 109; s.o.). Esto es, que el trabajo bien puede ser una necesidad en sí misma (implicando así el concepto amplio), o bien el puro medio instrumental a que se reduce bajo el capitalismo (concepto reducido). La propia existencia del concepto de enajenación, como algo distinto a la mera objetivación, ya implica, como se dijo, la existencia de un concepto amplio.

Ahora bien, ni siquiera en los escritos de juventud de Marx hay consenso en torno a si se puede apreciar la existencia de un concepto amplio de trabajo. La duda al respecto viene planteada porque a veces Marx utiliza la palabra “trabajo” sin adjetivar como equivalente a “trabajo enajenado” o “forzado”; por ejemplo: “hasta ahora toda actividad humana era trabajo, es decir, (...) actividad extrañada de sí misma” (1844b: 151); ¿cómo puede hablarse de trabajo en dos sentidos tan distintos en un mismo texto?: hay que interpretar forzosamente que en estas contadas ocasiones Marx utiliza el término trabajo con poca precisión y sin cualificar<sup>55</sup> (se trata de unas notas de lectura que nunca llegó a publicar), pues esto es lo coherente con toda su obra. Lo mismo ocurre en una ocasión en *El Capital* cuando habla de “la tortura del trabajo”, lo que en la cuarta edición fue sustituido por “la tortura de su trabajo” (del obrero) (1872: 804); evidentemente Marx se refiere en estos casos al trabajo fabril asalariado. Marcuse (1941: 286-287) corrobora este punto: cuando Marx habla de “abolición del trabajo” a secas, lo hace mediante “el término hegeliano de *Aufhebung*, de modo que el término abolición encierra también el

<sup>54</sup> Aquí utilizaremos los términos “enajenación” y “alienación” como equivalentes.

<sup>55</sup> Cosa que, por otra parte, hacía con otros términos, como cuando hablaba de “valor” a secas para referirse al “valor de cambio”.

sobre la instrumentalidad como categoría de acción, frente a la no-instrumentalidad que implica un “sentido” interno: ¿existen como tipos de acción separadas, o como componentes de toda acción?; d) como se verá, el temino *poiesis* aplicado a determinadas actividades da fe de que originalmente producción y creación no eran actividades separadas; *poiesis* significaba crear algo nuevo y no simplemente producir (re-crear) algo cuya forma ya existe; por eso se aplicaba la palabra tanto al artista como al fabricante de objetos útiles -*poiesis* es la raíz de “poesía”; la *poiesis* tenía un aspecto creativo, el trabajador adaptaba el objeto a su proyecto creativamente; ¿cómo se separaron producción y creación?, y ¿es posible volver a unirlas?; e) si introducimos, además, la *theoria* frente a la *praxis* y la *poiesis*, la cuestión resulta ser cómo se relacionan social e históricamente actividad y contemplación, y cómo se valoran en cuanto vehículos posibles de realización del ser humano. Pues bien, para Aristóteles, “el ideal del hombre libre, del hombre activo, es el de ser absolutamente usuario, jamás productor” (Vernant, 1965: 280), es decir, el de la *praxis* y no el de la *poiesis*. Se alcanzaba un estadio verdaderamente humano tan sólo en la contemplación (*theoria*) y en la acción que tiene en sí misma su propio fin (*praxis*). Aristóteles, dicho en nuestros términos, era antiproductivista como Marx, pero defendía un concepto reducido de trabajo.

Sin duda existe una gran influencia aristotélica en el pensamiento de Marx, tal y como han hecho notar diversos autores (Castoriadis, 1978; Kain, 1988), y como muestran a las claras las citas elogiosas que el propio Marx hacía del estagirita (en los *Grundrisse* o en *El Capital*). Por ejemplo, parece obvio que la distinción entre potencia y acto juega un papel fundamental en la obra de Marx, recorriendo tanto los *Manuscritos* (contraposición entre el “ser genérico” del ser humano y su existencia real bajo el capitalismo; asimismo, Vilar advierte las raíces aristotélicas de la concepción de un ser humano que se despliega como tal en su actividad creadora y productiva -1991: 32-) como los *Grundrisse* (en los pasajes sobre la “rica individualidad” en el comunismo y los potenciales que desarrollaría, así como en el desarrollo potencial de fuerzas productivas) y *El Capital* (los procesos de transformación de capital en dinero, de trabajo en capital,

de fuerza de trabajo en trabajo efectivo, etc., suponen la distinción potencia-acto)<sup>70</sup>. Veremos, sin embargo, que en lo concerniente al concepto de trabajo existe una diferencia radical entre ambos.

El concepto de *praxis* en Marx no significa, sin duda, lo mismo que en Aristóteles (Sánchez Vázquez, 1967). Conforme a la filosofía de la actividad que era la dialéctica de Hegel, la *praxis* en Marx se concibe como una “forma autónoma, autorreflexiva y creativa de actuar” (Markovic, 1983); si el trabajo es una forma de *praxis*, se corrobora por tanto que puede ser autónomo, autorreflexivo y creativo a la vez, esto es, que puede tener aspectos propios tanto de la *praxis* como de la *poiesis* en el sentido aristotélico de los términos. La *praxis*, en la tradición de la filosofía alemana anterior a Marx, ya tiene un sentido bastante distinto -y más amplio- que el que tenía en Aristóteles; como referencia Vilar (1991: 22n), el término aristotélico fue empezado a usar en ese sentido “amplio” por los hegelianos de izquierda Von Cieskowski y Hess, y fue heredado por Marx. Para esta filosofía la *praxis* era “la autoproducción racional del hombre y de sus condiciones de existencia”, en el sentido más amplio posible (Vilar, cit.: 23).

Para Marx, considerar el trabajo como una forma de *praxis* real y auténtica supone cuestionar la filosofía aristotélica que identificaba los trabajos manuales y mecánicos con la *poiesis*. Según Marx, es en la actividad material del ser humano donde debe darse su liberación, y no en una supuesta *praxis* política “pura” o “idealista” (y mucho menos en la vida contemplativa). Llamar *praxis* al trabajo significa, por tanto, que el trabajo también puede ser una actividad liberadora y humana (e incluso una “necesidad” sentida por el individuo libre), que el ser humano no está condenado a la esclavitud por el hecho de estar obligado al trabajo -a menos que se libre de él mediante la esclavización de otros- (como creían los griegos en la época clásica). De todas maneras, en *El Capital*, como se ha visto, Marx afirma que en el “reino de la libertad” que se alcance en la sociedad comunista, las actividades “laborales” se convertirán en fines en sí mismos, esto es, se convertirán en *praxis* en sentido aristotélico, en lo que en los *Grundrisse* llama “trabajos realmente libres”.

---

<sup>70</sup> En estas dos últimas obras, además, Marx cita en varias ocasiones al filósofo griego, y siempre lo hace con elogios hacia el mismo (por ej., 1872: 72, 100 -donde lo llama “gigante del pensamiento”-, 104, 186n, 200, 397, 497).

Bien es cierto que para Aristóteles lo relevante no eran las motivaciones y orientaciones de valor de los agentes, sino la lógica interna de las actividades como tales, la que determinaba si una determinada actividad podía ser fin en sí misma o medio instrumental, *praxis* o *poiesis*; en este sentido, su postura, como casi todas las pre-modernas, era anti-subjetivista y ontologista como bien advierte Arendt (1958). Lo que nos interesa, sin embargo, es que lo que Marx emprendió fue una empresa anti-elitista consistente en reintegrar los grandes ideales filosóficos con la vida cotidiana de los individuos corrientes. El propio Habermas, tan crítico de Marx en otros aspectos, comparte esta interpretación: “Marx había destacado (...) la *praxis* cotidiana como el lugar en que el contenido racional de la filosofía había de verterse en formas de vida de una sociedad emancipada” (1985a: 400).

Efectivamente, para Marx, la distinción entre *praxis* y *poiesis* era algo implícitamente cuestionado. Por ejemplo, hemos visto que concebía el trabajo del artesano como “mitad fin en sí mismo”, es decir, mitad *poiesis* y mitad *praxis* en sentido aristotélico. Esto supone que el trabajo puede en cierto sentido entenderse como *praxis*, o mejor aún, que *praxis* y *poiesis* están entrelazadas en la realidad y son inseparables. Así vuelve a verse con claridad en una de las citas transcritas más arriba: Marx admite la posibilidad de que el trabajo sea *praxis* y *poiesis* al mismo tiempo, y de que exista autonomía en él, a pesar de estar determinado al mismo tiempo externamente; en efecto, vimos que el trabajo es *poiesis*, pero también *praxis* cuando sus objetivos son libremente “puestos” por el individuo y la actividad de trabajo se realiza por sí misma (desde el punto de vista de la actividad, evidentemente es poiética, se acaba con un resultado exterior, pero desde el punto de vista del sujeto, esa actividad puede ser un fin en sí misma). Así, según Camps, en Marx “la misma actividad puede ser sentida como *praxis* o como *poiesis*” (1990: 110). Implicitamente, y sin enfatizarlo en absoluto, Marx disuelve con su concepto de trabajo la propia dicotomía aristotélica *praxis-poiesis*, y hace ver que la actividad humana real, práctica, se pueden entrelazar ambos aspectos; no menos importante es que muestra también cómo el que una actividad sea *praxis* o *poiesis* depende de circunstancias histórico-sociales, y no tanto de la actividad misma: el trabajo libre en la sociedad post-capitalista constituirá una síntesis de *praxis* y *poiesis*, a diferencia de la separación que se da en el capitalismo y en el trabajo alienado.

Para algunos autores como Habermas o Arendt<sup>71</sup>, el problema de Marx con el concepto de *praxis* es que no distingue entre *praxis* como “interacción social comunicativa” y *praxis* como “actuar instrumental productivo”, asimilando ambos significados. Está por ver, sin embargo, que tal interpretación resulte plausible: probablemente Marx no considerase relevante tal distinción por la sencilla razón de que veía el trabajo como acción social, no como pura actividad técnico-productiva, y por tanto tales niveles de la *praxis* resultaban inseparables. Además, véase lo dicho arriba sobre las intenciones práctico-políticas de considerar también como *praxis* al “actuar productivo”. La misma acusación mantienen Arendt y Habermas: que Marx confundía la *techné* y la *praxis*, cuando de lo que trataba era de superar esa dicotomía como algo ontológico y abstracto. Bernstein (1971), por ejemplo, ve claramente que uno de los propósitos del marxismo (compartido con otras corrientes filosóficas como el existencialismo o el pragmatismo) no era *reducir* la *praxis* a *techné* (o a *poiesis*, o a trabajo), sino, por el contrario, *extender* el concepto de *praxis* al conjunto de la vida humana (más allá de las actividades éticas y políticas)<sup>72</sup>. Así, como afirma Domènec (1989: 330ss), Marx estaría con la idea de la virtud clásica, en favor de la autorrealización del ser humano -no sólo de la justicia- y de una ética con contenido que defina lo que es la “vida buena” -y para Marx ésta se basaba en la idea de autorrealización activa-. Pero diferiría de los clásicos griegos en que esa “vida buena” no ignora la materialidad, esto es, la vida productiva, el trabajo, para el desarrollo de esa autorrealización.

### 1.5.2. Marx y el concepto de trabajo liberal

Podemos ahora enumerar algunas diferencias sustanciales entre el concepto de trabajo de Marx y el predominante en el pensamiento liberal moderno, para descartar aún

<sup>71</sup> Y también R. Bübner: véase Esquirol (1996).

<sup>72</sup> Como afirma Domènec (1989: 332n), “a Marx le resultaría incomprensible el intento del neomarxista [sic] Jürgen Habermas de desvincular un ámbito de la «comunicación» del ámbito del «trabajo», con la pretensión de que sólo en el primero cabe la acción moral” (volveremos sobre este punto en el capítulo 4).

con más rotundidad la supuesta identidad entre ambos que algunos proclaman. En primer lugar, en la Economía Política inglesa de Smith y Ricardo la idea de trabajo es una determinación puramente abstracta, necesaria en su abstracción como medida del valor, y que tiene una definición puramente operacional (el trabajo sirve sólo como unidad de medida con la única finalidad de cuantificar la riqueza económica material). En Marx, por el contrario, el trabajo ya no sólo es medida del valor sino también su fuente (Kolakowski, 1976: 273), lo que nos da también idea de que intenta dotar al concepto de trabajo de una mayor contenido sustantivo, y no tratarlo simplemente como una categoría formal que no es menester conceptualizar como tal. Smith se quedaba en el concepto de trabajo como sustancia abstracta del valor, mientras que Marx iba más allá: el considerar el trabajo como la fuente y no sólo la medida del valor supone que el de trabajo es un concepto independiente, que tiene sus propias determinaciones, y que no puede reducirse simplemente a “actividad productora de riqueza”.

El liberalismo, como ya vimos, tenía un concepto reducido y productivista del trabajo. Marx, en cambio, apostaba por el concepto amplio y el antiproductivismo, y solía hacer mofa del hecho de que una concepción implícita del trabajo como “desutilidad” parecía poco acomodable con la “ética del trabajo” productivista y burguesa que Smith contribuyó a consolidar (y sin embargo, ambas cosas coexisten en su obra, corroborando así que una “ética del trabajo” que lo valorice positivamente -y especialmente la burguesa- no tiene por qué basarse en un concepto “amplio” de trabajo, sino a la inversa).

Se ha visto también que Marx no suscribía el hedonismo ni el utilitarismo de que hacían gala pensadores liberales como Stuart Mill: la felicidad para Marx era un subproducto, entre otras cosas, del trabajo libre, no del goce inmediato de placeres o “utilidades”; una vida de autorrealización activa era mejor para Marx que otra de satisfacción pasiva de deseos (De Francisco, 1991). No es *tener*, sino *hacer*, lo que configura la “vida buena” en Marx, lo que tampoco conduce a una “ética del trabajo” ascética y productivista. No por casualidad decían Marx y Engels que “con las ideas comunistas y socialistas caía por tierra toda moral, tanto la del ascetismo como la del goce” (1845: 448).

Por último, merece ser destacado que Marx también cuestionaba la centralidad del trabajo en el pensamiento liberal, esto es, su lugar necesariamente central en la vida y el vínculo meritocrático entre trabajo y remuneración, posición social, derechos, etc. Contra la meritocracia del trabajo y su centralidad normativa, en la *Critica del programa de Gotha* acuña el famoso lema de “a cada cual según sus necesidades”, y no según su trabajo (aunque en una primera fase socialista aún sea ésto último lo que rija). Según este criterio, las diferencias de esfuerzo, habilidades naturales, etc., no debían ser tenidas en cuenta en la distribución de la riqueza y de las oportunidades para el consumo: “la diferencia en cuanto a las actividades, a los trabajos, no justifica ninguna desigualdad, ningún privilegio en cuanto a la posesión y al goce” (Marx y Engels, 1845: 580; s.o.). Este criterio radicalmente igualitario y anti-meritocrático se opone también a muchas ideas comunes en la tradición socialista, según las cuales debía ser el trabajo lo que diese derecho a la subsistencia material (por ejemplo, en Lassalle).

El concepto marxiano de trabajo, por tanto, no se aviene ni con la concepción antigua, ni con la liberal moderna. Por el contrario, intenta ser una síntesis de varios de sus elementos, que sitúa el concepto de trabajo en un nuevo plano de discusión.

## 1.6. Algunos puntos críticos del planteamiento de Marx

Hasta aquí se ha defendido el planteamiento marxiano sin apenas plantear observaciones críticas hacia el mismo, dado que lo que nos interesa es lo que de ese planteamiento pueda ser fecundo aún hoy día. No podemos, aún así, cerrar este capítulo sin al menos enumerar con brevedad algunos de los puntos débiles que subyacen a la teoría del trabajo de Marx. Algunos de estos puntos afectan a nuestro tema de forma sólo tangencial, mientras que otros serán retomados en la discusión de algunos de los autores post-marxianos que se estudiarán en los capítulos siguientes.

1) Sin duda, la teoría del valor-trabajo es hoy día el punto menos recuperable y más abandonado de la concepción marxiana del trabajo (Elster, 1985 y 1986). Esa teoría

tiene supuestos muy cuestionables, como la conversión del trabajo complejo en trabajo simple, o la posibilidad de medir el “trabajo socialmente necesario” como “media” del trabajo necesario para producir una mercancía; en el mejor de los casos, se trata de ficciones heurísticas que no tienen el estatuto “científico” que Marx les atribuía. La teoría del valor-trabajo, además, supone una idea del trabajo como “sustancia” homogénea, medible, y convertible, a la manera de la “ley de la conservación de la energía”: así, el trabajo materializado en las mercancías es “un trabajo uniforme, indiferenciado, simple” (1859: 15). Ya vimos que Marx está suponiendo el trabajo aquí como *ergón*, como pura abstracción, pero ¿hasta qué punto es plausible esta abstracción?; y sobre todo, ¿cómo puede una abstracción analítica generar valor?; Marx parece suponer una “sustancia” en el trabajo, inseparable pero analíticamente distingible de su “forma” social. Esto es la base de posibilidad de la teoría del valor-trabajo; es sin embargo cuestionable esta abstracción como tal.

2) El separar el trabajo abstracto del concreto supone, enlazando con lo anterior, que se puede separar de forma abstracta la “forma social” e histórica de su “contenido” material, común a todas las formas sociales e históricas. Marx supone esto también cuando distingue entre la división del trabajo puramente “técnica” que exige un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, y la debida a la explotación específicamente social (feudal, capitalista, etc.). Pero Marx no ofrece criterios para distinguir entre la división social del trabajo y su división técnica, simplemente afirma la posibilidad de distinguirlas.

El mismo problema -de distinción entre lo que es “forma social” y lo que es “contenido material”- se da con respecto a si la realización de los potenciales de liberación del trabajo humano se daría con la simple eliminación de unas determinadas relaciones sociales, o deberían cambiarse también las propias fuerzas productivas (industrialismo, técnica, etc.); a veces Marx parece decir lo segundo cuando critica la división del trabajo como tal, otras veces parece decir lo primero cuando distingue una división “técnica” de una división “social” del trabajo. Por otro lado, parece hoy claro que la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción no necesariamente elimina -ni siquiera disminuye- la alienación y la falta de autorrealización

en el trabajo, aunque pueda ser condición para la misma (la división sexual del trabajo o la burocratización son otros tantos obstáculos a la liberación en el trabajo humano, que Marx no tuvo en cuenta específicamente).

Pero además, la distinción entre “forma social” y “contenido material” supone que los conceptos de “trabajo en general”, “producción en general”, “valor de uso”, “fuerzas productivas”, etc., son independientes de cualquier “forma social”, de cualquier sociedad y época histórica. ¿Puede ser, por ejemplo, la “productividad del trabajo en general” un criterio independiente del progreso técnico aplicable a todas las sociedades y épocas históricas?. Aunque como dice Markus (1982: 154ss), el propio Marx, en sus estudios concretos sobre la historia de la tecnología, parece desmontar esa idea (cuando habla por ejemplo de la “porosidad del tiempo de trabajo”, visible en sociedades pre-capitalistas, donde el trabajo sufre interrupciones temporales largas, etc.), sin embargo queda la sensación de que la mencionada distinción entre forma y contenido parece suponer un cierto objetivismo ontológico. Para Marx estaba claro que

“La producción en general es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo general o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y qué se despliega en distintas determinaciones. Algunas de éstas pertenecen a todas las épocas; otras son comunes sólo a algunas” (1857-58, I: 5).

Pero, ¿qué diferencia habría, en el fondo, entre el “proceso de trabajo abstracto” del que habla Marx en *El Capital*, independiente de todas las formas históricas y sociales, y qué sólo pone en relación al individuo con unos materiales y con la naturaleza, y las “robinsonadas” de la economía política que Marx critica con sorna?; ¿únicamente que Marx reconoce que no se trata de otra cosa que de una abstracción?; ¡pero es muy dudoso que los economistas burgueses pretendiesen que sus robinsonadas fuesen otra cosa que un instrumento analítico o heurístico!. Como puede verse, la distinción marxiana entre forma social y contenido material arroja numerosos problemas<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> Cosa que no ve, por ejemplo, Cohen (1978) y sí en cambio Markus (1982) y Castoriadis (1975).

3) Por último, podemos advertir cierto esencialismo en la concepción del ser humano y del trabajo en los *Manuscritos*, aunque en obras posteriores una visión más histórica y dialéctica lo atenúa. Markus (1982: 75) observa que en el fondo, se da en esa obra una visión teleológica por la cual el trabajo acaba coincidiendo históricamente con “su propio concepto”, con lo cual toda la historia no es más que la de la conversión de la apariencia empírica del trabajo en su esencia: actividad libre de auto-constitución y auto-realización del ser humano, que ya estaba contenida “en el trabajo” desde el principio de los tiempos. Marx habla aquí no en términos de lo real y lo posible, sino en términos de la esencia y la existencia que aún no ha alcanzado su realización “auténtica”, como lo hacía Hegel.

Los tres puntos oscuros que se acaban de reseñar hacen por supuesto inviable cualquier “recuperación” de la teoría de Marx en sus propios términos, como no podía ser menos tratándose de un pensamiento decimonónico. Pero lo que se ha intentado llevar a cabo en este capítulo es una interpretación de la manera en que Marx conceptualiza el trabajo, buscando encontrar sugerencias y elaboraciones útiles y fecundas para la reconstrucción de un concepto de trabajo amplio y antiproductivista, concepto que como se ha argumentado es una de las principales aportaciones de la teoría marxiana. En los próximos capítulos analizaremos qué suerte ha corrido este concepto en las diversas tradiciones marxistas posteriores.

## **CAPÍTULO 2**

### **EL CONCEPTO REDUCIDO DE TRABAJO EN LAS TRADICIONES MARXISTAS**

Como se ha visto, la obra de Marx da pie para interpretaciones diversas e incluso contradictorias respecto del concepto de trabajo que utilizaba. ¿Podía el trabajo, en su concepción, ser “libre” y “desalienado”, o la libertad y la autorrealización humanas estaban por naturaleza más allá de la esfera del trabajo como tal? Evidentemente, la respuesta a esta pregunta depende en parte de cómo se defina el término “trabajo”. En cualquier caso, se ha intentado argumentar que quizá estas dos posturas no sean en el fondo contradictorias entre sí en el pensamiento marxiano, y que las interpretaciones en otro sentido encuentran notorias dificultades. Sin embargo, en el pensamiento marxista posterior a Marx no ha sido infrecuente optar por una u otra de tales posiciones, dando lugar así a lo que podríamos considerar como dos corrientes o “tradiciones teóricas” distintas en cuanto a la concepción del trabajo (independientemente de otras divisorias teóricas que a buen seguro podrían clasificar a los autores marxistas o neo-marxistas). Así, quienes aceptan la dicotomía trabajo alienado / trabajo libre como propia del marxismo estarían implicando un “concepto amplio” de trabajo (que va más allá de la pura instrumentalidad y hace posible la liberación *en* el trabajo), mientras que quienes consideran que el trabajo es intrínsecamente alienante de por sí, adoptarían un concepto

“reducido” de trabajo, reduciéndolo a su aspecto instrumental o teleológico (y dejando como único objetivo político al respecto la liberación *del* trabajo).

Así lo ha visto, por ejemplo, Markus (1982: 48-49), que conceptúa ambas opciones como dos interpretaciones distintas del “paradigma de la producción” marxiano: una se caracteriza por “su reducción a la noción de «trabajo» como un proceso tecnológico entre el hombre y la naturaleza”, y la otra por “su sobregeneralización filosófica del concepto de «praxis» como la actividad de la auto-creación humana sin límites”; tales opciones corresponden, a grandes rasgos, a lo que aquí denominamos “concepto reducido” y “concepto amplio” de trabajo dentro de la tradición marxista. Markus cuestiona asimismo que alguna de estas dos corrientes responda fielmente al pensamiento original de Marx, en quien se hallaban presentes ambas facetas. Nuestra intención, sin embargo, ha sido mostrar que la tendencia principal de la obra de Marx es la segunda, la del “concepto amplio”.

Es necesario aclarar que cuando se habla de “marxistas”, normalmente se incluyen dentro del término escuelas, corrientes de pensamiento y autores muy diversos entre sí e incluso opuestos en muchos sentidos. Desde luego, es de rigor el diferenciar entre Marx y los marxistas posteriores que decían inspirarse en él, pero también el distinguir entre diversas clases de marxismo. En este sentido, el grueso de nuestra exposición se centrará en lo que Perry Anderson o Martin Jay (Anderson, 1973 y 1976; Jay, 1984) han denominado “marxismo occidental”, como contrapuesto a las versiones más “ortodoxas” y “doctrinarias” del marxismo. Hablo así de marxismo occidental por contraposición a marxismos ortodoxos, que sin embargo serán tratados también al principio de este capítulo. Los autores que más nos interesan, sin embargo, son aquellos que han desarrollado visiones y elaboraciones críticas, originales y algo novedosas respecto de la obra de Marx, sin haberla cosificado y fosilizado como un conjunto de “recetas” intelectuales listas para el uso. Cabe decir, antes de iniciar un recorrido por estos dos conceptos de trabajo en el pensamiento marxista, que ambas “concepciones”, la amplia y la reducida, agrupan cada una a autores muy diversos entre sí, que no muestran, por tanto, la coherencia interna de una “tradición teórica” propiamente dicha; sin embargo, considerados desde el punto de vista del tipo de concepto de trabajo

(amplio o reducido) que adoptan, todos los autores tratados se distribuyen en dos campos diferentes.

En este capítulo nos centraremos en los autores que han tendido primordialmente hacia un concepto reducido de trabajo. El mostrar esta complejidad en el tratamiento post-marxiano del concepto en cuestión servirá para matizar la afirmación de Berki de que el concepto amplio ha sido la tónica dominante en el marxismo: “Los marxistas siempre han creído (...) que el trabajo como la más alta actividad genérica del hombre es, de hecho, una forma de satisfacción” (1979: 54); veremos que esta afirmación requiere, como poco, de una relativización. Por otro lado, en muchos de los autores marxistas que se analizarán en este capítulo, el concepto de trabajo reducido se advierte no sólo explícitamente, sino también implícitamente por la completa ausencia de cualquier alusión a temas básicos en Marx, como los de la autorrealización a través del trabajo, el libre desenvolvimiento del individuo, etc. Es cierto que muchos de ellos no conocían aún textos de Marx como los *Manuscritos* o los *Grundrisse*, pero eso no se puede aplicar a todos. Los autores que asumen el concepto reducido, además, pueden dividirse en dos campos: los que además adoptan una visión productivista en alguno de los sentidos que se definieron, y los que por el contrario tienen un punto de vista antiproductivista. En el primer grupo encontramos a Engels, los diversos “marxismos ortodoxos”, Gramsci y Althusser; en el segundo, a Lafargue, Lukács y Gorz.

## 2.1. Engels

En las obras que escribió en solitario, y no en colaboración con Marx, Engels fue progresivamente abandonando el tema de la libertad en el trabajo, decantándose así progresivamente hacia un concepto más bien reducido, y poniendo las bases para que los marxismos “ortodoxos” pudieran recogerlo como tal.

En su escrito de juventud “Esquema de una crítica de la economía política” (1844), Engels mantendría, al decir de Berki (1979: 44), un concepto amplio de trabajo, cuando dice que “Si abolimos la propiedad privada (...) el trabajo se convierte entonces

en su propia recompensa" (1844: 27), esto es, deja de ser actividad instrumental y puede ser autorrealización, *praxis* en el sentido aristotélico. Pero no es este el sentido de la frase de Engels, si la situamos en su contexto: Engels está hablando de la artificial oposición del capital al trabajo en el capitalismo, de que se da una división, en la producción, entre la parte que corresponde al trabajo (salario) y la que corresponde al capital (ganancia). Engels, cuando dice que el trabajo "será su propia recompensa", no quiere decir que se hará por sí mismo o por placer, sino que esa división desaparecerá, que el trabajo podrá apropiarse íntegramente de su producto, y que además el papel real del trabajo como creador del valor aparecerá diáfanaamente. Por tanto, habla en un sentido puramente económico, no entra aquí en la contraposición concepto amplio-reducido. Si este texto es significativo por algo para nuestro tema, es por la crítica que formula a la economía política burguesa por su productivismo acérrimo y su ascetismo del trabajo, en línea con los textos del joven Marx.

Un año más tarde, en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, pueden encontrarse algunas opiniones implícitas del joven Engels sobre la naturaleza del trabajo humano. Allí, junto con Marx y otros jóvenes hegelianos de izquierda de la época (como Moses Hess), parecía ciertamente acercarse a un concepto amplio de trabajo, la posibilidad y deseabilidad de un trabajo libre, contrapuesto a la "condena del trabajo" que se daba en el capitalismo industrial (1945: 153):

"Si la libre actividad productora es la satisfacción más alta que conocemos, el trabajo obligatorio es el tormento más duro y envilecedor. Nada es más terrible que tener que hacer todos los días, de la mañana a la noche, algo que nos repugna. Y cuanto más humanamente siente el obrero, tanto más debe odiar el trabajo, porque siente la violencia y la falta de estímulo que para él encierra. ¿Por qué trabaja?. ¿Por el placer de producir?. ¿Por un impulso de la naturaleza?. Ni en sueños. Trabaja por el dinero, para obtener algo que nada tiene que hacer con el trabajo; trabaja porque está obligado" (*ibid.*)

Ya vemos que aquí Engels pone más énfasis en la realidad terrible del trabajo fabril que en los potenciales liberadores del trabajo humano, de los que explícitamente no habla; no se sabe muy bien si menciona el "placer de producir" de forma irónica y retórica, o implicando tales potenciales. En esta obra temprana, Engels afirma, como Marx, que el trabajo fabril es alienante, entre otras cosas, porque quita toda actividad

intelectual al obrero y le absorbe toda su atención, pero en ningún momento viene a decir, como Marx, que el trabajo humano pueda ser una vía de autorrealización. En los años posteriores el tratamiento del concepto de trabajo en Engels se centrará ya casi exclusivamente en los aspectos cognitivo-instrumentales.

A partir de mediados de siglo, y sobre todo de 1860, Engels, como afirma Kolakowski (1976: 374ss), fue contagiado por el ambiente intelectual científista que se imponía en Europa en esa década de 1860. En este sentido, explicitó con mucha más claridad que Marx lo que después ha venido en llamarse “paradigma de la producción”, cuando asumió explícitamente el llamado principio “verum-factum” de Vico, por el cual lo que el propio ser humano ha producido puede por ello ser conocido a la perfección: “desde el momento en que podemos *producir* una cosa, no hay razón ninguna para considerarla *incognoscible*” (1880: 13; s.o.); Engels entendía este principio de forma mucho más literal y mecanicista que el conceptualmente más sofisticado y hegeliano Marx; para Engels, la producción se convertía así en una categoría epistemológica. En esa misma obra, describía la situación del capitalismo como irracional utilizando como primordial el criterio del desarrollo desaprovechado de las fuerzas productivas posibles (lo que también hizo Marx, pero siempre cuidándose de aclarar las finalidades humanas y no productivistas que ese desarrollo podía y debía tener) (ver 1880: 59ss, 65).

Pero donde se encuentran más pistas sobre la idea engelsiana del trabajo es en el opúsculo sobre *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (escrito en 1876, e incluido más tarde a su *Dialéctica de la naturaleza*). Engels comienza, de acuerdo con Marx, diciendo que el trabajo, junto con la naturaleza, son la fuente de toda riqueza. “Pero el trabajo es muchísimo más que eso” porque es “condición básica y fundamental de toda la vida humana”, y “ha creado al hombre” (1876: 3). Hasta aquí sigue a grandes rasgos a Marx. Pero después se embarca en una especulación sobre el origen del ser humano; y en este origen, el papel del trabajo es básico, pues es lo que le distingue del animal, al desarrollarse la mano como resultado de operaciones crecientemente complejas; así, la mano humana sería un producto del trabajo. En todo el análisis de Engels predomina constantemente la dimensión instrumental, los ejemplos siempre se basan en el modelo de fabricación de instrumentos, y la perspectiva es prácticamente fisiológica.

La dimensión social aparece como totalmente subordinada a la instrumental-productiva, como originada en ella: “el desarrollo del trabajo, al multiplicar los casos de ayuda mutua y de actividad conjunta, y al mostrar así las ventajas de esta actividad conjunta para cada individuo, tenía que contribuir forzosamente a agrupar aún más a los miembros de la sociedad” (ibid.:6). Y así surge el lenguaje, después y como consecuencia de la mano trabajadora: “esta explicación del origen del lenguaje a partir del trabajo y con el trabajo es la única acertada” (ibid.). Desde luego, Marx nunca fue tan taxativo y explícito en esta cuestión, mientras que el tratamiento de Engels parece “hecho de encargo” para la crítica de Habermas (que nos ocupara en el capítulo 4). El trabajo es por tanto la piedra angular, el punto arquimédico del género humano y de la sociedad. Su lugar central en la historia es entonces enfatizado mucho más que en Marx, que siempre atenuó o complementó tal concepción con otras. Después de la palabra, los cinco sentidos humanos, la sociedad y todas sus instituciones, son mecánica y deductivamente derivables del trabajo humano. El “signo distintivo entre la manada de monos y la sociedad humana” es el trabajo, y todo lo demás no son sino derivaciones del mismo (ibid.:8).

El carácter básicamente instrumental, teleológico, del trabajo que caracteriza a esa sociedad humana, a diferencia de los animales, se ve con claridad en la afirmación según la cual el trabajo propiamente humano equivale a fabricación de instrumentos, el ser humano por tanto es *homo faber*; las actividades de pura búsqueda, recolección y consumo de alimentos no son trabajo (una pura modificación de la naturaleza exterior no es trabajo, también los animales la hacen): “todo esto no era trabajo en el verdadero sentido de la palabra. El trabajo comienza con la elaboración de instrumentos” (ibid.:9); y podríamos añadir: el trabajo, si hubiese que juzgar por lo que se desprende del texto de Engels, no sólo “comienza” con esa fabricación sino que “acaba” con ella, se limita a la misma. La división del trabajo posterior, lejos de verse como algo esencialmente social, se explica también como parte de proyectos teleológicos; el trabajo intelectual se separa del manual porque “la cabeza que planificaba el trabajo era ya capaz de obligar a manos ajenas a realizar el trabajo proyectado por ella” (ibid.:11). La “acción planificada”, la teleología, es lo que caracteriza básicamente el trabajo humano y le diferencia de la actividad animal. Nótese que esta idea sin duda estaba en Marx (en su ejemplo del obrero

y la abeja), pero la diferencia es que Marx no se quedaba sólo en la dimensión teleológica, sino que enriquecía su concepto de trabajo con otros componentes y dimensiones, que Engels ni siquiera menciona.

El elemento instrumental de *dominio y control de la naturaleza* está mucho más presente y explícito en Engels que en Marx (quien a veces, como vimos, expresaba reparos frente a esta actitud), de una manera que casi escenifica el objeto de las críticas posteriores de Adorno y Horkheimer a la “razón instrumental”. Este elemento claramente prometeico puede advertirse en afirmaciones como la siguiente:

“Lo único que hacen los animales es *utilizar* la naturaleza exterior y modificarla por el mero hecho de su presencia en ella. El hombre, en cambio, modifica la naturaleza y la obliga así a servirle, la *domina*. Y ésta es, en última instancia, la diferencia esencial que existe entre el hombre y los demás animales, diferencia que, una vez más, viene a ser efecto del trabajo” (ibid.: 14; s.o.)<sup>74</sup>.

En el resto de la *Dialéctica de la Naturaleza* (1925), también habla Engels del trabajo en el sentido que se le da al término en la física, en la teoría del movimiento o de la energía (en el sentido de *ergon*, de puro gasto de energía abstracto). El trabajo es una medida del movimiento, de la intensidad de energía invertida en el mismo (concepto abstracto-formal, homogéneo y cuantitativo), pero Engels le quiere dar también una dimensión “cualitativa”: “El concepto es, pues, el cambio de forma del movimiento, considerado en su aspecto cuantitativo” (1925: 87). Engels critica a los científicos que no definen el concepto de trabajo en este sentido, sino que lo asumen como pura medida cuantitativa, sin ver que “el cambio cualitativo, el cambio de forma, es la condición fundamental de todo trabajo físico” (ibid.: 88). Así, Engels parece intentar dotar de contenido al concepto formal de la física. El modelo del trabajo es la “transformación”, el cambio de forma en abstracto. Por cierto que en una nota, distingue totalmente este concepto de trabajo en sentido físico del concepto de trabajo en sentido económico (que en inglés se designarían, respectivamente, como *work* y *labour*). Como no ocurre así en alemán, Engels se lamenta de las confusiones que se dan por ello. Aunque propone que

<sup>74</sup> Sin duda que la diferencia a este respecto entre Marx y Engels no estaría tanto de acuerdo en la tesis o idea básica de fondo, como más bien con los matices que la envuelven, en la taxatividad y el simplismo con que se defiende, y en el énfasis que se pone en ése aspecto del trabajo en relación con otros.

se utilice *Werk* para equivalente a *work* o trabajo físico, y no *Arbeit* como se acostumbraba a hacer indistintamente.

También en el *Anti-Dühring* (1878) podemos encontrar pistas sobre la concepción engelsiana del trabajo. Las tendencias productivistas de Engels se aprecian en la importancia primordial que concede a la producción de un excedente, más allá de las necesidades de subsistencia (sin duda Marx compartía la idea de que ese excedente era la condición material necesaria del comunismo desarrollado, pero al mismo tiempo mostraba siempre cierta simpatía por la actitud pre-industrial no productivista, y derrochaba sarcasmo para con la orientación productivista que consideraba “irracional” tal actitud de no producir más de lo necesario); ése es el momento en el que “la sociedad humana se eleva sobre la barbarie animal” (1878: 207), el momento “en que una parte del trabajo puede invertirse en la fabricación, no sólo con fines de existencia, sino con fines de producción” (*ibid.*)<sup>75</sup>. Para Engels el superior desarrollo de las fuerzas productivas en el socialismo es el argumento normativo más importante para luchar por él; el socialismo “es indispensable para que el desenvolvimiento de las fuerzas productivas sea *ininterrumpido* y cada vez más rápido, y para permitir un aumento prácticamente *ilimitado* de la producción misma” (*ibid.*: 295; s.m.); Marx nunca fue tan explícito a este respecto, o como mínimo matizó y cualificó tales afirmaciones diciendo que por “desarrollo de las fuerzas productivas” entendía el desarrollo multilateral de las capacidades del individuo libre, y no un aumento “ilimitado” de la producción material.

Con su énfasis en la instrumentalidad y el desarrollo de la producción material, Engels pone las bases para una interpretación reducida y productivista del concepto de trabajo marxiano en los sucesivos “marxismos ortodoxos”. Su descripción del socialismo se parece más a un proyecto teleológico-prometeico de control-dominio de los seres humanos sobre la naturaleza y la sociedad, que al “libre desarrollo de la rica individualidad” que Marx enfatizaba (*ibid.*: 296) (de hecho, así, como un incremento del control sobre la naturaleza, es como interpreta Engels el paso “del reino de la necesidad al reino de la libertad”).

<sup>75</sup> También hace referencia Engels, sin embargo, a la abolición de la división fija del trabajo que ya aparecía en *La ideología alemana* (*ibid.*: 214); y critica esa división del trabajo, por hacer que el ser humano desarrolle unas capacidades, intelectuales o físicas, y atrofie las otras (*ibid.*: 303ss).

En otro pasaje parece acercarse Engels al concepto amplio: cuando afirma que, abolida la división del trabajo, todos los individuos realizarán su parte de trabajo productivo, que ya no será “instrumento de servidumbre” sino “medio de liberación” que permita desarrollar sus aptitudes; “en tal organización, el trabajo, en vez de carga, será alegría” (ibid.: 305). Estas afirmaciones, sin embargo, más que al concepto amplio de trabajo marxiano, resultan parecidas a la ideología de la “alegría en el trabajo” que difundieron algunos movimientos reformistas de principios de siglo en Alemania y otros países (véase Campbell, 1989); pero además, lo que sorprende es que se espere tal cosa de un trabajo que se ha definido como instrumental, ¿cómo esperar la liberación y la “alegría” si partimos de ese concepto de trabajo? Así, los párrafos subsiguientes se dedican a mostrar cómo ése estado de alegría se ve cada vez más favorecido... por el desarrollo de la tecnología aplicada a la industria, y por las potencias desatadas del industrialismo. En estas afirmaciones, como las que realiza en algunas polémicas contra el anarquismo, Engels hacía gala de un cierto determinismo tecnológico por el que en la industria moderna resultaba imposible abolir la autoridad y la organización pautada y parcelada del trabajo, en línea con lo que Lenin o Trotsky defenderían años después<sup>76</sup>.

## 2.2. Los marxismos “ortodoxos”

Por marxismos “ortodoxos” entendemos aquí aquellos que hicieron de las ideas de Marx una especie de dogma doctrinario destinado no a comprender mejor la sociedad capitalista y a transformarla, sino a legitimar determinadas situaciones de poder o a convertirlo en “ideología oficial” de un Estado, de un partido político, o de la clase obrera como tal. Entrarían dentro de esta definición dos corrientes fundamentales: el marxismo socialdemócrata de la II Internacional, encarnado por Kautsky; y sobre todo el marxismo soviético. El nivel de complejidad y elaboración intelectual de estas corrientes es sin duda bastante reducido, por lo que les dedicaremos una atención más bien episódica. El marxismo ortodoxo, en sus diferentes versiones, por suerte o por desgracia,

<sup>76</sup> Véase, a este respecto, el comentario a estas ideas de Engels en Braverman, 1974: 16n.

ninguna de ellas ha dado teóricos de altura intelectual comparable a los no ortodoxos, y mucho menos para el tema específico que nos ocupa.

Karl Kautsky (como también Mehring y Cunow) puede ser considerado representante de una de las versiones ortodoxas del marxismo, la socialdemócrata de la II Internacional, que llevó a cabo una interpretación más bien determinista y economicista de la obra de Marx (que sería blanco de las críticas no sólo de los marxistas hegelianos como Lukács o Korsch, sino también de Max Weber). Kautsky, en primer lugar, parece que suprime la diferenciación marxiana entre el ser humano y el animal por referencia al trabajo, cuando afirma que también los animales tienen división del trabajo o herramientas. El trabajo humano no es así, como decía Marx, cualitativamente diferente del animal, se trata sólo de una extensión o prolongación del mismo (Kolakowski, 1977: 43), que se explica en términos darwinistas por la adaptación al entorno. El supuesto de esta continuidad de fondo entre la actividad humana y la animal tiene que ser, obviamente, un concepto de trabajo reducido y de marcado cariz positivista. Kautsky, por otro lado, creía que el capitalismo había acabado con la "pereza natural" del ser humano (creencia que parecía asumir como un progreso la ética del trabajo capitalista), y que por tanto esa motivación al trabajo subsistiría en el socialismo, de tal modo que aunque hubiese una reducción de jornada los obreros se habrían acostumbrado ya al trabajo regular (Naville, 1954: 496). La disciplina sindical y el hecho de que el trabajo sería más agradable facilitarían tal cosa; pero Kautsky ponía gran énfasis sobre todo en la primera: "El mantenimiento de la disciplina social solamente podía ser asegurado por la introducción de la disciplina sindical en los procesos de producción" (citado en Bell, 1960: 412).

Por lo que hace a esta asunción de la "ética del trabajo" por parte del marxismo mecanicista de principios de siglo, es cierto que algunos apuntes en la obra de Marx, sin duda descontextualizados y mal entendidos, pudieron dar pie para que el marxismo ortodoxo los interpretara según intereses peculiares. El principio de "a cada cual según su trabajo", correspondiente a la primera fase "socialista" después de la revolución, al que Marx aludía en la *Critica del programa de Gotha*, podía entenderse de forma productivista, no como algo transitorio exigido por motivos puramente organizativos, sino como un ideal en sí (duplicando de hecho el ideal de la "ética del trabajo" capitalista,

que sin embargo, como criticaban muchos socialistas, tampoco se cumplía en esa sociedad). Esta ideología se elevaría más tarde a rango oficial en las repúblicas soviéticas; como afirma Naredo, “con la divisa «a cada cual según su trabajo» siguió viva en las llamadas sociedades socialistas esa mitología del trabajo acuñada por el capitalismo” (1987:166). Se ignoraba así, por tanto, el objetivo último -antiproductivista- de la revolución socialista, que era el de implantar el principio “a cada cual según sus necesidades”, o, lo que es lo mismo, el de desvincular el trabajo del ingreso, atacando su centralidad, y anulando el principio distributivo meritocrático<sup>77</sup>.

Pasando a la interpretación que del marxismo hicieron los bolcheviques, un autor que merece citarse aquí es el marxista ortodoxo ruso de principios de siglo Bogdanow, bolchevique y uno de los ideólogos del *Proletkult*. Su importancia relativa dentro de las tendencias ortodoxas de tipo soviético viene evidenciada por el hecho de que “fue el más influyente expositor de la «filosofía proletaria», y durante muchos años todo el partido bolchevique aprendió economía en sus libros” (Kolakowski, 1977: 426). En la base de la “cultura proletaria” que trataba de defender estaba el principio cognitivo-instrumental mismo, la eficacia técnica, la aplicabilidad práctica; Bogdanow es por tanto un exponente típico del concepto reducido y productivista que, a grandes rasgos, ha dominado a las diferentes ortodoxias marxistas. El fin último del conocimiento y de la actividad humana es para él “el éxito del hombre en la lucha con la naturaleza”; el criterio relevante tanto para el conocimiento, como para la producción material, como para la labor ideológica, política y social, es el de eficacia técnica, y el del aumento de la productividad tanto científico-material como ideológico-social (ibid.: 433). El elemento heroico del proletariado como agente prometeico de control de la naturaleza y la sociedad está en él plenamente presente y convenientemente glorificado. Coherenteamente con ello, se asume un productivismo acérrimo según el cual el desarrollo de las fuerzas productivas es un fin en sí mismo y tiene primacía sobre cualquier otra meta. Se trataba de crear una cultura proletaria totalmente autónoma, que estableciese un corte radical con toda la cultura anterior, en base a todas estas ideas. En esta glorificación heroica del obrero, al tiempo

<sup>77</sup> Propuesta que se ve hoy recuperada, bajo otras formas, por autores post-marxistas contemporáneos como Offe o van Parijs.

individuo se encuentran cosificadas; así, “Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo” (ibid.: 90). También Elster enfatiza el aspecto estético-expresivo del concepto de trabajo en Marx, por oposición a su reducción a una dimensión puramente instrumental: “La *creación*, no la producción, está en el centro de la antropología filosófica de Marx” (1985: 267; s.o.). Y añade que “La autorrealización a través del trabajo creativo es la esencia del comunismo de Marx” (1985: 521)<sup>51</sup>. La afirmación de Elster es sin duda una excelente expresión de lo que el concepto amplio de trabajo representa en la obra de Marx.

#### 1.3.4. Algunas observaciones sobre el concepto amplio de trabajo en Marx

He dejado para esta sección la discusión de algunas propuestas de interpretación de Marx similares o cercanas a la que aquí se ha presentado. Varios comentaristas de Marx han notado que el concepto de trabajo va en él más allá de la instrumentalidad, y han tratado de captar teóricamente su complejidad. Por ejemplo, Berki (1979: 36) considera que el concepto de trabajo en Marx tiene tres sentidos o dimensiones, que denomina producción, creación y gratificación (que convierte al trabajo en un fin en sí mismo). La primera correspondería con lo que se ha llamado dimensión cognitivo-instrumental, y la segunda y la tercera con la estético-expresiva, aunque no sólo por lo que hace a la segunda: “creación” lo es no sólo en sentido estético, sino de vida, de historia, de instituciones, etc., en el sentido en que usa el término Castoriadis. Berki se olvida, sin embargo, de la dimensión social, algo clave y con entidad propia en el concepto de Marx.

Axel Honneth (1982), por su parte, ha observado que en la obra de Marx la categoría de trabajo se estructuraba en dos planos diferentes (de hecho tres, pero el plano epistemológico que Honneth distingue no nos interesa aquí): por un lado, como categoría *empírica* o *descriptiva*, hacia referencia a la organización social de la

<sup>51</sup> De lo que también deduce Elster que es falsa la acusación hecha por Lafargue a Marx de “culto a las fuerzas productivas”.

producción y a la interacción entre la sociedad y el medio natural; pero, por otro lado, como categoría *normativa* con un potencial *práctico-político*, designaba el medio en el que se había de dar la liberación de las capacidades humanas en una sociedad emancipada. Así pues, puede decirse que Marx entendía el concepto de trabajo en un sentido a la vez *económico* y *moral*: como motor del crecimiento y desarrollo económico-social, y como un medio potencial de autodesarrollo y autorrealización de las capacidades de creatividad y expresividad del ser humano.

Si observamos con más detenimiento la diferenciación de Honneth, sin embargo, veremos que pueden distinguirse en ella tres -y no dos- planos diferentes. El plano empírico o descriptivo correspondería, efectivamente, a una determinación cognitivo-instrumental del trabajo, pero también a una dimensión social, en la medida en que la “organización social de la producción” empíricamente existente se refiera a normas sociales que van más allá de lo puramente “técnico”. Si Honneth quiere referirse aquí únicamente a los aspectos “instrumentales” del trabajo, debería caer en la cuenta de que, en términos marxistas, no cabe pensar una “organización de la producción” que implique criterios “puramente técnicos” o “instrumentales”. Por el contrario, en el plano “normativo” o “práctico-político”, Honneth mezcla una dimensión social-moral con otra estético-expresiva; a la primera pertenecerían los potenciales de liberación política y de autonomía moral que Marx deposita en el trabajo, mientras que a la segunda se refieren los potenciales de autorrealización individual y expresividad que según Marx pueden manifestarse a través del trabajo. En la distinción de Honneth, por tanto, lo que hay de social-moral en el trabajo se divide en dos planos: uno subordinado al plano instrumental (normas “utilitaristas” o “tecnicistas” sobre la organización del trabajo) y otro englobado conjuntamente con el estético-expresivo (potenciales normativos de emancipación y autonomía).

Kain (1982) advierte tres sentidos del concepto de libertad en Marx, específicamente en el trabajo: libertad como control racional de la naturaleza, libertad como autodeterminación de los seres humanos en sus relaciones sociales de trabajo, y libertad como autoexpresión mediante una actividad atractiva y creativa. Puede verse que tal propuesta concordaría con las tres dimensiones que se han distinguido aquí.

Vilar (1991) advierte claramente esta triple dimensión del concepto de trabajo en Marx que está implícita ya en su denuncia de la enajenación en los *Manuscritos*, pues ésta se puede entender como una triple crítica contra “la mermia o la falta de autoconciencia recta del trabajador” (esto es, como la falta de conciencia sobre la capacidad de autoproducción, en términos cognitivo-instrumentales), contra “la mermia o la falta de autodeterminación” (esto es, de control sobre la propia vida, de autonomía, en términos práctico-morales), y contra “la mermia o la falta de autorrealización” (en términos estético-expresivos) (Vilar, 1991: 31). Vilar está de acuerdo, por tanto, en que Marx asume un concepto amplio de trabajo; pero, sin embargo, siguiendo la concepción de Habermas, incluye estas dimensiones “social” y “estética” también dentro de un modelo “teleológico” (y por tanto, en el fondo, instrumental), que continua dentro del esquema sujeto-objeto: el concepto amplio como “realización” instrumental de la “finalidad” de la existencia humana; así, en el concepto de Marx, “las categorías básicas son las de sujeto y objeto. El sujeto actúa representándose y produciendo el mundo objetivo. El modelo de esta acción es el trabajo” (ibid.: 32), que es un medio para la autoexteriorización del ser humano, lo que incluye las dimensiones instrumental, social y estética. Esta concepción instrumentalista de Marx será discutida en el capítulo 4, a propósito de la obra de Habermas.

En una línea más matizada, Honneth y Joas (1980) advierten que la consideración de la instrumentalidad del trabajo no agota la concepción marxiana del mismo, sino que se fija en ella como algo abstracto únicamente con fines puramente económicos: “En su crítica de la economía política, Marx, para la finalidad de tal crítica, redujo el nexo de la acción social, en gran parte, a acción instrumental o a relaciones sociales instrumentalizadas” (1980: 4), pero “el trabajo humano no era sólo una forma de actividad creadora de valor, sino también un medio de educación; al significado económico del concepto de trabajo, siempre unió un aspecto emancipatorio de su significado” (1980: 20); “el trabajo es simultáneamente un factor de producción y de expresión” (1980: 21). Los autores le confieren al trabajo la dimensión de la autorrealización, y esto, creemos, es sin duda lo esencial del concepto de trabajo marxiano. Pero pueden existir, y de hecho existen, aún más dudas sobre este punto. La siguiente sección se dedicará a despejarlas.

## 1.4. Trabajo y liberación en Marx

### 1.4.1. La libertad en el trabajo y la tesis de los dos conceptos de trabajo de Marx

La dicotomía trabajo alienado vs. trabajo libre o desalienado en Marx se basa en la distinción filosófica previa entre alienación y objetivación (que establece como crítica a la identificación que hace Hegel de ambos conceptos). Ciertamente que todo trabajo es objetivación, viene a decir Marx, pero no toda objetivación es necesariamente alienante: de ahí se deriva que no todo trabajo ha de ser alienado, y por tanto la posibilidad de que exista un trabajo libre que dé lugar a la autorrealización y al libre desarrollo de los individuos. Lo contrario es para Marx una cosificación de unas determinadas condiciones sociales que se quieren hacer pasar por eternas e inmutables:

“Los economistas burgueses están tan enclaustrados en las representaciones de determinada etapa histórica de desarrollo de la sociedad, que la necesidad de que se *objetiven* los poderes sociales del trabajo se les aparece como inseparable de la necesidad de que los mismos se *enajenen* con respecto al trabajo vivo” (1857-1858, II: 395; s.o.).

En esta sección del capítulo se argumentará con detalle que esta idea de la posibilidad de un trabajo libre y desalienado se mantiene a lo largo de toda la obra de Marx, coherentemente con su adopción de un concepto amplio de trabajo. Esta dicotomía entre trabajo libre o voluntario de un lado, y trabajo alienado o forzado de otro, se establece ya en los *Manuscritos* de 1844 (de hecho antes, en las notas sobre Mill, como se acaba de ver arriba), y mi tesis es que se mantiene a lo largo de toda la obra de Marx, aunque se vaya haciendo mayor o menor referencia explícita a la misma. Se trata de un supuesto básico de su teoría del trabajo, y de un corolario elemental de la defensa de un concepto amplio de trabajo que incorpore las dimensiones de autonomía y autorrealización (práctico-morales y estético-expresivas), además de las de

autogeneración y autoconciencia (cognitivo-instrumentales). La idea de un trabajo libre y no alienado es conceptualmente necesaria para la coherencia interna de la construcción de Marx.

Advirtamos ya que no debe mover a confusión la siguiente cuestión terminológica: a veces Marx habla de “trabajo libre” -a menudo entre comillas- en el sentido en que lo hacían los autores liberales y de la Economía Política moderna, refiriéndose al trabajo asalariado, por contraposición al trabajo de los esclavos o al regulado por corporaciones y gremios; así lo hace, por ejemplo, en *Trabajo asalariado y capital* (1849), cuando dice que “El trabajo no ha sido siempre trabajo asalariado, es decir, trabajo libre” (1849: 19) (o también en 1863-1866: 68ss, donde llama “trabajo libre” al trabajo asalariado). Evidentemente no es ésta la acepción que utilizaremos aquí para esa expresión.

El problema que se plantea en este punto es el siguiente: muchos autores han dejado escrito que Marx mantuvo posiciones distintas e incluso contradictorias sobre esta cuestión a lo largo de su obra. ¿Existirían varios conceptos de trabajo en el pensamiento de Marx, que darían lugar a consecuencias diferentes por lo que hace a las posibilidades de liberación del ser humano?. Como dice Jay (1984:101), la cuestión es que existe un debate abierto en el marxismo sobre si Marx situaba el “reino de la libertad” en la esfera del *trabajo desalienado*, o más allá del *trabajo* mismo; la primera posición se suele asociar a los Manuscritos y a los escritos del “joven Marx”, mientras que la segunda se atribuye, normalmente, a un pasaje del Libro III de *El Capital*: esto es, se suele pensar que a lo largo de su vida Marx se fue deslizando poco a poco de un concepto amplio de trabajo a uno reducido. La afirmación de Jay a este respecto lo es todo menos gratuita: la literatura sobre la liberación del trabajo en Marx está trufada de interpretaciones de este tipo, y de posturas encontradas no sólo en cuanto a lo que realmente dijo Marx, sino en cuanto a si tenía razón o no al decirlo. Así, nos encontramos con que algunos autores elogian a Marx por decir que sólo se puede ser libre más allá del trabajo (por ejemplo, Heller, 1974), otros, desde un concepto amplio, se lo reprochan (Cohen, 1978 y 1988), y otros, los más, le critican, desde el concepto reducido, que Marx mantuviese el concepto amplio (Gorz, 1988; Rosanvallon, 1974 y 1975; Naredo, 1997; Pérez Ledesma, 1979; Arendt, 1958; Habermas, 1984b y 1985a).

Veamos algunos ejemplos de la tesis de los “dos Marx”: Lowith (1939:392) ya afirmaba que “Marx concibió el problema del trabajo de una manera cada vez más exclusivamente económica”, por contraposición a la visión más filosófica y “humanista” de los *Manuscritos*. Asimismo, Naredo (1987:160; s.o.) cree que la “noción de trabajo como expresión de los impulsos creativos del hombre y la consiguiente visión tan amplia de la alienación, contrastan con aquella otra mucho más restringida a la que Marx reduce el trabajo en sus análisis económicos de la *producción* y del *valor*”. También Heller (1974, cap.V) mantiene a veces similares posturas: opone los *Grundrisse* y la *Critica del programa de Gotha*, por un lado, y *El Capital* y las *Teorías sobre la plusvalía*, por otro. En los primeros, el trabajo aparece como necesidad vital y libertad, en los segundos como dentro del “reino de la necesidad” y como trabajo simple, incluso en la sociedad comunista<sup>52</sup>. De la misma manera, Markus (1982: 138-141, 175 ó 185) percibe una ruptura total entre los *Grundrisse* y *El Capital*, respecto a la posibilidad de liberación del trabajo y en el trabajo: la automatización total de la producción de que habla Marx en la primera obra, para Markus, no sería más que “ciencia-ficción” desde la postura “realista” de la segunda. Según este autor, en los *Grundrisse* se dibuja un futuro en el que la automatización completa de la producción material hará posible borrar las fronteras entre necesidad y libertad, entre trabajo y ocio, y todo trabajo será satisfactorio y necesidad vital del ser humano. En *El Capital*, por el contrario, el trabajo en la producción material sigue siendo necesario; el reino de la necesidad se sigue por tanto oponiendo al de la libertad, y el trabajo ha sido reducido en su totalidad a trabajo simple, lo que permite liquidar la especialización y la división permanente del trabajo, pero sin que éste sea necesariamente satisfactorio, y sin borrar la separación entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio (manteniendo, por tanto, la alienación en el primero). Berki suscribe asimismo la postura de que en sus obras maduras, Marx tiene una “visión bastante más dura y más realista del trabajo” (1979: 37), y de que el autor de *El Capital* “no fue capaz de decidir

<sup>52</sup> “En la *Critica del Programa de Gotha*, al igual que en los *Grundrisse*, Marx delinea una «sociedad del bienestar» donde el trabajo se convierte en necesidad vital. Nótese la divergencia respecto de las *Teorías sobre la plusvalía*, donde por el contrario, de acuerdo con *El Capital*, el trabajo aparece en el mejor de los casos como «deber social», como algo completamente distinto de una «necesidad vital»” (Heller, 1974: 132). Sobre este punto, ya hemos visto más arriba que Marx aludía al “deber social” como una motivación hacia el trabajo entre otras posibles, sin ánimo de exhaustividad, cosa que Heller oscurece aquí.

con claridad si el comunismo significaba la liberación *del* trabajo [liberation *from* labor] o la liberación *en* el trabajo [liberation *of* labor]" (ibid.: 54; s.o.). Naville (1954: 491ss) afirma también que Marx y Engels no querían la abolición del trabajo en su forma capitalista o asalariada, sino la del trabajo mismo como tal, y que la oposición fundamental no se daba entre trabajo alienado y trabajo libre, sino entre trabajo y no-trabajo (que era lo mismo que entre alienación o disfrute). También Kain (1982: 12): en el joven Marx, el trabajo "debió convertirse en un fin disfrutable por sí mismo, en la más valiosa de las actividades humanas. Pero a medida que envejece y aprende más sobre economía Marx decide que ese modelo es incompatible con las posibilidades reales de trabajo en una sociedad futura". El ideal de vida, entonces "podría ser realizado sólo en el tiempo de ocio", y "el papel del tiempo de trabajo, de la producción material, sería el de asegurar las condiciones materiales para un ocio humanizado", esto es, el ideal de emancipación sería transferido por Marx desde el trabajo al ocio<sup>53</sup>.

Veremos a continuación las dos supuestas posturas de Marx, y centraremos la discusión sobre todo en la interpretación de dos famosos pasajes, uno de los *Grundrisse* -que representa a las claras el concepto amplio- y otro del Libro III de *El Capital* -que supuestamente abogaría por el concepto reducido- (aunque ello no nos impedirá ir haciendo también referencias a otros textos). Se pretende desarrollar una interpretación alternativa a la dominante, que resuelva y haga desaparecer la supuesta oposición entre ambas posturas, manteniendo la coherencia con el resto de la obra de Marx, y haciendo plausible la tesis de que Marx nunca dejó de asumir un concepto amplio de trabajo (cosa por cierto, evidente en los escritos de juventud para casi todos los autores).

<sup>53</sup> Los ejemplos de esta interpretación podrían multiplicarse: véase Mies (1986: 213-214), desde el ámbito feminista, o Bell (1960: 408-409), desde el ámbito conservador. También Gorz (1988: 27 y 44) suscribe esta postura: para él en el Libro III de *El Capital* Marx reconoce la necesidad de cosificación y le da la razón a él en que trabajo socialmente necesario nunca será autónomo. Por el contrario, a favor de la continuidad de toda la obra de Marx, véase Kolakowski, 1976: 264ss.

#### 1.4. 2. Del “joven Marx” a los *Grundrisse*

Es sin duda en los escritos del “joven Marx” donde se aprecia con más insistencia la adopción de un concepto amplio de trabajo, y específicamente en su análisis del trabajo enajenado en los *Manuscritos* de 1844. Así, cuando describe la enajenación<sup>54</sup> del trabajador respecto de la propia actividad del trabajo -la segunda forma de la enajenación del trabajo que Marx analiza en el citado texto-, afirma: “Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo” (1844b: 109; s.o.). Esto es, que el trabajo bien puede ser una necesidad en sí misma (implicando así el concepto amplio), o bien el puro medio instrumental a que se reduce bajo el capitalismo (concepto reducido). La propia existencia del concepto de enajenación, como algo distinto a la mera objetivación, ya implica, como se dijo, la existencia de un concepto amplio.

Ahora bien, ni siquiera en los escritos de juventud de Marx hay consenso en torno a si se puede apreciar la existencia de un concepto amplio de trabajo. La duda al respecto viene planteada porque a veces Marx utiliza la palabra “trabajo” sin adjetivar como equivalente a “trabajo enajenado” o “forzado”; por ejemplo: “hasta ahora toda actividad humana era trabajo, es decir, (...) actividad extrañada de sí misma” (1844b: 151); ¿cómo puede hablarse de trabajo en dos sentidos tan distintos en un mismo texto?: hay que interpretar forzosamente que en estas contadas ocasiones Marx utiliza el término trabajo con poca precisión y sin cualificar<sup>55</sup> (se trata de unas notas de lectura que nunca llegó a publicar), pues esto es lo coherente con toda su obra. Lo mismo ocurre en una ocasión en *El Capital* cuando habla de “la tortura del trabajo”, lo que en la cuarta edición fue sustituido por “la tortura de su trabajo” (del obrero) (1872: 804); evidentemente Marx se refiere en estos casos al trabajo fabril asalariado. Marcuse (1941: 286-287) corrobora este punto: cuando Marx habla de “abolición del trabajo” a secas, lo hace mediante “el término hegeliano de *Aufhebung*, de modo que el término abolición encierra también el

<sup>54</sup> Aquí utilizaremos los términos “enajenación” y “alienación” como equivalentes.

<sup>55</sup> Cosa que, por otra parte, hacía con otros términos, como cuando hablaba de “valor” a secas para referirse al “valor de cambio”.

productivista y reducida, el bolchevismo se asemejaba curiosamente a algunas proclamas para-fascistas como la de Jünger (1934)<sup>78</sup>.

Lenin no trató específicamente cuestiones relacionadas con el trabajo en sus escritos teóricos, aunque su concepción productivista del desarrollo social es conocida y difícil de negar (es famosa su frase de que “el socialismo son los sóviets más la electrificación”). Su posición favorable a la introducción de métodos tayloristas en la industria resulta también elocuente al respecto: “Debemos introducir en Rusia el estudio y la enseñanza del sistema de Taylor, así como su ensayo y adopción sistemáticos” (citado en Bell, 1960: 289); si tenemos en cuenta, con Braverman, que el taylorismo no es tanto un método de organización técnica del trabajo, sino más bien de organización social del mismo, puede verse qué valores se introducían en la “sociedad socialista” de Lenin<sup>79</sup>. El líder de la revolución soviética se mostraba además a favor de una obligación coercitiva al trabajo.

En consonancia con esta concepción coercitiva, Trotsky también creía que el “trabajo libre” no era de aplicación en la nueva sociedad: “El mismo principio de servicio de trabajo obligatorio es incuestionable para el comunista” (citado en Kolakowski, 1977: 499), principio que según él sustituía al de la libre contratación de forma tan lógica como la socialización de los medios de producción reemplazaba a la propiedad privada de los mismos. La compulsión y la obligación, el productivismo y la centralidad social del trabajo, son por tanto elementos esenciales de la concepción del trabajo de Lenin y Trotsky, sin duda condicionada en función de la situación que vivían y de la necesidad de consolidar el nuevo régimen en un entorno hostil. Toda la población, según Trotsky, debía ser considerada como “una reserva de trabajo necesaria”, y el trabajo debía ser militarizado (tal y como proponían también pensadores y reformadores sociales nazis y pre-nazis como Jünger). La concepción reducida y productivista, hasta el extremo militarista, del trabajo, se aprecia claramente en la defensa abierta del autoritarismo estatal por parte de Trotsky: se trata de “organizar a la clase trabajadora para los fines de

<sup>78</sup> Véase, para un mayor desarrollo de esta cuestión, el excelente estudio de Joan Campbell (1989). Tilgher (1929: 115ss) también referencia este culto del trabajo, a nivel retórico, como trabajo manual, puramente muscular.

<sup>79</sup> A este respecto, Bell (1960) muestra como el culto a la eficiencia en el trabajo fue compartido ampliamente por regímenes comunistas. Ver también Braverman (1974: 12ss), para la tesis de que el bolchevismo sucumbió al concepto reducido y productivista de trabajo.

la producción, para educar, disciplinar, distribuir, agrupar, conservar a ciertos trabajadores en su puesto por determinados períodos" (citado en *ibid.*: 500)<sup>80</sup>. Así, para Trotsky la sociedad se convierte en un campo de trabajo y "los individuos no son más que unidades de trabajo" (Kolakowski, 1977: 500). Tanto Lenin como Trotsky, estimulados por ideas -y por circunstancias- productivistas, abandonaron cualquier otra dimensión del trabajo que no fuese la puramente cognitivo-instrumental, si cabe mucho más que en el capitalismo, tal y como lo expresa con acierto Kolakowski:

"Si se suprime la libre contratación, los únicos medios de inducir a la gente a trabajar y producir son la compulsión física o la motivación moral (el entusiasmo por el trabajo). Este fue, lógicamente, muy ensalzado por Lenin y Trotsky, pero pronto ambos hallaron que era quimérico confiar en él como fuente permanente de esfuerzo. Sólo quedaba la compulsión -no la compulsión capitalista basada en la necesidad de ganarse la vida, sino la fuerza física bruta, el temor al encarcelamiento, al daño físico y la muerte" (1977: 500-501).

También Bujarin defendió con Trotsky la militarización del trabajo, y la legitimó en obras teóricas, y al igual que Lenin, "consideró el sistema de basar la vida económica en el terror masivo, no como como una necesidad transitoria, sino como un principio permanente de la sociedad socialista" (Kolakowski, 1978: 41). Bujarin recogía el razonamiento de Trotsky de que, eliminado el trabajo asalariado, la única alternativa realista es el trabajo coercitivo y obligatorio<sup>81</sup>. El socialismo como un campo de trabajo era la imagen que mejor concordaba con sus escritos al respecto, ante la cual palidecerían los discursos actuales sobre "la centralidad del trabajo". La militarización de la vida civil y la consideración del ejército como modelo de eficacia y eficiencia industrial, eran rasgos que acompañaban esa concepción (Bell, 1960: 424)<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Curiosamente, Trotsky expresa todos estos puntos de vista en un libro, titulado *Terrorismo y comunismo*, que es una respuesta a otro de Kautsky del mismo título; bajo el aparente debate -y sin duda más allá de concepciones políticas distintas- late sin embargo un mismo tipo de concepción del trabajo.

<sup>81</sup> Bujarin, sin embargo, no contaba sólo con la coerción, sino también con el enriquecimiento individual como motivación al trabajo. Ello se apreciaba por ejemplo en la disputa que mantuvo con Trotsky en torno a la política a seguir con los campesinos ricos o kulaks: para el primero era esencial la motivación económica, pues si el Estado soviético confiscaba todos los excedentes, los campesinos sólo producirían para su propia subsistencia.

<sup>82</sup> Para Bell, 1960: 430, el desconocimiento de los escritos impublishedos de Marx en la época de la revolución rusa bloqueó una posibilidad alternativa de concepción del trabajo, condujo "a que

En definitiva, para los bolcheviques, el triunfo del socialismo estaba en relación directa con la cuestión técnica del nivel de productividad y eficacia técnica que se pudiese conseguir; y todo ello al servicio del aumento de la producción. La idea de la superioridad del socialismo frente al capitalismo se reducía así a la superior capacidad del primero para producir más y mejor, dando primacía a las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción. En ese contexto, cualquier observación sobre que la industrialización y mecanización masiva y acelerada hacía más monótono y deshumanizador el trabajo no era más que un resabio humanista burgués, o de nostálgicos reaccionarios contrarios al progreso; como dice Kolakowski, "la censura de que la centralización y estandarización sofocaban la iniciativa y hacían más monótono el trabajo no era más que una añoranza reaccionaria de la producción preindustrial. Toda la economía debía transformarse en un «mecanismo único, uniforme y automático»" (1978: 43). Quedaba así patente el contenido básicamente cognitivo-instrumental y productivista del concepto de trabajo dominante entre los líderes soviéticos.

Esta primacía cognitivo-instrumental se apreciaría por ejemplo en la ideología soviética sobre la educación superior: no se trataba de dar una formación general y ampliar la cultura: eso constituía una ideología burguesa que además podía crear una nueva clase de "trabajadores intelectuales" elitistas; la función de la educación superior era la de dar una formación puramente técnica y profesional, adecuada y especializada a un puesto de trabajo concreto (Kolakowski, 1978: 58-59) (con lo que, si se rechazaba, al menos retóricamente y de forma "anti-intelectualista", la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual, no ocurría lo mismo con la especialización del trabajo que tanto habían criticado Marx y otros clásicos socialistas, y que tan propia era, por el contrario, de la "ética del trabajo" burguesa).

---

el pensamiento marxista se desarrollara por una dirección única, la vía estrecha de las concepciones económicas simplicistas sobre el hombre, la propiedad y la explotación, mientras se dejaba inexplorado otro camino, que hubiera podido conducir a unas concepciones nuevas y humanistas de la producción y el trabajo"; esto no sería válido, sin embargo, de algunos autores del marxismo occidental que veremos después. Según Bell, el desconocimiento del concepto de alienación hizo difícil a los bolcheviques ver que ésta provenía de la misma organización del trabajo. Bell es probablemente demasiado generoso, y demasiado ingenuo al pensar que la lectura de unos cuantos libros de Marx hubiese podido variar el curso de los acontecimientos en los países comunistas.

Por otro lado, la interpretación productivista del trabajo en los regímenes de tipo soviético condujo a una interpretación igualmente productivista -y a todas luces errónea (Marx, 1863-1866; Gough, 1972; Guerrero, 1979)- de la distinción de Marx entre trabajo productivo e improductivo, que sirvió para legitimar intereses ideológicos de dichos regímenes: así por ejemplo, el ser considerado trabajador “productivo”, según la doctrina oficial, debía dar derecho a un mayor nivel de salario. Pero al mismo tiempo, era difícil justificar que médicos, profesores o altos funcionarios, como trabajadores “improductivos”, cobraran menos que un obrero industrial. Al mismo tiempo, en un régimen no capitalista no podía haber plusvalía, y por tanto la distinción carecía de sentido. Así, se cometía una doble tergiversación de la teoría de Marx: primero, se definía trabajo productivo de acuerdo con el criterio trivial de producción de objetos materiales; segundo, se consideraba productivos indirectamente a tales profesiones de prestigio, dado que “creaban valores” que posibilitaban la producción material, y de ese modo se les podía pagar más que a los obreros. Y tercero, se suponía arbitrariamente que el trabajo “productivo” era más honroso y merecía mayor recompensa que el “improductivo” (Kolakowski, 1976: 330-331)<sup>83</sup>.

## 2. 3. Gramsci

Puede parecer sorprendente el clasificar a Gramsci junto con marxistas ortodoxos y economicistas en su defensa de un concepto “reducido” de trabajo: en efecto, Gramsci es proverbialmente y con justicia considerado como uno de los marxistas más “heterodoxos” del siglo XX. Sin embargo, veremos que Gramsci, efectivamente, es más “heterodoxo” respecto del propio Marx que del marxismo ortodoxo, al no defender el

<sup>83</sup> No trataremos aquí la ideología oficial maoista del comunismo chino; tiene, sin embargo, muchos puntos de contacto con las demás ortodoxias, aunque evidentemente adaptadas al carácter rural y campesino del comunismo maoista: su productivismo, su glorificación del trabajo, el concepto reducido, el culto del trabajo físico frente al intelectual, que le acerca a la ideología nazi-fascista (el trabajo físico desagradable es bueno porque contribuye a “educar” y a “formar” el carácter), etc. (ver Kolakowski, 1978: 491ss).

concepto “amplio” marxiano, y al asumir un productivismo claro que pone a las exigencias de la producción por delante de las de los seres humanos.

Gramsci ciertamente apoyaba la democracia obrera de los consejos de fábrica como una forma de participación democrática en la producción, lo que implica un concepto de autonomía aplicado al trabajo; pero sin embargo, cree que sobre el aspecto técnico y “científico” de la organización del trabajo, que es el que tiene prioridad en sus análisis, no puede haber discusión alguna. Gramsci se muestra inequívocamente a favor del taylorismo y de que el Estado sea un instrumento de “Taylorización” (ver Jay, 1984:166ss). Es, por tanto, un ejemplo de hasta qué punto el movimiento obrero y sus dirigentes llegaron a asumir la cultura del productivismo y el trabajo asalariado. Al igual que Lenin, Gramsci apoya claramente el taylorismo, pero existe una discusión (*ibid.*:170) sobre si su posición era más matizada que la de aquél; y todo parece indicar que no era así: le interesaba el potencial del taylorismo para mejorar la eficiencia de la producción y disciplinar a la clase obrera, consiguiendo así incrementos de productividad; se trata por tanto de valores y motivaciones prácticamente calcadas de las del capitalismo y la “ética del trabajo” que la sociedad burguesa trató de imponer al proletariado industrial. Como bien advierte Jay, Gramsci subestimó claramente los potenciales deshumanizadores de la industria moderna -que sí advirtió, por el contrario, Lukács-.

Así, para Gramsci “el conjunto del personal de una fábrica debe concebirse como un «trabajador colectivo»” (1929-1935: 196); elogia la autodisciplina que conseguirían los trabajadores a través de los consejos de fábrica (idea que conecta con la ética del trabajo burguesa, basada también en el valor de la autodisciplina) (1920: 69), y llegaba a criticar que durante la guerra el Estado aumentase su control de la economía, con el consiguiente crecimiento de la masa de los trabajadores “improductivos”; con ello no se aprovechaba en su totalidad la potencia productiva del sistema industrial, sino que se “alimenta a los ociosos” y a los “parásitos” (1920: 70). El productivismo rezuma, por tanto, sus planteamientos al respecto.

Gramsci estaba además a favor de la disciplina y la coacción externa para asegurar el trabajo en la fábrica; así lo deja claro cuando critica esta idea en Trotsky: “El principio de la coacción directa e indirecta en la ordenación de la producción y del trabajo es justo, pero la forma que tomó era equivocada; el modelo militar se había

convertido en él en un prejuicio funesto, y los ejércitos del trabajo fueron un fracaso” (1932-1935: 475). El problema de Trotsky no era haber aplicado esos métodos, sino no haber entendido que “los nuevos métodos de trabajo [en esencia correctos para Gramsci] son inseparables de un determinado modo de vivir, de pensar y de sentir la vida; no es posible obtener éxitos en un campo sin conseguir resultados tangibles en el otro” (*ibid.*); el fordismo norteamericano sí que había entendido a la perfección esa inseparabilidad, como demostraba por ejemplo mediante las leyes prohibicionistas contra el alcohol y el control de las “malas costumbres” y la “moralidad” de los obreros, que eran para Gramsci “necesidades del nuevo método de trabajo”. Y añade:

“El que se burle de esas iniciativas (...) y no vea en ellas más que una hipócrita manifestación de «puritanismo», se niega toda posibilidad de comprender la importancia, la significación y el alcance objetivo del fenómeno norteamericano, que es, entre otras cosas, el mayor esfuerzo colectivo realizado hasta ahora por crear, con rapidez inaudita y con una conciencia de los fines jamás vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre” (1932-1935: 476). [La finalidad era] “desarrollar en el trabajador, en un grado máximo, las actitudes maquinales y automáticas, destruir el viejo nexo psico-físico del trabajo profesional calificado que exigía una cierta participación activa de la inteligencia, de la fantasía, de la iniciativa del trabajador, y reducir las operaciones productivas al mero aspecto físico, maquinal” (*ibid.*).

Todo ello era sólo un paso necesario para crear “un nuevo nexo psico-físico de tipo diferente del de los anteriores y, sin duda, superior a ellos”, para lo cual, desgraciadamente, “una parte de la vieja clase trabajadora será despiadadamente eliminada del mundo del trabajo, y tal vez incluso del mundo *tout court*” (!) (*ibid.*). En este diagnóstico gramsciano, que a ratos recuerda también el de Jünger (1934), Gramsci rechaza explícitamente como algo ya obsoleto y superado por la evolución histórica un concepto amplio de trabajo como el que podía realizarse en el trabajo artesanal, con elementos de creación que incluyeran la humanidad y espiritualidad del ser humano: esa “humanidad y espiritualidad” que el taylorismo y el fordismo aplastan “no puede realizarse más que en el mundo de la producción y del trabajo, en la «creación» productiva” y “era máxima en la artesanía (...) cuando todavía era muy sólido el vínculo entre el arte y el trabajo” (1932-35: 476). Pero el industrialismo de nuevo tipo supera todo eso, y por tanto debe ofrecer una solución a la supresión de esos elementos: la

autodisciplina y la renuncia a la gratificación en la vida privada están llamadas a cumplir ese papel. Esto puede parecer un diagnóstico o un constatación avalorativa, pero se infiere con claridad que lo malo para Gramsci no es ese estilo de vida como tal, pues viene exigido por las necesidades de la moderna producción industrial; lo malo es que deba ser impuesto de forma heterónoma, que no surja del obrero mismo, y eso, ese problema de motivación hacia el trabajo en condiciones taylorista-fordistas, es lo que cambiará en el socialismo: "Ese equilibrio no puede ser sino meramente externo y mecánico, pero podrá hacerse interior el día que sea propuesto por el trabajador mismo, no impuesto al trabajador desde fuera, sino por una nueva forma de sociedad" (1932-1935: 477).

El control moral tiene sentido porque, dados los (relativamente) altos salarios que imperan en el fordismo, hay que asegurar que no se gasten en "destruir" o "lesionar" la "eficacia muscular y nerviosa" del trabajador (*ibid.*), lo que se traduce razonablemente para Gramsci en la lucha contra el alcohol y contra la permisividad sexual. Así,

"la función sexual parece mecanizarse, pero en realidad no se trata de eso, sino del nacimiento de una nueva forma de unión sexual sin los colores «cegadores» y los oropeles románticos, característicos del pequeño burgués y del *bohémien* parásito. Resulta claro que el nuevo industrialismo exige la monogamia, quiere que el hombre trabajador no despilfarre la energía nerviosa en la búsqueda desordenada y excitante de la satisfacción sexual ocasional" (*ibid.*: 478).

En este contexto, la ociosidad de las clases dirigentes europeas, comparada con la laboriosidad de las americanas, es vista por Gramsci como un indicio de que "una real prostitución lo invade todo" (*ibid.*: 479).

El elogio sin matices de la taylorización va acompañado de una valoración de los aspectos técnico-instrumentales del trabajo por encima de todo. Ello se aprecia también en algunas de sus opiniones sobre la educación, cuando afirma que "en el mundo moderno, la educación técnica, estrechamente ligada al trabajo industrial incluso en el nivel más primitivo y descalificado, debe formar la base del nuevo tipo de intelectual" (citado en Jay, 1984:169). Concibe Gramsci al "nuevo intelectual" como un "director de producción". Esta actitud sin duda se debía a su interés en "cómo las ideas se convierten

en fuerzas prácticas" (ibid., 169), en el puro sentido instrumental de la palabra. Ninguna consideración, por tanto, de las dimensiones práctico-moral o estético-expresiva del trabajo que sí existían en Marx: se reduce el trabajo a un puro factor técnico de la producción.

Según Capella, sin embargo (1991b: 46), hay que comprender los motivos de Gramsci para unas actitudes tales, situándolas en el contexto de la industrialización acelerada que tenía lugar en la Unión Soviética en aquella época. Gramsci consideraba ese proyecto como aquejado de un déficit de "racionalización", puesto que intentaba implantar la disciplina y el orden en la industria a base sólo de coerción política, y no de racionalización "puramente" tecno-económica. Tal concepción de la organización taylorista del trabajo como una cuestión técnica se acerca a la ideología del *management* denunciada años después por Braverman, a la idea de que existe una "organización científica del trabajo" que es "neutra" a efectos ideológicos, éticos y políticos, que viene exigida sólo por la propia racionalidad como tal. Además, Gramsci habría considerado el fordismo como un elemento de una "revolución pasiva" que fuese preparando la hegemonía de la clase obrera, a través de su creciente centralidad e indispensabilidad para el proceso de producción. En este sentido, el fordismo sería un paso más del capitalismo hacia la planificación económica, hacia una "economía programada", que Gramsci veía como uno de los ideales del socialismo. Gramsci advierte, por contra, que los altos salarios inauguran en el fordismo una motivación hacia el trabajo basada no en la coacción directa ni en los valores religioso-morales, sino en la persuasión generada por un mercado de bienes de consumo al alcance de los obreros.

No obstante la contextualización de las actitudes de Gramsci hacia el taylorismo-fordismo que hace Capella, el mismo autor advierte también sin tapujos las poco emancipatorias y productivistas opiniones del italiano sobre la adaptación del trabajador a la innovación técnica y organizativa (y no al revés), adaptación que ha de ser *psicológica y moral* (esto es, ha de subordinar todas las dimensiones del trabajo a su aspecto únicamente técnico-instrumental). Gramsci llega incluso a decir que ello es liberador para los obreros: con el taylorismo, "el cerebro del obrero, en vez de momificarse, alcanza un estado de completa libertad. Lo único que se ha mecanizado completamente es el gesto físico", lo que "ha dejado el cerebro libre y limpio para otras

preocupaciones" (Gramsci, 1932-1935: 481)<sup>84</sup>. Gramsci, por tanto, no advierte el carácter destructor y embrutecedor de los métodos tayloristas de trabajo, que pocos años después reconocerían implicitamente incluso los propios ideólogos del *management* capitalista, con sus variados intentos de "humanización" del trabajo. No advierte que esa supuesta "liberación" del cerebro no es sino la expropiación de los saberes de los trabajadores, y la separación total entre trabajo manual y trabajo intelectual (denunciadas por Braverman). Su posición, por otro lado, es manifiestamente contraria a la de Marx, para quien el trabajo mecanizado "confisca toda actividad libre, física e intelectual, del obrero. Hasta el hecho de que el trabajo sea más fácil se convierte en medio de tortura, puesto que la máquina no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo" (1872: 515-516). Los estremecedores testimonios y reflexiones de Simone Weil (1951) sobre su trabajo en la fábrica durante la primera mitad de los años 30, se atenían mucho más a la postura que Marx defendía en este punto, y resultaban elocuentes contra unos supuestos potenciales liberadores de la "racionalización" y la "organización científica" del trabajo.

Pero además del error de Gramsci en cuanto a la adaptación psicológica del obrero al taylorismo, Capella muestra, por lo que hace al aspecto moral de esa adaptación, hasta qué punto asume Gramsci el complejo de valores de la orientación productivista burguesa hacia el trabajo: el instrumentalismo, la "ética del trabajo", el industrialismo, el puritanismo, el "aplazamiento de la gratificación". La lógica propia de la industria -que es lo que "humaniza" al ser humano frente a la naturaleza-, exige una

"rígida disciplina de los instintos sexuales, tendente a contener los usos deportivos del sexo en beneficio de los reproductores, al objeto de reservar para la producción la energía psico-física de los trabajadores. El tiempo de no trabajo, en el que se repone esta energía, no es visto como "tiempo para la libertad", sino como un tiempo que es necesario codificar en esta clave puritana" (Capella, cit.:54)

El propio Freud no hubiese expresado mejor que Gramsci cómo funciona la desviación de las energías eróticas hacia el trabajo. El error de Gramsci, según Capella, es no haber

<sup>84</sup> A reseñar que en la misma época, Tilgher opinaba que la mecanización y el taylorismo no permiten la "ausencia mental" al trabajador, sino todo lo contrario (1929: 157).