

del trabajo se proyecta hacia cualquier otro tipo de praxis mundana¹⁷². Sin embargo, Habermas critica al mismo tiempo a Hommes su “ontologización del trabajo” y de la alienación del mismo en términos cuasi-heideggerianos, y su consideración metafísica de dicha alienación, lo que parece implicar la posibilidad histórica de desalienar el trabajo.

En esta primera etapa, encontramos también algunos ensayos sociológicos de juventud sobre el trabajo y el tiempo libre (consignados en Wiggershaus, 1986: 540ss), así como su libro *Historia y crítica de la opinión pública*, obras en las que todavía no ha definido con precisión su distinción entre trabajo (como acción instrumental) e interacción, pero que apuntan ya algunas líneas argumentales en ese sentido. En concreto, algunos de aquellos ensayos de juventud -publicados en la revista *Merkur* o en libros colectivos en los años 50- apuntan ya hacia la idea de que el consumo de masas compensaba la producción alienada en el capitalismo del bienestar; aquí Habermas todavía hablaba, en términos bastante frankfurtianos, de trabajo alienado y consumo a su vez alienado, y lo que es más importante, *denunciaba* ese mecanismo de compensación. Entonces, aún, como dice Wiggershaus (ibid.: 541), “lo que quería Habermas era eliminar el carácter alienado del trabajo”. Pero aún así ya se puede apreciar que no se refería con ello a la abolición del trabajo asalariado, como hubieran hecho Marx, Adorno o Marcuse, sino a un programa más modesto y realista de “humanización del trabajo”, concordante con lo que la sociología del trabajo francesa de Friedmann y otros defendía por aquel entonces: dar a los obreros tareas con sentido, iniciativa, variedad, etc.

En *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), la tesis de la “compensación” continuó afianzándose, e incluso se esboza ya claramente el modelo de sociedad dividida en cuatro “esferas” (los sub-sistemas económico y administrativo, y las esferas privada y pública, que acabará sistematizando Habermas veinte años después en la *Teoría de la acción comunicativa*). Hay ya en esta obra primera una clara identificación entre el trabajo y el “reino de la necesidad”, y el ocio y el “reino de la libertad” (1962: 160). Sus análisis del desarrollo de los “empleados de servicios” prefiguran ya lo que será el “sistema”, una organización que funciona sin orientaciones normativas de por medio (1962: 183). La compensación a través del consumo es una forma de separar más la vida

¹⁷² Esta interpretación de los *Manuscritos* dice además Habermas que la ha construido “sobre los textos mismos de Marx e independientemente de Hommes” (ibid.: 374).

pública y la vida privada (ibid.: 184ss), aunque evidentemente considera que también el ocio y el consumo están alienados. Habermas calibra ya la crisis de la “ética protestante” de la profesión en tales condiciones de “capitalismo del bienestar”, que años más tarde preocuparía a los neoconservadores como Daniel Bell (1976).

En una segunda etapa, que abarcaría obras como *Ciencia y técnica como "ideología"*, o *Conocimiento e interés*, Habermas efectúa ya su famosa distinción entre *trabajo* e *interacción*: define “trabajo” como una categoría analítica de acción, y lo hace exclusivamente en términos de acción instrumental (u otras veces, no queda claro, en términos de acción estratégica, que sería la “acción racional con arreglo a fines” weberiana), considerando además que tal identificación estaba implícita en la teoría de Marx. Cabe notar que Habermas no acusa a Marx de reducir trabajo a “técnica” o a “acción instrumental” (pues no otra cosa es lo que hace él mismo, esa identificación ya la supone de partida¹⁷³), sino de reducir la *praxis* social a trabajo, entendido como pura instrumentalidad. Sin duda Habermas está operando en un nivel más alto de abstracción que el de Marx, pero ello no es obstáculo para lo que aquí interesa mostrar¹⁷⁴. A partir de ahí, el resto de la argumentación está servida: puesto que la acción instrumental -y por tanto, el trabajo- se basa en una racionalidad técnica de adecuación medios-fines, y puesto que la teoría de Marx depositaba todas las esperanzas de liberación en el trabajo y en el desarrollo de las fuerzas productivas (paradigma de racionalidad técnica-instrumental), esa teoría estaba viciada de origen debido a un reduccionismo categorial

¹⁷³ Honneth afirma, así (1985: 241ss) que “Habermas no acepta la caracterización enfática del trabajo como un acto expresivo”, esto es, el concepto amplio, sino sólo en la dimensión cognitivo-instrumental de apropiación de la naturaleza.

¹⁷⁴ A este respecto, no queda lo suficientemente claro en Habermas si la dicotomía “trabajo-interacción” corresponde a “base-superestructura” o a “fuerzas productivas-relaciones de producción” (dicotomía ésta última que constituye la “base económica” en Marx: véase Cohen, 1978). Lo más probable es que, para Habermas, se trate de un nivel de abstracción diferente, y no sea por tanto reducible a ninguna de ellas. En todo caso, a veces parece que Habermas identifique trabajo con “fuerzas productivas”, y todo lo demás con “interacción”; otras, por el contrario, parece hablar de trabajo como un tipo específico de acción instrumental-estratégica-, englobándola por tanto en las relaciones de producción, y otras parece asumir que las relaciones de producción sean parte de la superestructura, lo que hace considerable violencia al esquema marxiano. Para Markus (1982), las confusiones proceden de que, Habermas no tiene suficientemente en cuenta las relaciones de producción en el esquema marxiano, pues eso le obligaría a revisar su tesis de que Marx reduce la interacción social a trabajo y a desarrollo de las fuerzas productivas.

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)⁵¹. 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*, hacía referencia a la organización social de la

⁵¹ 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 merma 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 merma o la falta de autodeterminación” (esto es, de control sobre la propia vida, de autonomía, en términos práctico-morales), y contra “la merma 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 *Crítica 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 comunista⁵². 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

⁵² “En la *Crítica 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 ocio⁵³.

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).

⁵³ 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 enajenación⁵⁴ 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 cualificar⁵⁵ (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

⁵⁴ Aquí utilizaremos los términos “enajenación” y “alienación” como equivalentes.

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

que impedía apreciar la existencia de un tipo distinto de racionalidad, la comunicativa, que emerge de la interacción lingüística y la intersubjetividad que conforman la vida social. Marx había sido incapaz de advertir que el proceso de hominización que diferencia a la especie humana de los animales no se cifra únicamente en el trabajo, sino también en la comunicación, que es histórica y conceptualmente irreducible al primero. Este *también* será posteriormente convertido por Habermas en un *sólo*.

En el famoso ensayo sobre "Trabajo e interacción" (contenido en 1968a), Habermas intentaba mostrar que Marx hubiese podido escapar al reduccionismo categorial si hubiese conocido y desarrollado una idea contenida en los escritos de Jena del joven Hegel (idea que, por otra parte, ni el propio Hegel desarrolló): que el autodesarrollo del espíritu -del ser humano, o de la conciencia- no se efectúa sólo a través del trabajo, sino también del lenguaje y de la relación ética (ejemplificada en la familia)¹⁷⁵. Habermas, en resumidas cuentas, venía a defender que la dialéctica entre trabajo e interacción era un camino teórico desaprovechado que él se disponía a emprender. En el joven Hegel, además, el trabajo era pura y llanamente, como vimos, una actividad instrumental destinada a la satisfacción de necesidades (y no la actividad omniabarcante en que se convierte en su *Fenomenología del Espíritu*), de modo que hablaba indistintamente de "trabajo" e "instrumento". Habermas aquí aún dice algo tan importante como lo siguiente: "No sería posible reducir la interacción al trabajo o deducir el trabajo de la interacción" (1968a: 36), pues se trata de dos lógicas distintas e irreducibles. Esa distinción, sin embargo, se borra después en Hegel y no aparece en Marx, que "reduce lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a la instrumental" (ibid.: 49). La acción instrumental se convierte en modelo categorial; lo cual le lleva a esperar la liberación únicamente en esa dimensión, como desarrollo de las fuerzas instrumentales, productivas, del trabajo, y como control técnico del mundo. Habermas viene a decir, en el fondo, que Marx acabó reduciendo las relaciones de producción a las fuerzas productivas.

¹⁷⁵ Aquí Habermas también parte, como Hegel, de un modelo triádico (trabajo, lenguaje e interacción), que luego quedará reducido a diádico sin especificar muy bien cómo; en *Conocimiento e interés*, y en *La lógica de las ciencias sociales*, aparece también un trío: trabajo, lenguaje y dominación, que luego quedará reducido a los dos primeros.

En *Conocimiento e interés* (1968b), Habermas se interesa primordialmente por cuestiones de teoría del conocimiento; pero retoma la crítica a Marx y la profundiza. La relación que se establece en el trabajo, tal como Marx lo define según Habermas, es una relación técnica, cognitivo-instrumental, entre un sujeto y un mundo que se le presenta como "objetivo"; por tanto, el trabajo liga con el interés técnico que constituye las ciencias empírico-analíticas (de la naturaleza, positivistas): absolutizar ese principio es un claro signo positivista. Aquí Habermas da un salto desde la teoría social a la epistemología, que él mismo se encargó de abandonar en obras posteriores. Pero lo importante es que para el teórico alemán, lo único aprovechable del concepto de trabajo de Marx era esta dimensión cognitivo-instrumental: "nunca lo entendió como fundamento para la construcción de estructuras de sentido invariantes de posibles mundos sociales de la vida. El trabajo social es fundamental tan sólo como categoría de mediación entre la naturaleza objetiva y la subjetiva" (1968b: 51). Marx sólo concibe la autoconstitución de la especie a través del trabajo social, y reduce reflexión y comunicación a acción instrumental (las relaciones sujeto-sujeto a un esquema de relaciones sujeto-objeto). Habermas quiere probar tal tesis mostrando cómo para Marx el modelo de ciencia implícito es el de las ciencias de la naturaleza, que deben seguir las ciencias sociales y humanas (mezcla así en su argumentación las cuestiones categoriales con las epistemológicas). Habermas no niega que Marx incluya también, en sus análisis concretos, las relaciones sujeto-sujeto y la interacción (ibid.: 76ss), pero cree que las reduce al modelo de "producción", que éstas también son "producidas" dentro de una estructura teleológica de acción. Tanto trabajo como interacción quedan indiferenciadas en el concepto de una "praxis" social instrumental.

Una obra intermedia en el que el tema del trabajo vuelve a hacer aparición es *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), estudio en el que las principales novedades vienen de la mano de una teoría de la evolución y el cambio social. De nuevo acusa Habermas a Marx de que sólo aprecia "procesos de aprendizaje" en el nivel de las fuerzas productivas, y no en el de las relaciones de producción. Pero el concepto de trabajo no caracteriza suficientemente la forma en que la especie humana se reproduce. Hace falta también referirse al lenguaje, dimensión en la que se dan otros procesos de aprendizaje con otras reglas completamente distintas de las puramente técnicas, que

también dirigen la evolución social. Habermas se remonta a las sociedades primitivas para descubrir que para reproducirse trabajando hace falta tener algún lenguaje también. El trabajo precede históricamente al lenguaje, cierto, pero eso supone sólo el paso del primate al homínido; para el paso del homínido al ser humano, se requiere el lenguaje como instancia decisiva (1976: 136ss).

En 1980, Habermas contesta a algunas objeciones de Agnes Heller y de Anthony Giddens (1984: 400ss y 453ss) acerca de su tratamiento del concepto de trabajo. Heller, manteniendo un concepto más amplio, criticaba a Habermas su abandono del concepto de trabajo alienado y su reducción del trabajo a acción instrumental, esto es, su adopción de un concepto reducido. Habermas replica simplemente descalificando como trasnochada la concepción romántica expresivista de autorrealización de la propia esencia. Contra eso, “ya no puede bastar el modelo de la actividad artesanal” (ibid.:407), y que no puede dar razón de supuestos normativos. El concepto de trabajo que se utiliza en sociología y en filosofía (lo que parece ser decisivo de por sí para Habermas), está afortunadamente “purificado de todo contenido normativo” y “jubilado de su papel de fuerza impulsora emancipatoria” (ibid.). La pruebas que hablan en favor de todo ello son la reducción de la jornada laboral y la decreciente importancia del trabajo en la vida (lo que parece querer decir que, si vuelve a aumentar la jornada real, como ocurre hoy día, se podrá volver al concepto de trabajo alienado, implicación que parece bastante arbitraria). Para Habermas, si abandonamos el modelo expresivista, entonces “toda la problemática se reduce a una (...) bien modesta medida de política social, a saber: a una «humanización del mundo del trabajo»” (ibid.:408). Tampoco la democracia industrial, sin embargo -arguye contestando a Honneth-, puede utilizarse para salvar la no-instrumentalidad del trabajo, puesto que ese mecanismo ya correspondería al nivel de la comunicación, al “marco institucional del trabajo social” (es decir, que el trabajo se reduce únicamente a operaciones técnicas, mientras que todo lo que las rebase constituye ya el reino de la comunicación). Desde aquí Habermas pasa, como si fuese el mismo, a un argumento harto diferente: el de que la fundamentación de una regulación normativa en la que se reconozca ese derecho democrático no puede venir del trabajo, sino de la comunicación, tema bien distinto al de si el trabajo debe o no reducirse a acción instrumental, y al de si es o no posible en él, de hecho, la autorrealización. La alienación,

para Habermas, sólo tiene ya sentido combatirla en la comunicación, en tanto que situaciones que impliquen “comunicación sistemáticamente distorsionada”, y no en el trabajo como tal.

Una tercera -y hasta la fecha, definitiva, desarrollos y matices posteriores aparte- etapa en el planteamiento teórico-social habermasiano queda culminada en su obra capital, la *Teoría de la acción comunicativa*. En ella, la dicotomía trabajo/interacción queda reformulada y subsumida dentro de la más abstracta de acción teleológica/acción comunicativa: la acción teleológica implica una orientación al éxito de un actor monológico que persigue la consecución de un determinado estado de cosas, ya sea en el mundo natural -acción instrumental- o en el mundo social -acción estratégica-; la lógica de la acción es aquí *objetivante*. La acción comunicativa, por el contrario, implicaría a varios agentes orientados al entendimiento, esto es, a la coordinación de sus planes de acción mediante la consecución argumental de un acuerdo intersubjetivo; la lógica no es en este caso objetivante, sino *práctico-moral* en sentido amplio. En esta distinción -como ya era posible con la de trabajo-interacción- se advierten claramente los ecos de la distinción aristotélica *praxis-poiesis*: la acción teleológica, para Habermas, supone “producir” algún resultado externo en el mundo, mientras que la acción comunicativa tiene en parte su fin en ella misma, al quedar coordinada en función del propio entendimiento lingüístico.

Junto a esta dicotomía en términos de teoría de la acción, Habermas plantea otra paralela formulada en términos de teoría de la sociedad. Según Habermas, las modernas sociedades capitalistas se estructuran en dos dimensiones correspondientes a cada uno de esos tipos de acción: *sistema y mundo de la vida*; el sistema viene constituido por aquel conjunto de instituciones sociales que se autorregulan mediante el entrelazamiento involuntario de acciones estratégicas, y el mundo de la vida por aquellas otras cuyo mecanismo de reproducción y regulación son las acciones comunicativas. Posteriormente, sin embargo, Habermas (1984a) se ha retractado de esta correspondencia biunívoca entre tipos de acción y niveles societarios -que ha llamado “conexión en cortocircuito”-: en el mundo de la vida hay tanto acciones estratégicas como comunicativas; y en el sistema se dan ambas también. La diferencia estaría en que, en el sistema, la integración de las consecuencias de la acción es funcional, y no el

resultado agregado o cooperativo de acciones; son mecanismos sistémicos, y no orientaciones de acción de los individuos lo que hace funcionar al sistema; los individuos, en el sistema, no “eligen” actuar teleológicamente, sino que les viene exigida ya de entrada la renuncia a orientaciones de acción particulares y su subsunción en mecanismos sistémicos independientes de su conciencia y de su voluntad (por ejemplo, un agente de bolsa, un funcionario o un obrero en una cadena de montaje, *deben* actuar de una *determinada* forma en *determinadas* situaciones previstas y formalizadas so pena de que sus actos resulten disfuncionales y contraproducentes). En el mundo de la vida, por el contrario, la coordinación de los planes de acción de los individuos debe pasar, necesariamente, a través de las orientaciones de acción de los mismos; y aquí el entendimiento lingüístico puede ser un mecanismo básico de coordinación. Según Habermas, la economía de los países capitalistas desarrollados funciona ya como un “sub-sistema” en los términos descritos.

No hay ya muchas referencias al concepto de trabajo en la “obra magna” de la teoría social habermasiana, y sí la recuperación y prosecución de algunas ideas anteriores sobre el mismo: retoma, en el último capítulo, la teoría de la compensación del trabajo alienado por el consumo, el ocio, y las políticas sociales, pero lejos de hacerlo en términos de denuncia, como en los ensayos de los años 50, la considera aquí como un baluarte de progreso social frente a una ofensiva neoconservadora que busca el retorno a los tiempos del capitalismo heroico. Por otro lado, vuelve a hacerse eco de que Marx incluye también la cooperación social en los procesos de producción (1976: 133), pero insiste en que lo hace según las reglas de la acción estratégica. Finalmente, reitera la idea de que es en la distribución, y no en la producción, donde se requiere la desalienación a través de los potenciales de la acción comunicativa.

4.2.3. El agotamiento de los potenciales utópicos del trabajo

¿Como afecta esta nueva conceptualización de Habermas a la categoría de trabajo? Desde luego que no parece cambiar mucho el esquema de fondo: el trabajo aparece confinado en el subsistema económico, y ninguna otra de sus dimensiones se tiene en

cuenta de forma seria. El sistema es el que lleva a cabo la reproducción material del mundo de la vida, y dentro de esa reproducción material está el trabajo social, que incluye, parece ser, únicamente el trabajo pagado (Fraser, 1986). El proceso de trabajo social quedaría englobado bajo la categoría del sistema -concretamente, del sub-sistema económico-, y al mismo tiempo seguiría concebido esencialmente como acción teleológica -ya sea instrumental o estratégica- destinada a conseguir un determinado estado de cosas en el mundo¹⁷⁶. Es cierto, por un lado, que habría espacio para acciones no teleológicas en el sistema, pero el proceso de trabajo en cuanto tal no sería una de ellas; por otro lado, ya ni siquiera es necesaria la orientación teleológica de los individuos particulares, pues en las complejas sociedades modernas, la integración del proceso de trabajo se realiza de acuerdo con mecanismos sistémicos. Para el autor, la dimensión económica-utilitarista es por tanto la única relevante en el concepto de trabajo, dejando de lado sus posibles potenciales práctico-morales y estético-expresivos, que se corresponderían con una productividad creadora que no sería más que la incorrecta extensión de un modelo ya inexistente de trabajo artesanal (es decir, de la *poiesis* clásica, que hoy ya no existiría). La moderna automatización del proceso de trabajo y su configuración como una institución "sistémica", el trabajo mecanizado, el taylorismo, etc., habrían privado de sentido a la actividad laboral como algo creativo y autorrealizador, y por ello no hay que buscar ya en ella potencial emancipatorio alguno, sino aceptar lisa y llanamente la exclusividad del aspecto técnico-económico. Y no parece que Habermas lamente en exceso esa configuración del proceso de trabajo en términos *sistémicos*, sino que, bien al contrario, considera al mercado de trabajo en cuanto tal, y a la organización "científica" del proceso de trabajo, como un "logro evolucionario" irrebutable sin violentar la naturaleza misma de la actividad laboral -que como se vio, es una naturaleza instrumental-estratégica- (esta actitud recuerda claramente a la de Gramsci, para quien la organización de la producción moderna era "objetivamente" un progreso, independientemente de apreciaciones ideológicas).

¹⁷⁶ Lash (1987: 147-148), Honneth (1985) y Fraser (1986) así lo interpretan también. Honneth (1985: 291) interpreta que los equivalentes de "trabajo" e "interacción" en esta tercera etapa son la "reproducción material" y la "reproducción simbólica" del mundo de la vida, con lo cual se identifica más el trabajo con el sistema.

Para entendernos: según Habermas esa complejidad y diferenciación social de las sociedades modernas *hace inevitable la alienación en el proceso de trabajo*. Políticamente, esto implica que la vía posible de emancipación no es aumentar los potenciales liberadores del trabajo a expensas de su carácter alienado, de “carga”, sino reducir ese “trabajo-carga” al tiempo minimamente necesario para la reproducción social; esto es, no apostar tanto por un trabajo crecientemente *autónomo* y *autorrealizador* como por reducir el trabajo a su más pura *instrumentalidad*. Según sus propias palabras, en el capitalismo tardío “el acento utópico se traslada del concepto de trabajo al de la comunicación” (1984b:133). La creciente complejidad y diferenciación interna del proceso de trabajo en la sociedad moderna hace ya imposible, según Habermas, imaginar ningún tipo de “reconciliación” entre el trabajador y su producto, tal y como románticamente esperaba Marx.

La reproducción simbólica del mundo de la vida, continua Habermas, no se puede encomendar al sistema, porque aparecerían “efectos laterales patológicos”; pero eso no ocurre con la reproducción material, que sí puede autorregularse de forma sistémica, y desconectarse por tanto de la coordinación en términos comunicativos (1981, II: 457ss). La expulsión de elementos práctico-morales y estético-expresivos del sistema no es patológica en sí misma, si el mundo de la vida los recoge y pone al sistema bajo su control. El problema es que el sistema no sólo realiza su función con respecto a la reproducción material, sino que además “coloniza” las actividades de reproducción simbólica del mundo de la vida, produciendo así “patologías sociales” de diverso calibre. El sistema y el mundo de la vida son ahora la transfiguración del reino de la necesidad y el de la libertad (1981, II: 481). Como dice Keane (1975: 96), “los lugares de trabajo deben ser anti-estéticas casas de la «eficiencia» llenas de relojes y regidas por principios tayloristas y «imperativos técnicos»”, mientras que la libertad y la comunicación se reservan al mundo de la vida. En suma: Habermas, al abandonar el concepto amplio de trabajo, transfiere todos los potenciales normativos y emancipatorios a la esfera de la comunicación; transfiere la dimensión práctico-moral a la ética y la política, a la *praxis* en sentido de “acción” arendtiana, y desplaza la dimensión estético-expresiva al arte diferenciado radicalmente de la esfera del trabajo. Lo único que cabe esperar es, entonces, que los imperativos sistémicos no “colonizen” regiones del mundo de la vida

que no les son "propias", pero nada habría que decir si permanecen afincados "en su propio ámbito" de la economía y el estado.

El concepto de trabajo de Habermas, por tanto, concordaría con los conceptos de trabajo que se han utilizado en la teoría social y la sociología "burguesas", desprovistos ya de cualquier contenido normativo: como acertadamente observa Honneth, Habermas no hace aquí otra cosa que reflejar sin más la "depuración" de los contenidos normativos del concepto de trabajo y la *economización* del mismo que se ha llevado a cabo después de Marx, regresando en cierta manera al sentido que el concepto tenía en la Economía Política clásica (y que no es ni siquiera, el aristotélico, pues en la poiesis se incluía el elemento artístico de creación que Habermas ve inviable en el trabajo); Habermas vendría, por tanto, a hacer todo lo contrario de lo que Marcuse intentaba en su ensayo de 1933.

La argumentación de Habermas aún es más explícita a este respecto: en dos artículos unos años posteriores a la publicación de la *Teoría...* e incluidos en un volumen de *Ensayos políticos*, habla ya de "el agotamiento de los potenciales utópicos del trabajo". Para el autor, los diagnósticos de pensadores sociales clásicos como Marx o Weber sobre la sociedad burguesa la caracterizaban por el predominio del "trabajo abstracto", y en ese sentido "las esperanzas utópicas se dirigieron hacia la esfera de la producción, esto es, a la idea de una emancipación del trabajo frente a la determinación ajena" (1984b: 117). Al ideal marxiano de trabajo autónomo y libre lo llama Habermas "la utopía de la sociedad del trabajo". Pero veamos más en detalle su argumentación de por qué ya no es válida tal utopía:

"La utopía de la sociedad del trabajo ya no tiene poder de convicción, y no sólo porque las fuerzas productivas hayan perdido su inocencia o porque la abolición de la propiedad privada de los medios de producción por sí sólo no desemboque en autogestión obrera. Sobre todo, la utopía ha perdido su punto de contacto con la realidad: la fuerza de trabajo abstracto, capaz de construir estructuras y de transformar la sociedad" (1984b: 118).

Algunas observaciones críticas pueden ya adelantarse aquí: la capacidad destructiva de las fuerzas productivas no parece tener ningún nexo lógico o empírico con la capacidad del trabajo humano para albergar potenciales autorrealizadores o

liberadores; en segundo lugar, la *Crítica del programa de Gotha* de Marx ya advertía que la estatalización de los medios de producción no era equivalente a su control por parte de la clase obrera, lo que no le impedía mantener un concepto amplio de trabajo. Por tanto sólo queda en pie la “pérdida de contacto con la realidad” del concepto amplio de trabajo. Para explicar qué quiere decir esto último, Habermas se limita a citar la conocida obra de Offe (1984), reiterando la idea más bien vaga de que “el trabajo, la producción y el mercado” cada vez “caracterizan menos” a la estructura social. Esta argumentación arroja, como mínimo, dos problemas: a) Habermas argumenta contra el concepto amplio basándose en que no concuerda con la realidad empírica, con lo que un teórico crítico como él renuncia así a cualquier potencial contrafáctico del concepto; b) puede discutirse además la afirmación de que “el mercado” o “la producción” no sean rasgos básicos de la sociedad capitalista contemporánea -véase la permanente expansión de la salarización de las actividades más diversas que denunciaba Gorz-; pero en cualquier caso, y aún admitiendo tal argumento, ya se vio que la crítica de la centralidad normativa del trabajo en la sociedad no tiene por qué renunciar a un concepto amplio de trabajo, e incluso puede ser coherente con éste (recuérdese por ejemplo la postura de Van Parijs, o la del propio Marx, al respecto, quien desde luego no abogaba por una sociedad centrada en torno al mercado y la producción).

Habermas afirma, además, que “el programa del Estado social (...) sigue alimentándose de la utopía de la sociedad del trabajo” (1984b: 119), cosa que no se entiende muy bien, puesto que si “la utopía de la sociedad del trabajo” consiste en el “trabajo autónomo” y la “liberación del trabajo asalariado”, precisamente Habermas ha dicho antes que el Estado social opera como compensador para hacer soportable el trabajo alienado, no autónomo; por lo tanto, cabría deducir que opera precisamente *en contra* de la realización de esa utopía, según los propios términos de Habermas. Pero inmediatamente nos enteramos de que “el núcleo utópico (...) había adoptado también otra forma en el proyecto del Estado social”, que consistía -esa otra forma- en “la reforma de las relaciones laborales” y “la humanización del trabajo”, en el pleno empleo y en la compensación por los riesgos del trabajo asalariado. (1984b: 119-120). Con la misma razón podría decir Habermas que la utopía de la sociedad del trabajo consiste en dos cosas contradictorias, en su propio contrario: consiste, bajo una forma -la del

socialismo y Marx-, en convertir el trabajo heterónomo en autónomo, y en liberarlo de la relación salarial, esto es, en liberarse *en* el trabajo; pero, bajo la “otra forma” -la del Estado social-, consiste en el reforzamiento de esa relación salarial y en la renuncia al trabajo autónomo a cambio de compensaciones exteriores y regulaciones estatales. De lo que Habermas está hablando aquí es de dos proyectos totalmente diferentes, e incluso opuestos, que identifica confusamente bajo la misma rúbrica para dar razón de su tesis del “fin de la sociedad del trabajo”.

Pero a donde quiere llegar Habermas es a lo siguiente: a que “el proyecto del Estado social (...) no puede mantener el trabajo como punto central de referencia” (1984b: 129) y hay que avanzar hacia la desvinculación de trabajo respecto de ingreso y ciudadanía. Pero para llegar a esta conclusión de crítica de la centralidad normativa del trabajo, no es conceptualmente necesario hacer un viaje con tantas alforjas teóricas; en concreto, no es necesaria ni la crítica al concepto amplio de Marx, ni el abandono de “los potenciales utópicos del trabajo” (entendidos como autonomía y autorrealización); nótese, una vez más, que Marx también estaba a favor de que el trabajo se desvinculase respecto la subsistencia de los individuos (en *La ideología alemana* o en la *Crítica del programa de Gotha*).

4.2.4. Crítica de la interpretación habermasiana de Marx

Hay razones de mayor peso que las que se acaban de apuntar para cuestionar la plausibilidad de los argumentos de Habermas sobre el trabajo. En primer lugar hay que discutir la interpretación que Habermas hace del planteamiento de Marx, y en concreto, la idea de que éste sucumbe a un “reduccionismo categorial”. Es una tesis arriesgada la de que Marx reduzca toda la *praxis* social a trabajo. Tal y como ponen de manifiesto Kosik (1961) o Sánchez Vázquez (1967), la distinción entre *praxis* y trabajo es esencial en el marxismo. El trabajo es una forma específica de la *praxis*, pero, desde luego, no la única. Sánchez Vázquez (1967) analiza, en concreto, tres formas de *praxis* diferenciadas según su objeto: la *praxis* productiva (trabajo), la artística, y la política (que tienen como objetos respectivos la Naturaleza, los productos de una *praxis* anterior, y lo humano-

social). Y, por su parte, Kosik (1961:158, nota 42) critica precisamente a Marcuse el que en su ensayo de 1933 no efectuase esa distinción, “olvido que se repite tradicionalmente en la mayoría de los estudios sobre la práctica y el trabajo: el trabajo se define como esencia de la práctica y ésta se define esencialmente como un trabajo”. Según este autor, tal distinción está implícita en la obra de Marx, y es sólo una comprensión hegelianizante de la misma la que puede llevar a cabo la reducción que preocupa a Habermas.

Contra la tesis habermasiana de que lo que hace Marx es “reducir la *praxis* a trabajo, a la estructura de la acción racional con arreglo a fines” (1985a: 274) puede oponerse no sólo el anterior argumento -que la *praxis* no se reduce a trabajo- sino también otro ligeramente distinto: que el trabajo no se reduce en Marx a acción instrumental o “racional con arreglo a fines”. Como ya nos extendimos sobre este punto en el capítulo 1, no se insistirá aquí sobre el mismo. Baste poner de manifiesto que se trata de dos afirmaciones analíticamente distinguibles que Habermas mezcla en pasajes como el citado¹⁷⁷.

En segundo lugar, a veces la crítica de Habermas al supuesto “reduccionismo categorial” de Marx (reducir *conceptualmente* la *praxis* social a trabajo o a producción) se confunde y solapa peligrosamente con una cuestión muy distinta, a saber, la crítica *sociológica e histórica* al teorema de la dependencia de la superestructura respecto de la base económica de la sociedad. Habermas incurre claramente en esta confusión cuando en su artículo “Trabajo e interacción” realiza su famosa afirmación de que “La *emancipación con respecto al hambre y la miseria* no converge de forma necesaria con

¹⁷⁷ Como dice Markus lúcidamente, refiriéndose a Habermas, “Cuando interpreta el paradigma marxiano de la producción en términos de trabajo como mera actividad instrumental, racional con arreglo a fines, él mismo lleva a cabo una reducción tecnicista que no puede ser atribuida a Marx, ni siquiera en el nivel del análisis conceptual. Puesto que el paradigma marxiano de la producción descansa en la unidad de los procesos de interacción entre los hombres y la naturaleza y entre los hombres entre sí” (Markus, 1982: 92; s.o.). Sánchez Vázquez (1985: 278) también afirma que Habermas se equivoca al atribuir a Marx un concepto de trabajo como acción instrumental. Lazzarato y otros (1996: 73) afirman asimismo que el elemento comunicacional está en el concepto de “trabajo vivo” de Marx, por oposición al de “trabajo muerto”. El mismo concepto es a la vez trabajo e interacción: “para Marx heteronomía y autonomía, libertad y explotación, subjetividad y objetividad están dadas al mismo tiempo en el interior de la organización capitalista del trabajo” (ibid.: 77). Además, la obra de Marx trata precisamente de “rescatar la relación intersubjetiva en el interior mismo de la producción capitalista, en el concepto de trabajo vivo” (ibid.: 80). Las luchas de la clase obrera por no ver reducido su trabajo a la pura instrumentalidad pueden dar fe de ello.

la *emancipación con respecto a la servidumbre y la humillación*, ya que no se da una conexión evolutiva automática entre el trabajo y la interacción" (1968a:51; s.o.)¹⁷⁸. Esta tesis resulta ya innegable, y constituye un acierto de Habermas -entre otros autores, como también Castoriadis- el haber cuestionado de raíz el economicismo al que se presta una cierta interpretación -sin duda con base real en textos como la célebre "Introducción" a la *Contribución...* de 1859- del teorema marxiano. Pero se puede perfectamente compartir la crítica al teorema de la base-superestructura, entendido de forma mecanicista y economicista, y discrepar no obstante de que se identifique la categoría de trabajo con la de acción instrumental, de que se le impute a Marx tal identificación, y de que se le acuse, además, de reducir la *praxis* social a trabajo, a producción, o a acción instrumental; parafraseando al propio Habermas, "no se da una conexión automática" entre ambas tesis. Y sin embargo, él parece suponerla, sin justificarla nunca de forma lo suficientemente explícita y consistente¹⁷⁹.

Por otro lado, para Marx era también evidente que el simple desarrollo de las fuerzas productivas no lleva a la liberación social: es necesario un cambio en las relaciones de producción; lo que Habermas critica a Marx en el artículo sobre "Trabajo e interacción", es precisamente lo que Marx criticaba al capitalismo productivista: cifrar toda liberación humana en el desarrollo de las fuerzas productivas (lo que no quita que,

¹⁷⁸ Esta confusión se mantiene también en la *Teoría de la acción comunicativa*, donde Habermas parece equiparar la dicotomía sistema/mundo de la vida a la de base/superestructura; como el trabajo estaría incluido en el sistema, Marx sería culpable, con su teorema, de reducir la acción comunicativa -superestructura- a trabajo. Véase, por ejemplo, este pasaje: "Sólo en una sociedad socialista podría quedar rota, según Marx, la maldición que el sistema hace pesar sobre el mundo de la vida, podría quedar disuelta la dependencia de la superestructura respecto de la base" (Habermas, 1981, II: 262). Pero, páginas más tarde, nos sorprende Habermas con lo siguiente: "Sistema y mundo de la vida aparecen en Marx bajo las metáforas de «reino de la necesidad» y «reino de la libertad». La revolución socialista habrá de liberar al uno de los dictados del otro" (ibid.: 481). Con lo que, completando la ecuación, tendríamos por definición que en Marx el "reino de la necesidad" es la base económica, y el de la "libertad" la superestructura. Es decir, que si se ha de luchar contra el sistema económico capitalista no es, ni por asomo, para que se pueda establecer un sistema económico "libre" -pues la base siempre es "necesidad"-, sino para ser libres únicamente "en las superestructuras". De nuevo un cierto aristotelismo elitista asoma en la postura de Habermas.

¹⁷⁹ Markus es de la misma opinión (1982: 92): "No es verdad que el paradigma de la producción reduzca necesariamente el concepto de desarrollo histórico a la única dimensión del crecimiento del dominio técnico del hombre sobre la naturaleza".

evidentemente, tal desarrollo sea para Marx una pre-condición material de la sociedad liberada).

No se pretende negar ni mucho menos que Marx asume el “paradigma de la producción” en el sentido amplio -definido por Markus- de “autoexteriorización” de las capacidades humanas, y que evidentemente no ha dado aún el “giro lingüístico” -ni podía darlo en el contexto intelectual de su época-. Pero sí podemos introducir algunos elementos de matiz que debiliten la crítica a Marx por ese camino: primero, el no haber dado el “giro lingüístico”, como hemos visto, para nada es equivalente a haber reducido trabajo o acción humana a actividad puramente instrumental; por tanto, el paso a un “paradigma comunicativo”, necesario sin duda, no implica sin embargo el abandonar las tres dimensiones del trabajo, sino más bien el reinterpretarlas en términos comunicativos desde el nuevo paradigma. Segundo, los cuatro tipos de alienación de Marx suponen sin duda también una relación sujeto-sujeto además de la sujeto-objeto: la alienación del producto supone que alguien se lo apropia, una relación social de poder donde la comunicación está distorsionada; la alienación respecto de la actividad supone también que alguien la controla desde fuera, y por tanto una relación de dominación; la alienación de los demás no requiere mayores comentarios en este sentido; y la alienación del “ser genérico” humano supone la especie como tal, y por tanto la interacción social. Es perfectamente posible, por tanto, reinterpretar las dimensiones marxianas del trabajo en términos comunicativos, sin llegar, empero, a las conclusiones de Habermas ni al concepto reducido de trabajo.

Habermas además efectúa una excesiva estetización del concepto de trabajo en el joven Marx. Así, “El joven Marx asimila (...) el trabajo a la producción creadora del artista, que en sus obras pone fuera de sí sus fuerzas esenciales para volver a apropiarse después el producto en absorta actitud contemplativa” (Habermas, 1985a: 84)¹⁸⁰. Es ésta una visión incompleta: ciertamente hay un componente estético en la idea del trabajo de Marx, pero no es el único. Aquí renace el típico argumento de que Marx le atribuye una “esencia” inexistente al trabajo humano, y que eso es lo que le permite diferenciar entre

¹⁸⁰ Así, por ejemplo, “El trabajo [en Marx] (...) se interpreta en términos de estética de la productividad, y se entiende como un proceso circular de extrañamiento, objetualización y reapropiación de las fuerzas del propio ser” (Habermas, 1985a: 403; s.o.).

trabajo alienado y no alienado, y entre objetivación y alienación. Es cierto que este esencialismo puede darse en Marx, como vimos. Pero sin embargo el modelo de liberación a través del trabajo que Habermas le atribuye es cuestionable también en otro aspecto: Marx tampoco cree posible volver a la apropiación artesanal del producto, sino a una apropiación a escala social, no individual¹⁸¹. Además, el problema parece ser para Habermas el abandono o no de un "modelo" conceptual, cuando para Marx se trataba de las relaciones sociales reales de propiedad y control del proceso de producción, que Habermas da por descontadas como un tema a resolver mediante políticas de "humanización del trabajo".

De este modo, el argumento que critica el esencialismo del trabajo como realización de una supuesta "naturaleza humana auténtica", sin embargo se puede ver acusado a su vez de asumir el esencialismo de signo opuesto que consiste en asumir que el trabajo es exclusiva y ontológicamente instrumentalidad, y no puede jamás desalienarse.

4.2.5. Crítica del esencialismo de Habermas y de la distinción entre sistema y mundo de la vida a propósito del trabajo

Son muchos los autores que han criticado los planteamientos de Habermas como reduccionistas, y que le han reprochado su asimilación esencialista de la categoría de trabajo a la de racionalidad teleológica o instrumental, olvidando otros potenciales de la misma, e incluso realidades históricas bien palpables que expresan tales potenciales; baste citar a este respecto a Honneth (1982), Giddens (1982), Heller (1976 y 1982), Markus (1982), Postone (1993), Keane (1975), Winfield (1975), Eyerman & Shipway (1981) o algunas intervenciones recogidas en Maestre (1993). Algunos de estos autores advierten, entre otras cosas, que el planteamiento de Habermas resulta a-histórico y esencialista, y

¹⁸¹ Habermas también afirma que "el modelo expresivista heredado por Marx, que deriva de la transferencia de ciertos ideales estéticos a la esfera del trabajo industrial, encuentra cada vez menos confirmación empírica en la organización de los procesos de trabajo contemporáneos". (1986a: 214). Pero Marx nunca esperó ni pretendió hallar confirmación empírica de ese modelo en el proceso de trabajo capitalista alienado, obviamente, luego eso no puede ser un argumento contra él.

que desgaja el trabajo de las relaciones sociales que lo envuelven, asignándole *a priori* una naturaleza trans-histórica, y separándolo de forma no muy plausible de la interacción y la comunicación. Contrariamente a lo que supone Habermas, trabajo y comunicación son ámbitos sumamente interpenetrados que no cabe separar de forma tan tajante.

De otro lado, y como ya vimos en secciones anteriores, es importante señalar que una de las principales críticas que muchas de las escuelas no dogmáticas del marxismo - que mantenían un concepto de trabajo "amplio"- dirigían contra las teorías burguesas era la de que éstas reducían la categoría de trabajo a su componente utilitarista o económico (incluyendo en todo caso un aspecto ético, pero siempre en su sentido rigorista de deber social, de desempeño eficiente de una profesión, y no en el sentido más marxiano o incluso durkheimiano de generación de solidaridad social). En este epígrafe se intentará argumentar una crítica de la caracterización reducida del concepto de trabajo que hace Habermas en conexión con la dicotomía que establece entre el sistema y el mundo de la vida.

En epígrafes anteriores vimos que Habermas reducía el trabajo a acción instrumental por razones puramente teóricas o conceptuales. Habermas habla a veces de la "racionalidad con arreglo a fines" como "inherente" al "concepto de trabajo" (1985a: 87). Pero también hemos visto que, junto al argumento conceptual, Habermas introduce un argumento histórico-social: no es ya que, conceptualmente, haya que separar "trabajo" de "interacción", o de "acción comunicativa", o de "*praxis*"; es que el trabajo no puede ser otra cosa que acción instrumental-estratégica debido a su configuración concreta en las sociedades modernas. Como puede verse, existe una cierta tensión en esta dualidad argumental: si la crítica de la categoría de trabajo es necesaria por razones puramente teóricas, y si todo lo que no es instrumental pertenece al ámbito de la *praxis*, y no del trabajo, entonces no es necesario ningún argumento histórico-social adicional. Por el contrario, si se sostiene el segundo argumento, cabe cuestionar entonces el primero: si el trabajo sólo ha adquirido su carácter puramente instrumental *históricamente*, está fuera de lugar el otorgarle ese carácter de forma *conceptual*, pues históricamente lo puede volver a perder. En suma, *la defensa de un concepto "reducido" de trabajo, si se basa en un argumento conceptual, hace innecesario*

cualquier argumento histórico; y si se basa en un argumento histórico, entra en contradicción con cualquier argumento conceptual.

Mejor sería asumir que la posibilidad de formas de actividad laboral cuya lógica no se reduzca *únicamente* a la instrumental-estratégica, y que no se integren “sistémicamente”, sino que ofrezcan también espacio para la acción comunicativa o el “mundo de la vida”, no se puede descartar por decreto teórico, sino que constituye un problema empírico a investigar. Y a este respecto existe ya bastante evidencia sobre la existencia de trabajos (tanto informales o “no mercantiles” como empleos en sentido estricto) en los que son posibles ciertos potenciales no exclusivamente instrumentales o sistémicos, e incluso que no sea la dimensión cognitivo-instrumental la que predomine en el trabajo¹⁸². No está nada claro si la categorización de Habermas puede incluir y explicar tales fenómenos -como sí puede hacer, por ejemplo, la de Marx-, puesto que en ella parece latir una cierta lógica *esencialista* que identifica lo instrumental-estratégico y lo sistémico como *lo propio* del trabajo (he aquí una conceptualización ciertamente sustantiva, y no social-histórica). Esto último requiere alguna consideración, pues el razonamiento de Habermas es tan intrincado y hábil que puede estar encubriendo a un pez que se muerde la cola.

Habermas acepta sin rodeos que su teoría reduce “trabajo” a “acción instrumental-estratégica”, quedando privada esa categoría de su componente normativo y expresivo de liberación, creatividad y autorrealización. Como se ha dicho, una de las consecuencias empíricas de tal reducción es que se dejan fuera muchos fenómenos laborales que no se ajustan al modelo de empleo asalariado formal tradicionalmente “alienado” e “instrumental” (e incluso algunos que sí se inscriben en esa relación). Ahora bien, frente a esta acusación, podría argumentarse que en el fondo se trata de una cuestión terminológica: Habermas, al asumir el “trabajo” como esfera *necesariamente* alienada -y la comunicación como el único contexto posible de emancipación- estaría hablando en términos *conceptuales*, y no *histórico-sociales*; esto es, no estaría llamando “trabajo” al complejo socio-institucional que vulgarmente se designa así, sino a una

¹⁸² Csikzentmihalyi, 1975; véase también la literatura antropológica citada en los epígrafes sobre Markus o Castoriadis; o las investigaciones sobre orientaciones hacia el trabajo como las de Zoll, 1992.

categoría filosófica que expresa la lógica instrumental-estratégica, lógica ésta que podría encontrarse *empíricamente* en diferentes actividades e instituciones sociales, sean las que vulgarmente designamos como “trabajo” u otras. De la misma forma, la categoría de “acción comunicativa” operaría también en términos analíticos, y podría por tanto encontrarse su lógica en determinadas actividades que vulgarmente podemos designar como laborales. Todo habría sido, entonces, una confusión de términos puramente nominalista.

Ciertamente, las categorías de trabajo e interacción -como más tarde las de acción teleológica y acción comunicativa- eran concebidas por Habermas en términos puramente conceptuales. Pero el problema es que el autor parece argumentar en términos conceptuales o histórico-sociales indistintamente según el contexto. En sus escritos más políticos, Habermas da un salto categorial y pasa a referirse a “trabajo” como ámbito empírico de acción -tal y como se le entiende, de hecho, en el conocimiento de “sentido común”-, sin variar, empero, los supuestos conceptuales subyacentes. Si sus categorías son sólo dimensiones conceptuales como él dice, entonces no puede derivar de ellas conclusiones histórico-sociales o empíricas sin más, y mucho menos políticas. Sin embargo, el autor afirma categóricamente que en el ámbito del trabajo no puede darse, ya desalienación ni emancipación alguna: esta es una afirmación a la vez empírica y política; una afirmación, además, en la que “trabajo” ya no se usa filosóficamente sino que designa a un complejo empírico institucional, pero aplicándole la misma lógica que se le ha definido cuando se usaba como categoría analítica de acción. La inevitabilidad de la alienación en el trabajo y el carácter exclusivamente teleológico de la actividad laboral son por tanto conclusiones que están ya en las premisas, en la definición que hace Habermas de la categoría de “trabajo”; su argumento es, entonces, tautológico: define “trabajo” analíticamente de forma que empíricamente resulta inevitable tal conclusión. Un autor como Giddens advierte claramente este “salto de nivel” cuando afirma que Habermas “quiere usar «trabajo» como equivalente a un elemento analítico de la acción y al mismo tiempo continuar usándolo en el sentido de «trabajo social»” (Giddens, 1982:156). Recuérdese la tensión que notábamos antes, en el planteamiento de

Habermas, entre un argumento conceptual y otro histórico-social¹⁸³. Si de entrada entiende “trabajo” como equivalente a “acción instrumental”, no cabría entonces hablar de “fin de los potenciales utópicos del trabajo” causado por razones histórico-sociales, sino de “imposibilidad conceptual” de que el trabajo tenga potencial utópico alguno.

Existiría aún, no obstante, otra vía de defensa del razonamiento habermasiano, que intentase disolver la tensión entre ambos tipos de argumentos. Efectivamente, diría este hipotético defensor, categorías como las de acción teleológica y acción comunicativa -y así lo afirma el propio Habermas en más de una ocasión- no se corresponden sin más con concreciones empíricas o fenoménicas; pues resulta evidente que en la realidad social empírica las acciones instrumental-estratégicas y las comunicativas se encuentran entremezcladas, y por tanto ambas dimensiones pueden estar presentes en mayor o menor medida en cualquier complejo institucional o actividad social, incluido el trabajo. Lo que estaría diciendo entonces Habermas es que *históricamente* la lógica instrumental-estratégica ha dominado a la comunicativa en el complejo social y empírico “trabajo”, institucionalizando el trabajo social en términos “sistémicos” (esto es, mediante la diferenciación social del sub-sistema económico). Con ello su afirmación se convertiría en un argumento histórico legítimo, no tautológico¹⁸⁴.

Pero el problema es que Habermas no está diciendo eso en absoluto. Pues si fuera así, no se ve por qué no se podría invertir de nuevo la relación de dominación de una lógica sobre otra, haciendo históricamente posible la emancipación *dentro* del trabajo. El argumento habermasiano es algo más que un argumento histórico: tiene también un sesgo *esencialista*. El sistema económico de las sociedades modernas viene a institucionalizar la *lógica propia* de la actividad laboral, la que de alguna manera *le es más “adecuada”*: la instrumental-estratégica (este proceso entraría dentro de la *lógica*

¹⁸³ Este “salto”, además, invalidaría también contra-argumentos como el de que Habermas únicamente se refiere al “trabajo asalariado”; además de lo inadecuado que sería, en tal caso, no haberlo explicitado desde el principio, resulta que Habermas está hablando también de “trabajo” en un sentido antropológico (como actividad productiva e interacción entre el ser humano y la naturaleza) y en un sentido filosófico (como categoría analítica de actividad).

¹⁸⁴ Una variante de este argumento sería el siguiente: para Habermas, en todo acto de habla se encuentran aspectos cognitivo-instrumentales, práctico-morales y estético-expresivos. Por tanto, el trabajo, en la medida en que sea una acción social, incorporará todos esos elementos, aunque el “dominante” sea el cognitivo-instrumental. El problema, como vamos a ver, ese que ese “predominio” sea concebido por Habermas en términos cuasi-ontológicos, y no históricos.

evolutiva, y no de la *dinámica* evolutiva, tal y como las distingue el autor en *La reconstrucción del materialismo histórico*). Si no fuera porque están pasados de moda, uno casi espera que Habermas use aquí términos hegelianos y diga que el trabajo ha llegado ya, en las sociedades modernas, a “realizar su propio Concepto” (y no simplemente a realizar unos potenciales que estaban presentes en su práctica socio-histórica y que pueden, o no, realizarse en mayor o menor grado; esta sería la diferencia entre un concepto “esencialista” y un concepto “crítico”, tal y como se definió más arriba). La institucionalización sistémica e instrumental-estratégica del trabajo no es una contingencia histórica cualquiera para Habermas, sino que existe una cierta *exigencia interna* de la misma: por eso según el autor no es el sistema económico como tal ni el trabajo alienante lo indeseable políticamente, sino sólo la *colonización* por esa lógica sistémica de otros ámbitos sociales que no son los que “le pertenecen” por derecho propio. En suma: o bien Habermas está dando un ilegítimo “salto de nivel” entre lo conceptual y lo histórico-social, o bien está incurriendo en un trasnochado y a-histórico esencialismo.

Sin embargo, el “esencialismo” de la tesis habermasiana puede atenuarse del siguiente modo: en realidad, Habermas no afirma que no haya inversión posible de la “sistemicidad” e “instrumentalidad” del trabajo y de la economía, sino que una tal inversión, sin duda históricamente posible, constituiría sin embargo una *regresión evolutiva* que se pagaría a un precio demasiado alto. No obstante, esta última afirmación nunca queda lo suficientemente justificada por Habermas: ¿cómo sabe que no existen otras posibilidades que la “regresión” social (que habría que discutir también qué quiere decir) o la “sistemicidad” de la economía?, ¿cómo tiene la clarividencia de poder descartar otras evoluciones históricas? ¿No pueden concebirse cambios en las condiciones de trabajo que empiecen a poner en cuestión el modelo “sistémico” de organización del trabajo, sin por ello regresar a la Edad Media?

Hay argumentos más decisivos para no aceptar esta caracterización “sistémica” del trabajo -y de la economía en general- que hace Habermas. Pues, en efecto, toda una serie de trabajos informales y/o no mercantiles caen fuera de los mecanismos de integración sistémica: así ocurre con el trabajo doméstico-familiar de las mujeres, el voluntario o social, los grupos de autoayuda, la autoproducción, el autoconsumo y la

autorreparación, el intercambio informal de bienes y servicios, o incluso determinadas profesiones artísticas o intelectuales (véase Pahl, 1984; Mingione, 1991; Sanchis, 1988; Ronco y Peattie, 1983; Borderías y otras, 1994)¹⁸⁵. A partir de estos fenómenos puede apreciarse que la inadecuación de la teoría de Habermas para entender el trabajo es aún más profunda: pues, en efecto, no se trata sólo de que “trabajo” no sea reducible a “sistema”; se trata de que la explicación misma de la diferenciación entre sistema y mundo de la vida se vuelve sumamente débil: la razón de esa diferenciación, según Habermas, estribaba en que el sistema era un modo “evolucionariamente superior” de asegurar la reproducción *material* de la sociedad, mientras que la reproducción *simbólica* se dejaba para el mundo de la vida. Si el sistema no intenta “extender” su lógica más allá de la reproducción material, hacia la simbólica, no hay problema. Un intérprete generoso y benevolente de la teoría de Habermas podría decir: bien, aquellos “trabajos” que tienen que ver con la reproducción simbólica de la sociedad (tales como los educativos, culturales, intelectuales, científicos, diversos servicios, etc.) estarían, por supuesto, en el mundo de la vida; con ello tenemos que, en el fondo, para Habermas, habría trabajos no sistémicos. El argumento podría aceptarse, pero el esquema conceptual de Habermas no se salvaría: pues también todos aquellos trabajos “informales” citados anteriormente están claramente en el mundo de la vida, y sin embargo, aseguran ciertos aspectos de la reproducción *material* de la sociedad. La explicación de las “ventajas evolutivas” de la diferenciación del sistema, y de la constitución de la economía en términos sistémicos, cae por su propio peso. Habermas tiene una visión en extremo teorícista e “idealizada” de la división de la sociedad entre sistema y mundo de la vida. No hay nada “evolutivamente superior” en su diferenciación, hay simplemente opciones históricas, políticas y sociales ligadas a intereses y luchas concretas. Y, por otro lado, el trabajo, incluido el de reproducción material, puede

¹⁸⁵ Para Fraser (1986), el planteamiento de Habermas hace desaparecer el trabajo doméstico-familiar de las mujeres dentro del “mundo de la vida”, y además, como indica Benhabib (1990:33), al separar las cuestiones de “justicia” de las de la “vida buena”, Habermas relega al ámbito privado y comunitario -y excluye del discurso público- la cuestión de la desigualdad de género en el hogar y la división sexual del trabajo. La diferencia entre sistema y mundo de la vida distrae la atención respecto de que la esfera privada en éste último es también un lugar de trabajo (Fraser, 1986: 60).

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)⁵¹. 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*, hacía referencia a la organización social de la

⁵¹ 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 merma 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 merma o la falta de autodeterminación” (esto es, de control sobre la propia vida, de autonomía, en términos práctico-morales), y contra “la merma 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 *Crítica 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 comunista⁵². 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

⁵² “En la *Crítica 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 ocio⁵³.

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).

⁵³ 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 enajenación⁵⁴ 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 cualificar⁵⁵ (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

⁵⁴ Aquí utilizaremos los términos “enajenación” y “alienación” como equivalentes.

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

organizarse, y de hecho se organiza, tanto en términos sistémicos como en términos de "mundo de la vida"¹⁸⁶

En su justificación de la diferenciación y separación del sistema respecto del mundo de la vida, Habermas utiliza algunos argumentos que rozan la *petitio principii* y parecen asumir cierto productivismo implícito -aunque explícitamente lo combata-: así, la razón básica de que el sistema se diferencie consiste en los "riesgos" y los "costes" que suponía el entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de las acciones encaminadas a la reproducción material de la sociedad: "El lenguaje normal es un mecanismo de coordinación de la acción arriesgado a la vez que costoso, de escasa movilidad y de limitada capacidad de rendimiento" (Habermas, 1985a: 412). En la descripción de esos "riesgos" y "costes" la terminología de Habermas recuerda levemente la perspectiva productivista de un *manager* preocupado por la eficiencia, el nivel de la producción, la productividad y la economía de tiempo y recursos que caracterizan los actuales enfoques de "racionalización de la producción" o de la "administración". La pregunta aquí sería: ¿en qué tipo de sociedad necesitamos tanta movilidad, tanto rendimiento, y tal reducción de costes? Habermas está suponiendo los valores y principios de una sociedad ya existente -la suya- para mostrar tautológicamente que todo eso es necesario *si* queremos construir *esa* sociedad; bien, ¿y qué pasaría si *no* quisiéramos, o si no se considerase tal pauta de evolución como un "progreso"? La permanente expresión de Habermas de "si se alcanza un determinado nivel de complejidad", o "cuando se alcanza ese nivel de complejidad", viene automáticamente seguida de la "necesidad" de cosificar una parte de la vida social, esto es, de diferenciar el sistema respecto del mundo de la vida.

Aplicado todo esto al trabajo resulta en lo siguiente:

"Tenemos que tomar en serio los argumentos de la teoría de sistemas. Todas las economías modernas son tan complejas que un cambio completo hacia procesos decisorios participativos, esto es, una reestructuración democrática en todos los niveles, dañaría inevitablemente algunos de los requisitos más sensibles de las organizaciones contemporáneas. Si queremos mantener tales

¹⁸⁶ Ver, a este respecto, Fraser, 1986; Berger, 1991 y McCarthy, 1985, para la tesis de que Habermas concede, en el fondo, demasiado a la teoría de sistemas de Luhmann que en otros aspectos critica tan brillantemente.

organizaciones en su nivel actual de complejidad, entonces es probable que la idea del socialismo ya no pueda (y ya no necesite) ser realizada por medio de la emancipación respecto del trabajo alienado" (Habermas, 1986a: 45).

La consideración de la diferenciación de sistema y mundo de la vida como un "progreso evolutivo" conduce por tanto a la consagración de la alienación en el sub-sistema económico (y también en el político-administrativo). Pero examinemos ahora más de cerca esa diferenciación: ¿por qué resulta posible?: básicamente, porque a la organización sistémica "se prestan sobre todo las funciones de reproducción material, puesto que éstas no necesitan *per se* ser cumplidas por medio de acciones comunicativas" (1985a: 413): esto es, el trabajo y las funciones económicas. Así, su organización sistémica no tiene tanto que ver con el surgimiento histórico del capitalismo y de la sociedad industrial, ni con el productivismo, sino sobre todo con ese carácter que tiene el trabajo "en sí" de "prestar" a la "sistemicidad" (igual que lo tendría la organización del poder político) y a la "deslingüistificación"¹⁸⁷.

La cuestión es dónde está la frontera entre la "diferenciación" de sistema y mundo de la vida y la "colonización" y "cosificación" del segundo a manos del primero. El trabajo industrial alienado que analizó Marx no sería más que un caso de esta "colonización". Pero Marx, al creer que superando el capitalismo y organizando la producción de otro modo, se desalienaría el trabajo; "subestima la lógica específica de los ámbitos de acción sistémicamente integrados" (ibid.). Habría, por tanto, que distinguir entre la parte de alienación que corresponde al capitalismo, y la parte, inevitable, que se debe a la "lógica específica" del sistema, contra la que no se puede luchar, so pena de poner en peligro la integración social "en este nivel de complejidad". En el fondo, Habermas reproduce aquí la diferencia marxiana entre objetivación y alienación, pero incluyendo en la primera mucho de lo que Marx incluía sólo en la segunda. Y contra Markus, esa frontera entre las dos "partes" de la alienación es, qué

¹⁸⁷ Habermas no es tan simplista como para no ver que trabajo y comunicación no se pueden separar así, pero el matiz se da en estos términos: "Ciertamente que también estas acciones teleológicas han menester de coordinación; tienen que quedar integradas socialmente. Pero la integración puede discurrir ahora a través de un lenguaje *empobrecido* y *estandarizado* que coordine acciones funcionalmente específicas, como por ejemplo la producción y distribución de bienes y servicios, sin gravar la integración social con las expensas de procesos de entendimiento arriesgados e ineconómicos" (ibid.: 413; s.o.).

duda cabe para Habermas, una cuestión de hecho, técnica, y no una cuestión práctico-política sobre la que decide la negociación y las luchas sociales. Así, la verdadera "alienación" -como distinta de la mera objetivación- para Habermas reside en que subsistemas distorsionen, no las prácticas laborales y económicas (o la estructura del poder administrativo) sino sólo "la reproducción cultural, la integración social y la socialización". Para Habermas no hay ya problemas de "reproducción material": "el capitalismo ha alcanzado un éxito rotundo, al menos en la esfera de la reproducción material, y sigue haciéndolo" (1984b: 163); como para Arendt, éste es, en todo caso, un problema "técnico": los auténticos problemas del capitalismo se encuentran en la "reproducción simbólica"¹⁸⁸.

Resulta cuando menos curioso que una afirmación de Friedrich von Hayek como la siguiente bien podría imaginarse en boca de Habermas: "El hombre, en una sociedad compleja, no tiene otra opción que ajustarse a lo que han de parecerle ciegas fuerzas del proceso social [subsistema económico], u obedecer a las órdenes de un superior [subsistema político]" (citado en Domènech, 1989: 338). Para Habermas, aunque el trabajo pueda contener algún elemento de autorrealización y expresividad, y aunque haya trabajos minoritarios que la permitan, lo dominante siempre será la dimensión cognitivo-instrumental: no cree que constituya una cuestión social e histórica analizar qué dimensión se hace dominante en el trabajo. Parece posible, en su planteamiento, separar

¹⁸⁸ Habermas caracteriza a veces a la economía de mercado moderna como simplemente un sistema de comunicación mediante el medio dinero, critica a Marx por no haber distinguido (1985a: 419) entre eso y el capitalismo como sistema clasista. Pero caracterizar los sistemas económicos de las sociedades industriales modernas como simplemente "regidos por el medio dinero" no aporta realmente mucho a la discusión; por un lado, la economía monetaria hace muchos siglos que sustituyó a la del trueque en la mayoría de las sociedades conocidas; la diferencia que introduce la economía moderna no tiene que ver sólo con el dinero, sino con un determinado uso del mismo, y con el productivismo y la institucionalización del trabajo asalariado, la contabilidad racional, etc.; y por otro lado, sistemas económicos regidos formalmente por el medio dinero pueden imaginarse muchos y muy variados, con organizaciones del trabajo muy distintas, con estructuras sociales muy distintas, y desde luego algunos que permitan desalienar y descosificar la economía y el trabajo mucho más de lo que Habermas supone. Compárese la posición de Habermas a este respecto con la de Karl Polanyi (1947: 101): "Bajo la influencia de las condiciones decimonónicas, parecía obvio que debían existir en toda sociedad instituciones económicas diferenciadas. Pero en realidad lo característico de las sociedades humanas es precisamente la ausencia de tales instituciones económicas separadas y diferenciadas. Esto es precisamente lo que significa que el sistema económico está «insertado» en las relaciones sociales".

el trabajo de una dimensión constitutivamente social. Pero, como han puntualizado numerosos críticos (entre ellos, Heller, 1982)¹⁸⁹, pueden existir trabajos que consistan precisamente en comunicación; y, por otro lado, también en las relaciones sujeto-objeto puede darse autorrealización: la actividad teleológica no es sólo técnica, sino también creativa; no es sólo comunicación lo que se puede exigir en el trabajo, también un actividad con un fin racional, con sentido social y con cierta creatividad.

4.2.6. Crítica de la sustitución del paradigma del trabajo por el de la comunicación

Cuando se analizó el concepto de trabajo en Castoriadis, vimos que para este autor no cabía reducir la vida social a trabajo y producción -con lo que estaría de acuerdo con Habermas, y *también* con Marx, pese al primero-, pero tampoco era de recibo reducir el trabajo y la producción a técnica instrumental. Ya se vio que Castoriadis toma un camino radicalmente distinto, sin negar para nada la importancia del lenguaje y la comunicación, pero admitiendo que el trabajo no puede reducirse a instrumentalidad privada de sentido social y cultural. Su aportación, como vimos, muestra que no existe ninguna incompatibilidad teórica radical entre ambas afirmaciones.

Y es que, probablemente, todas las antinomias teóricas que se han enumerado podrían encontrar una vía de salida si no fuera porque lo que busca Habermas es *sustituir* por completo el paradigma del trabajo por el de la comunicación, en vez de *complementar* uno con el otro (véanse, a este respecto, sus críticas a Markus o a Castoriadis en este punto en *El discurso filosófico de la Modernidad*). Habermas empezó, en sus primeras obras, afirmando que la comunicación era *también* una categoría central de análisis -además del trabajo-, para haber desembocado, a partir de la

¹⁸⁹ Algunos otros son los siguientes: Domènech piensa que (1989: 365) "Es la organización de la vida económica de nuestras sociedades la que dificulta estructuralmente la producción de información relevante para proyectos como el de la ética habermasiana". Honneth (1982) cree que es el proceso de taylorización el que ha sobreenfatizado los elementos técnico-instrumentales en el trabajo. Para Eyerman & Shipway (1981), el trabajo nunca es sólo instrumental, siempre es también cultural y con sentido interno, y lo que ocurre es que *aparece* como instrumental así en condiciones modernas industriales. Según Postone (1993: 180) el trabajo se ve reducido a acción instrumental sólo en el capitalismo.

Teoría de la acción comunicativa y de sus estudios previo sobre el lenguaje, en una absolutización de la acción comunicativa como la *única* instancia que puede estructurar tanto la teoría social como una práctica emancipatoria.

Para Habermas, en efecto, *ya no* se trata de complementar un paradigma con el otro, sino de una *sustitución* en toda regla: el paradigma comunicativo es más amplio y más comprehensivo, y por tanto capaz de *incluir* y explicar el productivista (Habermas, 1986a:213), y ello por varias razones: el paradigma comunicativo *a)* se basa en un concepto de racionalidad que incluye los elementos de racionalidad instrumental propios del productivista, pero que va más allá para añadir las dimensiones práctico-morales y estético-expresivas; *b)* puede explicar adecuadamente las innovaciones evolutivas en el ámbito de las estructuras de comunicación e interacción social, y no sólo en el de las fuerzas productivas: esto es, puede entender el “progreso” -de forma no determinista ni “necesaria”- como algo más que un dato técnico-productivo; *c)* puede fundamentar normativamente de forma no arbitraria ni dogmática la teoría crítica de la sociedad, problema que nunca supieron resolver Adorno, Horkheimer o Marcuse, y al que Marx simplemente no dio importancia; o en otras palabras, puede dar razón de las implicaciones normativas de la teoría crítica; *d)* descubre que en la comunicación existen potenciales de emancipación social que van más allá de una hoy utópica “reconciliación del trabajador con su propio producto”. Por todo ello, afirma Habermas, “el modelo comunicativo es inclusivo” (*ibid.*).

Los puntos *b)* y *c)* hablan, coherentemente, en contra de una comprensión “tecnocrática” o positivista de la teoría social; por otro lado, y desde el punto de vista normativo, la actitud “a-moralista” de la teoría de Marx no puede ya sostenerse: la evolución histórica no puede juzgarse en base a factores “inmanentes”, y tanto ese juicio como una teoría crítica necesitan de una fundamentación normativa autónoma, que vaya más allá de la pura crítica inmanente¹⁹⁰. Son los puntos *a)* y *d)* los que resultan, sin embargo, cuestionables. Respecto del primero, no hay por qué circunscribir un concepto

¹⁹⁰ Tiene razón, a este respecto, Markus cuando dice que la novedad de la aportación de Habermas respecto del paradigma de la producción marxiano no consiste tanto en la diferenciación entre trabajo e interacción (o acción teleológica y acción comunicativa), sino en que, en el paradigma comunicativo, “la misma distinción establecida por Marx entre lo «técnico» y lo «social» *stricto sensu* adquiere un nuevo significado conceptual: la dicotomía misma toma un carácter *normativo*” (Markus, 1982: 93; s.o.).

amplio de racionalidad a la esfera de la comunicación, excluyendo apriorísticamente la del trabajo; abandonar el paradigma de la “racionalidad instrumental” no ha de implicar abandonar el “paradigma del trabajo”, si no se identifica de entrada trabajo con racionalidad instrumental. Respecto del último punto, se ha intentado sostener que convendría más a una teoría crítica de la sociedad el reconceptualizar la categoría de trabajo de manera que *también* en ella se deje lugar para un cierto potencial emancipatorio. No se trata de caer en un idealismo joven-hegeliano según el cual cambiando la definición de las cosas se cambia la realidad; se trata de mostrar que esa realidad no se adecúa al corsé teórico en el que se la intenta comprimir. Tampoco se trata de atribuir a la “racionalidad con arreglo a fines” ningún poder emancipador que no tiene (como acusa siempre Habermas a quienes le critican en este punto), sino de mostrar que el trabajo no tiene por qué ser sólo ni principalmente “racionalidad con arreglo a fines”, cosa bien distinta. Así, la crítica al punto a) conecta con la del punto d).

Ello tiene también implicaciones obvias tanto para la investigación empírica como para la relevancia política a que cualquier teoría crítica aspira. Con el planteamiento de Habermas, y tal como observa Honneth, todo potencial o conato de resistencia *en el interior* del proceso productivo capitalista queda desactivado, y el de trabajo deviene un concepto que “meramente refleja las relaciones reales de trabajo social (...), perdiendo su significado para la transformación potencial de las formas establecidas del mismo” (Honneth, 1982:46), es decir, un concepto más “positivista” que “crítico”. El eliminar esa contradicción entre trabajo alienado y no alienado, afirma también Honneth, priva de su lógica interna a los actos de resistencia *dentro* de la esfera laboral que son de práctica diaria en el capitalismo tardío, operando como si la liberación de las relaciones de trabajo hubiese llegado ya tan lejos como cabe esperar (*ibid.*:54). Biernacki (1995) (qué además lo ha demostrado en un estudio histórico detallado) es de la misma opinión, cuando acusa a Habermas de legitimar subrepticamente una separación histórica entre acción instrumental y comunicativa que ha sido producto del capitalismo industrial, y que es precisamente lo que se trata de superar, en vez de tomarla como punto de partida teórico-ontológico: “Esta disección filosófica de tipos de acción refleja más que penetra las abstracciones de la sociedad capitalista. Puesto que la división que presenta entre modos de acción, incluso si pretende ser puramente analítica, refuerza la separación entre

las funciones técnicas y las comunicativas en el proceso de trabajo, allí donde el uso de micro-aparatos de producción impersonales realizaba una función comunicativa” (1995: 203n).

Probablemente hay bastante de cierto en la afirmación habermasiana de que la identificación o reconciliación del trabajador con su producto, en términos puramente individuales, es ya, en la mayoría de los casos, un objetivo de dudosa viabilidad; pero no lo es, sin embargo, o lo podría ser cada vez menos, la identificación con la propia *actividad* laboral como tal, la creciente autorregulación autónoma de la misma, y el control libre por los hombres y mujeres de sus ritmos y cadencias; máxime en aquellas actividades, cada vez más extendidas, donde *el producto coincide con la actividad misma* (Prieto, 1993; de hecho, eso ya lo ve Marx en sus *Teorías de la plusvalía*, cuando analiza los trabajos de servicios): hay aquí potenciales que un concepto de trabajo como el de Habermas no puede aprovechar. El planteamiento que hace de la alienación laboral como algo irrebasable, es también ciertamente sesgado y selectivo: no advierte, por ejemplo, los diferentes tipos de alienación de que hablaba Marx en sus *Manuscritos*, de los que Habermas sólo tiene en cuenta la alienación respecto del producto del trabajo, y no las otras tres (respecto de la propia actividad, respecto del propio ser genérico del ser humano, y respecto de los demás trabajadores); cabe plantear como algo más que una pregunta retórica si esos otros tres tipos de alienación de los que hablaba Marx pueden ser superados o atenuados, en otro tipo de relaciones sociales, sin ningún tipo de “pérdida de complejidad” o de “progreso evolutivo”.

Por tanto, del hecho evidente de que la producción industrial moderna se ha alejado del “modelo artesanal” que sirvió de base para la idealización del trabajo como actividad autónoma y estetizada (en Ruskin, Fourier o Morris), no se deriva la consecuencia, como Habermas quiere, de que haya que aceptar sin más la pura instrumentalidad y la alienación en el trabajo. Alguien tan aficionado a la contrafacticidad como Habermas podría sin duda calibrar más detenidamente tal posibilidad.

CAPÍTULO 5

CONCLUSIÓN: HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN DE UN CONCEPTO AMPLIO DE TRABAJO

“cuando se trata de conceptos, la pérdida del llamado «matiz» es pérdida del concepto mismo” (Sacristán, 1977: 27)

“Pues nuestro trabajo es fundamentalmente la exploración de la lógica de los conceptos, y estamos dispuestos a concederles de buen grado todo -o casi todo- lo que su lógica permita” (Domènech, 1989: 220)

5.1. Recapitulación

En los capítulos anteriores se ha visto cómo la opción por un concepto “amplio” o uno “reducido” de trabajo tiene implicaciones importantes para la comprensión teórica del trabajo (así como para las estrategias de acción política que se centran en el mismo). A grandes rasgos, el tratamiento del concepto de trabajo, dentro de la tradición marxista,

ha estado dominado por la lucha y el posicionamiento en torno a estas dos maneras de concebir el trabajo. Hemos mostrado también como el eje “concepto amplio - reducido de trabajo” y el eje “productivismo - antiproduktivismo” no necesariamente coinciden en la evolución teórica expuesta. En particular el concepto reducido de trabajo se ha defendido en base a posturas productivistas tanto como antiproductivistas. El siguiente cuadro puede ejemplificar a la perfección lo dicho, a partir de los autores estudiados, y de otros teóricos o corrientes que no hemos incluido en nuestro análisis pero pueden clasificarse también aquí en un ejercicio comparativo de recapitulación (cuadro 2):

Conceptos de trabajo en la teoría social (I)

	Productivista	Antiproductivista
Concepto “amplio”	Hegel Brzozowski Ideología de la “alegría en el trabajo” (<i>joy in work</i> , <i>Arbeitsfreude</i>) Jünger, nazismo	Fourier, Morris, Ruskin Marx Adorno y Horkheimer Marcuse “joven” Castoriadis Heller Markus Marxismo analítico Feminismo marxista
Concepto “reducido”	A. Smith y economía política “burguesa” Utilitarismo Ética del trabajo “protestante” Engels Kautsky Marxismo soviético Gramsci Althusser	Aristóteles Nietzsche Lafargue Lukács Marcuse “maduro” Gorz Arendt Habermas

¿Es más relevante, teóricamente hablando, la oposición entre las concepciones “amplia” y “reducida” que la existente entre la “productivista” y la “antiproduktivista”? Como dijimos ya en la introducción, el problema es que productivismo y antiproduktivismo no son sólo, estrictamente hablando, “concepciones del trabajo”, sino puntos de vista más amplios sobre la sociedad, y sobre la función social que el trabajo puede o debe cumplir. Puesto que aquí nos interesa el concepto de trabajo en cuanto tal - aunque desde una perspectiva antiproduktivista-, se ha considerado más relevante la primera oposición. Además, el eje productivismo-antiproduktivismo no está internamente vinculado a las discusiones sobre el sentido del trabajo y sus relaciones con la libertad humana. Aunque a primera vista pueda parecer extraño ver agrupados bajo la misma rúbrica a autores como, por poner un ejemplo, Althusser y Gorz, precisamente se buscaba mostrar que pensadores muy diferentes en muchos otros aspectos tienen, sin embargo, respecto del concepto de trabajo, algo en común: concebirlo de forma “reducida”.

Pero puede introducirse aún otro eje conceptual en esta clasificación: el que hace referencia a la centralidad normativa del trabajo en la sociedad, esto es, a si se considera o no necesario y deseable que el trabajo ocupe un lugar central en la vida y en la sociedad, en el sentido de constituir la base de la ciudadanía, la subsistencia, la “dignidad”, u otros “bienes” sociales similares. Como hemos venido haciendo, puede suponerse que la opción por suprimir el vínculo entre trabajo y subsistencia (mediante un ingreso incondicional o de otras maneras) sería un indicio claro de no asumir esa centralidad del trabajo. Introducir ese eje en nuestra clasificación dará pie para algunos comentarios más al respecto (cuadro 3).

Conceptos de trabajo en la teoría social (II)

	Concepto reducido		Concepto amplio	
	Productivista	No productivista	Productivista	No productivista
Centralidad normativa del trabajo	Smith Ética protestante Kautsky Gramsci Marxismo soviético	Gorz	Hegel Brzozowski <i>Joy in work</i> , <i>Arbeitsfreude</i> Jünger, nazis	Elster Morris Ruskin Fourier
No centralidad normativa del trabajo	Engels	Griegos Nietzsche Lafargue Lukács Arendt Habermas	_____	Marx Adorno Horkheimer Marcuse Castoriadis Heller Markus van Parijs Mies

De la clasificación teórica expuesta se deriva que mantener un concepto amplio no necesariamente quiere decir abogar por la centralidad normativa del trabajo, contra lo que parecen suponer autoras como Méda (1995) (quien llega a afirmar que todo el que tenga un concepto amplio de trabajo busca legitimar la sociedad “trabajocéntrica” existente en la actualidad). La idea que hay bajo un concepto amplio que se opone a la centralidad normativa, sin embargo, es la de que *ni el trabajo* -incluso entendido en sentido amplio- *puede estructurar por sí sólo la vida humana o la sociedad, ni la dimensión instrumental puede estructurar por sí sólo el trabajo*. Autores como los clasificados en la última casilla demuestran que no hay ninguna necesidad teórica de que

sostener la necesidad y conveniencia de esa pérdida de centralidad exija necesariamente un concepto reducido de trabajo, como parecen creer Habermas, Arendt, o Méda¹⁹¹.

Hecha esta breve recapitulación, se dedicarán los epígrafes siguientes a extraer algunas consecuencias teóricas que permitan iniciar una reconstrucción del concepto amplio de trabajo a partir de las sugerencias y aportaciones de la obra de Marx y quienes le han seguido en tal empresa.

5.2. La reconceptualización del trabajo: ¿es el trabajo una categoría coherente de actividad?

El origen de toda la discusión sociológica actual sobre el concepto de trabajo es la diversidad de actividades fuera del empleo formal y asalariado que intuitivamente se pueden considerar también “trabajo” en algún sentido. En efecto, en los últimos años ha ido surgiendo (en filosofía, en teoría social y en ciencias sociales en general) la necesidad de reconceptualizar la propia categoría de trabajo, al hilo de varios problemas teóricos e inadecuaciones empíricas. La principal de ellas, en sociología del trabajo, es la toma de conciencia de que “trabajo” se ha sólido identificar, de forma reduccionista y sesgada, con “empleo asalariado formal” -si bien esto es más cierto en unas tradiciones que en otras, sobre todo en la “sociología industrial” tradicional anglosajona-; la percepción cada vez más aceptada es que la sociología del trabajo debería estudiar también otros tipos de actividades que no se rigen por la lógica productivista impuesta por el mercado de trabajo (y que, por lo tanto, la categoría de “trabajo” debería dar cabida a las mismas): el trabajo doméstico-familiar es desde luego una de las principales, pero no la única: el autoabastecimiento, la ayuda mutua, el trabajo social voluntario, la asistencia a domicilio no pagada, o ciertas variedades de la llamada economía *negra* o *sumergida* son también

¹⁹¹ En cuanto al productivismo, es lógico que quienes lo asuman tiendan con más frecuencia a asumir la centralidad normativa del trabajo que lo contrario, pero el cuadro muestra que tampoco debe ser así necesariamente.

fenómenos que cuestionan y hacen entrar en crisis la ecuación trabajo=empleo que rige desde la consolidación del capitalismo industrial¹⁹².

En lo concerniente a la reconceptualización del trabajo, sin embargo, son muchos más los que proclaman su necesidad que los que intentan llevarla a cabo de forma sistemática. No resulta siempre claro lo que se quiere decir con la palabra "reconceptualización", y la profusión teórica al respecto arroja en ocasiones una cierta confusión sobre este punto. Además, en los capítulos anteriores vimos que el eje concepto reducido-concepto amplio estructura, a veces subrepticamente, toda la discusión teórica en torno al trabajo. Se mostró que Marx (y otros autores) defienden un concepto amplio de trabajo; pero tampoco se efectuó una conceptualización más detenida de lo que ese concepto puede suponer. Sostengo que si términos como "redefinición" o "reconceptualización" del trabajo han de tener algún sentido, lo deben tener en conexión con ese eje teórico (y también con el eje "productivismo-antipproductivismo", que se ha abordado más en la literatura al respecto).

Llegado este punto, sin embargo, debe plantearse una cuestión que asoma por detrás de muchas de las discusiones anteriores. ¿Puede la categoría de "trabajo" tener un sentido teórico consistente? Llamar "trabajo" a un conjunto de actividades, ¿tiene algún sentido teórico o conceptual, más allá de la utilización social cotidiana que se hace de ese término? Miller (1973) ha mostrado que los conceptos en las ciencias sociales deben guardar siempre un cierto equilibrio entre la consistencia teórica interna (sin la cual no se diferenciarían de los del sentido común) y la consistencia con nuestras "intuiciones" elementales pre-teóricas (sin la cual serían irrelevantes para la comprensión de un mundo social que está ya dotado de sentido y de significado antes de que el teórico emprenda su estudio).

¹⁹² Tanto desde el ámbito feminista (Beechey, 1988; Benería, 1988; Daune-Richard, 1986; Pesce, 1987; Sullerot, 1968; Borderías y otras, 1994) como desde la sociología del trabajo (Pahl, 1988 y 1991; Grint, 1991; Sanchís, 1988, etc.), como en general desde la teoría social contemporánea (Offe, 1985; Offe y Heinze, 1992) se avanzan nuevas vías para "redefinir los límites" del trabajo y de la economía. Así, Pahl afirma que "es innegable que en los últimos años del siglo XX debemos acercarnos a la noción de trabajo con nuevos métodos" (1984:13), y añade: "a medida que nos acercamos al final del siglo XX, «trabajo», una palabra aparentemente fundamental, y nada ambigua, ha llegado a carecer de precisión" (ibid:31). Otras referencias sobre "otras formas de trabajo": Nichols (1992), Sanchís y Miñana (1988), Capecchi y Pesce (1984), Giddens (1989), Handy (1984), Jones (1982), Rifkin (1994), Williams (1983), Martínez Veiga (1997).

Para Gorz (1988) o para Méda (1995), la categoría abstracta de trabajo nace como tal en un sentido formal con Adam Smith, y ése es por tanto el único sentido coherente que puede tener, el de actividad abstracta creadora de riqueza y efectuada a cambio de un salario, el de una pura magnitud operacional abstracta. Esa afirmación de Méda, sin embargo, es ciertamente una *petitio principii*, pues supone que el sentido con el que nace una categoría o concepto es su único sentido válido y adecuado: Méda parece defender aquí una suerte de "criterio geneticista" de validez, según el cual el primer sentido que se da a un término es el único coherente, y lo demás son "desviaciones"; si eso fuera así, probablemente la mitad de nuestro vocabulario científico y cotidiano esté siendo usado en sentidos "inadecuados". Pero además, al decir que la categoría de trabajo sólo tiene sentido a partir de entonces y con esa única acepción, está descartando la posibilidad de que una abstracción pueda aplicarse "retrospectivamente", como defendía Marx en la introducción a los *Grundrisse*; que pueda aplicarse a otras realidades y épocas históricas que las que originalmente la vieron nacer. Esto es negar el contenido "racional" de las abstracciones teóricas -es de suponer que para Marx, la abstracción "trabajo", como la de "producción", era una "abstracción que tiene un sentido", es decir, un sentido racional, y no únicamente dependiente de un determinado contexto que la ve nacer, aunque su génesis sea explicable a partir de ese mismo contexto, tal y como hace el propio Marx (Marx separa así génesis y validez de una categoría, sin dejar de relacionarlas)-. Méda cae, al contrario, en el sociologismo conceptual, y en un relativismo nominalista, que, si fuese coherente consigo mismo, impediría cualquier reflexión y análisis teórico que fuese más allá de nuestro momento histórico concreto y nuestra comunidad concreta. Nos impondría el tener que utilizar siempre términos *emic*, nos impediría la "traducción" entre culturas y lenguajes distintos, y haría a las épocas históricas inconmensurables, de tal manera que sería imposible utilizar categorías comunes (como trabajo, familia, política, religión, etc.) para estudiar, pongamos por caso, la Edad Media y la Edad Moderna. Por otro lado, como ha visto Mies (1986), los conceptos incorporan también prácticas y luchas sociales que no pueden ser irrelevantes a la hora de captar su sentido teórico.

Pero cabe hacer aún una pregunta previa: ¿qué hay realmente detrás de considerar o no "trabajo" a una actividad? ¿No es acaso la valorización moderna y

productivista del trabajo como instancia de legitimación lo que subyace a muchos discursos sobre la ampliación del concepto de trabajo? ¿No es la sacralización del trabajo como el medio por excelencia de obtener dignidad, prestigio y reconocimiento social lo que explica la progresiva extensión de las actividades que han ido cayendo bajo el manto semántico de la palabra de marras? Pareciera como si el hecho de designar a una actividad como “trabajo” le infundiese un aura de dignidad social que no tendría si fuese designada de otro modo (y, vistos a esta luz, algunos intentos de “ampliación” del concepto de trabajo parecen asumir la misma lógica productivista que quieren combatir, al suponer más “digna” una actividad si se la considera como “trabajo”). Así, la cuestión es, en palabras de Offe y Heinze (1992: 65), que en una sociedad donde rige la centralidad normativa del trabajo “sólo aquellas actividades cuyos ejecutantes pueden reclamar con éxito estar haciendo «trabajo», como garantía social y moral de calidad, disfrutan también del respeto y el reconocimiento que derivan de tales actividades”¹⁹³. La lucha por la ampliación del concepto de trabajo es también una lucha por el reconocimiento (Honneth, 1992).

La cuestión que, en el fondo, late bajo toda esta discusión es, por tanto, la siguiente: ¿cuál es la forma de actividad “más elevada” del ser humano, más “auténtica” o más “humana”? La praxis o la poiesis, el trabajo, la política, o el arte, la actividad o la contemplación... todas han sido respuestas que históricamente cabe encontrar. Pero ¿qué significa “más elevada” o “más humana”? ¿es algo más que una valoración social que oculta determinados intereses socio-históricos? Entramos de lleno aquí, de nuevo, en la discusión entre esencialismo y sociologismo. ¿Cabe una tercera alternativa?

Pensemos, por ejemplo, que, contra el “elitismo” tradicional que consideraba que sólo las actividades “espirituales” o “intelectuales” eran propias del ser humano, y por supuesto que eran más “elevadas” que el “trabajo”, el pensamiento de Marx puede interpretarse como una dignificación del trabajo, que para él es también una actividad “elevada”, transformadora del mundo, pero en sentido emancipador de desarrollo de capacidades humanas, y no en un sentido “protestante” o “burgués” (rigorista-productivista, como la “ética del trabajo”). Lo importante, sin embargo, es que Marx

¹⁹³ Así, un colectivo feminista como la CDEM, en su “Decálogo sobre reparto del trabajo”, reivindica que hay que “*elevár* las tareas domésticas a la categoría de trabajo” (CDEM, 1996: 140; s.o.).

llevó a cabo un *cambio de eje* conceptual cargado de implicaciones teóricas: ya no trabajo vs. actividades elevadas, sino libertad y autonomía vs. alienación y heteronomía, eran los criterios que debían jerarquizar las actividades humanas, lo cual hace innecesario y absurdo prejuzgar de entrada qué tipo de actividades concretas eran más “elevadas”, pues eso siempre ocultaba intereses de clase y legitimaciones ideológicas de la desigualdad social.

Volvamos ahora a la pregunta que planteábamos al comienzo de este epígrafe. Podemos plantear el problema tal y como lo hace Bouffartigue (1997: 98): ¿puede tener el “trabajo” un sentido antropológico universal?. Y si no es así, ¿en qué sentido se puede hablar genéricamente de “trabajo”? De “trabajo” en abstracto sólo se puede hablar a partir de la industrialización capitalista, tal y como vio Marx: antes se trataba de actividades diversas (cosas nombradas con distintas palabras pasan a ser nombradas por una sola). Así, la genealogía de la propia idea de trabajo parece hablar en contra de una coherencia de la misma que vaya más allá de su mero uso social. Si la formación de la categoría de trabajo se ha dado a partir de realidades dispersas designadas con otros nombres, y ha sufrido tantas “aventuras” teóricas, ¿puede ser una categoría coherente, y no simplemente un agregado histórico circunstancial, que además se empieza a superar?: esta sería la opinión de Gorz o la de Méda.

Como decía Nietzsche, lo que tiene historia mal puede tener definición. Sin embargo, Marx pensaba que la categoría de trabajo de la economía política descubierta por Smith no era arbitraria, sino que designaba realmente un elemento común que tenían todas esas actividades dispersas, pero que sólo con el capitalismo se manifiesta y sale a la luz claramente: su carácter de actividades creadoras de riqueza, mediante las cuales el ser humano se procura su subsistencia material. Según Marx, para Smith trabajo abstracto “en general” es toda “actividad productora de riqueza”, y esa abstracción supone un progreso científico y teórico (además de estar originada por circunstancias socio-históricas). Para Marx, ya desde los *Manuscritos* de 1844, como para Smith, el concepto unificado de trabajo se justifica teóricamente por relación al concepto de riqueza: “la *esencia* de la riqueza, no es, pues, un trabajo *determinado*, un trabajo ligado a un elemento especial, una determinada exteriorización del trabajo, sino el *trabajo en*

general" (1844b: 138; s.o.), y por eso critica, entre otros, a los fisiócratas, que sólo se fijan en una forma particular de trabajo, el agrícola.

Sin embargo, esa concepción del trabajo como actividad productora de riqueza puede no ser sino un pez que se muerde la cola. En efecto, puesto que ¿qué es la "riqueza"? También para llegar a este concepto es necesaria una abstracción previa a partir de diversas formas de bienes y servicios, que presumiblemente no tenían la misma consideración: cosechas, oro, vestidos, herramientas, animales..., englobar todo esto en una misma categoría de "riqueza" supone un esfuerzo de abstracción semejante, si no mayor, al del "trabajo en general" (Naredo, 1987); esto tampoco se le escapó a Marx, quien además, como vimos, tenía su propio concepto -no productivista- de riqueza. Por tanto, la abstracción de diversas actividades -manifestadas en sus diversos productos- ya está pre-supuesta en la definición de "trabajo" como "actividad productora de riqueza" en general; con lo cual esta definición viene a ser, si no se añade nada más, una pura tautología: lo definido está pre-supuesto en la definición. En consecuencia, deconstruir los tipos de trabajo que se incluyen en esa categoría sería en el fondo lo mismo que deconstruir los tipos de riqueza que se engloban en la categoría correspondiente¹⁹⁴. Y no es cierto que exista un elemento común a todos esos tipos de riqueza, que consista en su capacidad de procurar la subsistencia: en ella se engloban tanto bienes de subsistencia como bienes puramente de lujo y ostentación (e incluso la palabra "riqueza", en un cierto sentido, se suele asociar más a estos últimos). Todo ello hablaría en contra de la coherencia interna de la categoría de trabajo (y de riqueza), si la consideramos *exclusivamente* desde el punto de vista de la satisfacción de necesidades y de la producción de bienes destinados a la pura subsistencia material (es decir, desde el punto de vista cognitivo-instrumental). Si se habla de "riqueza" en el sentido de riqueza mercantil, de todo aquello que puede ser valorizado monetariamente en el mercado,

¹⁹⁴ La existencia de un concepto unificado de "riqueza" como previo al de "trabajo" en la economía política clásica fue ya advertida por Foucault (1966:164ss y 217ss), quien además puntualizaba que esa unidad del concepto es dogmática, establecida teóricamente sin más, y por tanto forma parte de un punto de vista incommensurable con otros distintos. Como advierte Méda (1995: 54-55), el liberalismo clásico simplemente deduce el concepto de trabajo del de riqueza, pero sin darle un contenido propio: "el concepto de trabajo depende del concepto de riqueza que maneje cada autor, donde el trabajo viene a ser «lo que produce riqueza»", con lo que "A una concepción restringida de la riqueza corresponde una concepción reducida del trabajo", según la que el trabajo sólo es lo que crea objetos materiales cuyo valor de cambio puede medirse.

entonces sólo sería trabajo aquella actividad realizada con vistas a obtener un beneficio mercantil. Si el criterio unificador de los diferentes trabajos, que los constituye como “trabajo abstracto” o “trabajo en general”, es la *relación salarial*, entonces, ¿qué ocurre con todos aquellos trabajos concretos que producen *valor de uso* -y por tanto, riqueza en sentido no productivista- pero que no han entrado en dicha relación?

Contra Marx, que considera el “trabajo abstracto” como una abstracción concreta capaz de ser válidamente aplicada a todas las épocas históricas, ¿no habrá que volver a deconstruir la categoría de trabajo, diferenciándola en diversas actividades (tal y como hace Gorz, que la ve como excesivamente indiferenciada)?¹⁹⁵ La pregunta es: si la construcción de la noción de trabajo fue algo tan artificial, ¿por qué no deconstruirla de nuevo o “deshacerla críticamente”, yendo incluso más allá de la propuesta de Gorz de simplemente diferenciarla? Así, Naredo (1997: 71) cree que “es imprescindible deshacer críticamente la noción misma de trabajo como algo homogéneo. Hay que dejar de mendigar trabajo en general, pensando ingenuamente que el sistema actual puede ofrecer de verdad situaciones de pleno empleo asalariado”.

En efecto, la pregunta que hay que plantear sin más dilación es: ¿por qué mantener tozudamente la unidad de la categoría de trabajo, que fue debida a unas determinadas circunstancias socio-históricas, si esas circunstancias están ya en vías de desaparición? A esto cabría reponer dos cosas: 1) la “variedad” y “heterogeneidad” de “trabajos” no es mayor hoy que en la época en que A. Smith acuñó el concepto de trabajo abstracto; y en aquella época tampoco el trabajo asalariado era aún, ni mucho menos, la forma mayoritaria y predominante de trabajo (Pahl, 1984). Si entonces tenía sentido ese concepto, ¿por qué no ahora? Pero a esto cabe contestar, sin duda, que quizá entonces tampoco lo tuviera, como hacen por ejemplo Foucault o Baudrillard. 2) El trabajo puede tener un sentido unitario aún (aunque bastante más formal que sustantivo) si se le concibe como actividades que permiten tres cosas esenciales a la constitución del ser humano y de la sociedad: la realización-creación de productos-obras-resultados que son *valores de uso* según criterios de eficacia (no necesariamente de

¹⁹⁵ De hecho, este es uno de los argumentos de Offe cuando habla de la pérdida de centralidad de la categoría, debido a la creciente heterogeneidad de las realidades que designaba. Sin embargo, ese argumento es falaz, por cuanto lo que decía Marx era que precisamente la diversidad empírica del trabajar hacía necesaria y “práctica” la abstracción “trabajo”.

eficiencia); la constitución del ser humano como alguien útil a y solidario con la colectividad, esto es, su constitución como ser social; y la expresión y manifestación de sus capacidades de creatividad y autorrealización como individuo con una determinada identidad personal. Intentaremos desarrollar estas ideas en la sección siguiente.

5.3. Un concepto de trabajo en tres dimensiones

Podemos formular ahora con mucha mayor detenimiento, y con más base teórica, una de las tesis principales que se intentan defender: la de que un concepto de trabajo no reduccionista debe constar de tres componentes o dimensiones, que hemos llamado, utilizando una terminología habermasiana, *cognitivo-instrumental*, *práctico-moral* y *estético-expresiva*; puede observarse, en efecto, que utilizamos los mismos términos que Habermas emplea para referirse a los tres “complejos de racionalidad” que según él se han diferenciado en la Modernidad, y que analiza en su teoría de la acción comunicativa. Sostengo que estas tres dimensiones incorporan, también en el trabajo, tres tipos de “lógicas” o de “racionalidades” diferentes: la clasificación formal habermasiana puede aplicarse al trabajo igual que al lenguaje, a los “ámbitos de acción” o “mundos”, a la racionalidad, a la sociedad, las ciencias, la evolución social, etc. La terminología habermasiana tiene la ventaja de estar sólidamente asentada en sus aspectos filosófico-sociales, y de corresponderse con una teoría más amplia de la racionalidad y de la acción humanas; tendremos ocasión de ver que esos términos, además, describen con mayor precisión la lógica interna que preside cada uno de los citados componentes (y todo ello aunque pueda resultar un “usar a Habermas contra el propio Habermas”). Al aplicar este esquema al concepto de trabajo se hace posible entender mucho mejor el significado y los potenciales del concepto en la tradición teórica que parte de Marx, y que hemos estudiado.

Así, utilizo, para construir el concepto de trabajo,

“las tres dimensiones que contiene el concepto de la racionalidad comunicativa: la relación del sujeto cognoscente frente a un mundo de

acontecimientos y de hechos; la relación práctica del sujeto en interacciones con otros sujetos actuantes en un mundo de sociabilidad; y, finalmente, las relaciones del sujeto sufriente y apasionado (...) con su propia naturaleza interna, con su subjetividad y con la subjetividad de los demás" (Habermas, 1984b: 154).

Esto es, utilizo el concepto de la racionalidad comunicativa, de la comunicación en Habermas, para reconstruir el concepto de trabajo en Marx y en la teoría social; incluso podría aventurar que es desde el propio concepto de racionalidad comunicativa habermasiano desde el que se hace inevitable un concepto amplio de trabajo, puesto que las tres dimensiones que diferencia se encuentran tanto en el trabajo como en la comunicación. Si esta apropiación pudiese parecer poco ortodoxa, sólo cabe decir que no veo manera de evitarla si se aborda conceptualmente el problema del trabajo en toda la tradición teórica que va de Marx a Habermas. Podemos ahora intentar, por tanto, una mayor elaboración conceptual de esas tres dimensiones del trabajo, que sirva a un tiempo como resumen, recapitulación y conclusión de toda la exposición histórico-teórica que precede.

5.3.1. La dimensión cognitivo-instrumental

El componente *cognitivo-instrumental* consiste en que el trabajo es, por una parte y sin duda alguna, una actividad *teleológica*, esto es, orientada a un fin que se encuentra fuera de la propia actividad (*poiesis* aristotélica); el trabajo transforma el mundo -social, natural, o psíquico- o incide en él de algún modo -ya sea material o idealmente-, y lo hace de un modo determinado e intencionado. En este sentido, el trabajo puede calificarse ciertamente como actividad (o acción) instrumental (otra cosa bien distinta es que pueda *reducirse* a ello). Así, la dimensión cognitivo-instrumental del trabajo (incluso en los trabajos más "artísticos") incorpora indudablemente un aspecto *técnico*, que se puede regir por criterios tales como la eficacia en la consecución de los objetivos pre-establecidos o pre-vistos, la efectividad de los medios utilizados para

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)⁵¹. 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*, hacía referencia a la organización social de la

⁵¹ 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 merma 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 merma o la falta de autodeterminación” (esto es, de control sobre la propia vida, de autonomía, en términos práctico-morales), y contra “la merma 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 *Crítica 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 comunista⁵². 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

⁵² “En la *Crítica 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 ocio⁵³.

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).

⁵³ 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 enajenación⁵⁴ 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 cualificar⁵⁵ (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

⁵⁴ Aquí utilizaremos los términos “enajenación” y “alienación” como equivalentes.

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

conseguirlos, y la eficiencia de todo el proceso (por lo que se incorpora asimismo una dimensión claramente *económica*)¹⁹⁶.

El “mundo de referencia” fenomenológico sería, en este caso, un mundo “natural” u “objetivo” en el sentido de que se adopta frente a él una actitud objetivante, se trata de un “algo” que está “ahí fuera” y sobre lo que el trabajo debe incidir. Por eso llamamos *cognitivo-instrumental* a esta dimensión, por la actitud objetivante -similar a la de la ciencia y el “conocimiento” en su versión positivista- y porque el conocimiento -aunque sea pre-científico y puramente experiencial¹⁹⁷- constituye la base de la actuación técnica eficaz. En este sentido, la dimensión *cognitivo-instrumental* del trabajo (y no el trabajo -*work*- como tal, como quiere Arendt), sería la dimensión “violenta” del trabajo, que hace violencia al mundo al transformarlo y darle una forma determinada (podríamos decir también la “dimensión prometeica”, que subyuga el mundo al control consciente de los seres humanos). Pero al mismo tiempo, como vieron Hegel y Marx, *humaniza* al mundo al modelarlo de acuerdo con los deseos del ser humano. La dimensión *cognitivo-instrumental* del trabajo, por tanto, no es “patológica” en sí misma; lo patológico es reducir el trabajo únicamente a esta dimensión, hipostasiar la dimensión instrumental como la única existente o la única valiosa en el trabajo, como la fuente de todos los beneficios del trabajo, y como la que determina total y absolutamente su estructura y su naturaleza. Y lo que sí está claro es que la dimensión instrumental tiene un gran déficit o carencia: no puede proveer de *sentido* a los seres humanos, recorta el mundo según una racionalidad reducida (por eso son conceptos de trabajo “reducidos” los que reducen el trabajo a pura instrumentalidad), estrecha, limitada: la racionalidad instrumental, que

¹⁹⁶ La apelación a la existencia de trabajos que empíricamente no se rigen por criterios de eficiencia o efectividad -como puede ser el doméstico-familiar u otros- no afecta a lo que estamos diciendo, por dos razones: a) estamos hablando de potencialidades del trabajo; aunque algunos trabajos empíricos no tengan estas dimensiones, podrían tenerlas, esto es, podrían ser enjuiciados de acuerdo con tales criterios; no es necesario, por tanto, que todos esos criterios que corresponderían a la dimensión *cognitivo-instrumental* se hallen presentes o se optimicen al máximo; b) aunque algunos trabajos no se rijan por criterios de *eficiencia* o *efectividad*, sí lo hacen por criterios de *eficacia*: cualquier actividad humana tiene un aspecto teleológico, *cognitivo-instrumental*, y por tanto también cualquier trabajo: incluso la campesina tradicional que tarda siete horas en cocinar un guiso -falta de eficiencia- y que lo hace con medios poco apropiados -falta de efectividad-, tendrá, sin embargo, que cocinar algo que sea comestible y cumpla su propósito de alimentar -eficacia-, incluso el nativo que tarda un mes en fabricar una flecha -como narra Tylor, citado en Marx, 1885: 536-, deberá hacer una flecha que cumpla su propósito de servir de arma mortal.

¹⁹⁷ Por ejemplo, como advierte Koyré (1948), la tecnología china no se basaba en un conocimiento científico de los mecanismos físicos que la hacían posible.

únicamente se preocupa por la adecuación de medios y fines, y que en ello demuestra sin duda un poderío inigualable técnicamente, que ha construido la base material para una vida más humana, pero que no puede por sí sola hacer la vida más digna de ser vivida humanamente. En esto llevan razón Arendt y Habermas: la *instrumentalidad* no puede dar sentido; pero para ellos eso es lo mismo que decir que el *trabajo* no puede dar sentido; es esa extrapolación lo criticable, la creencia de que trabajo e instrumentalidad sean equivalentes sin más.

La dimensión cognitivo-instrumental, podría pensarse, es la que permite y fundamenta la *utilidad* de los productos del trabajo, o, en términos marxianos, su valor de uso. Permite, por ello, como vio Marx, la *autorreproducción material* de la especie. Sin embargo, si se para a pensar se advierte que esa utilidad se define socio-culturalmente en virtud de necesidades sociales. Correspondería entonces más bien a la dimensión práctico-moral, en una manifestación “rigorista-puritana” o “utilitarista-pragmática” de la misma. También la categoría de *necesidad* sería a primera vista propia de la dimensión cognitivo-instrumental (según Arendt, las categorías de necesidad y utilidad son las propias, respectivamente, de labor y trabajo, que son ambas actividades instrumentales), aunque el mismo argumento puede aplicarse aquí: fuera de unas necesidades biológicas básicas, la sociedad y la cultura construyen las restantes -e incluso modelan la forma en la que se satisfacen las primeras-. En las categorías de necesidad y utilidad se advierte claramente una “zona fronteriza” entre la dimensión cognitivo-instrumental y la práctico-moral.

La dimensión cognitivo-instrumental que el trabajo tiene “ontológica” o “fenomenológicamente”, por decirlo así, no es la única que puede tener: el trabajo puede ser instrumental “externamente”, para conseguir un fin no directa e internamente causado por la actividad de trabajo como tal (por ejemplo un salario), sino por la relación social en que consiste esa actividad; no es a este sentido de instrumentalidad al que se refiere Habermas, sin duda; y sí que es éste el sentido al que se refieren las investigaciones sobre la “actitud instrumental” hacia el trabajo (a partir del artículo seminal de Dubin, 1956). Por su parte, Arendt parece confundir los dos tipos (o niveles) de instrumentalidad. Se da la paradoja de que la instrumentalidad externa, que es la menos importante, en principio, para el concepto de trabajo, puesto que es externa a la propia actividad

concreta, ha sido la que ha servido en las sociedades capitalistas precisamente para definir o no como trabajo una determinada actividad: todo lo que no es remunerado no es trabajo; el trabajo tiene que reportar beneficios dinerarios para ser tal (obviamente se trata de una ideología, pero una ideología que se plasma materialmente en una abstracción concreta cual es el trabajo asalariado: esta es la "verdad" que contiene, aunque no sea *toda* la verdad). Eso muestra una vez más lo discutible de la instrumentalidad "salarial" y de definir el trabajo como empleo. La auténtica instrumentalidad del trabajo está en su capacidad para producir valor de uso, no valor de cambio (tal es otra de las sugerencias que podemos extraer de la obra de Marx). La pura instrumentalidad "interna" no excluye cierta libertad, no exige alienación, es la externa la que lo hace; la "interna" es perfectamente compatible con la autonomía y la autorrealización, que pueden tomar como base la realización libre y lograda de un proyecto teleológico de acción.

Esta dimensión, sin embargo, es la que encarna también la constricción que hay en todo trabajo, el trabajo es siempre acción limitada o constreñida por de algún modo (Freysenet, 1994), pues sino sería juego (en el sentido de *play*, no de *game*, según la famosa distinción de Mead), en el cual la dimensión cognitivo-instrumental casi desaparece; eso no quiere decir que la constricción o el obstáculo no pueda ser elegido, auto-impuesto libremente, y que no proporcione placer la actividad de superarlo.

5.3.2. La dimensión práctico-moral

El trabajo es actividad cognitivo-instrumental que modifica y transforma el mundo. Pero no lo hace en un "vacío" o en una esfera puramente "técnica" de la vida, sino en un contexto social; y no se trata sólo de que la actividad de trabajo se dé *dentro de un contexto*, lo cual es obvio, y presentaría al trabajo como puramente instrumental, y a lo demás como "externo" a su actividad; se trata, más bien, de que el trabajo *como tal* es actividad social; como bien vio Marx, *todo trabajo es trabajo social*. Para evitar una visión distorsionada que presente por un lado "el trabajo" (instrumental) y por otro el "contexto social" (externo a la actividad de trabajo como tal), podríamos decir, no tanto

que “el trabajo es trabajo social” (cosa que de hecho ha sido dicha por muchos autores que en la práctica mantienen esa separación), como que *el trabajo es en sí socialidad*, ontológica y fenomenológicamente hablando, *la socialidad es un rasgo interno del trabajo tanto como lo es la instrumentalidad* ¹⁹⁸. La segunda dimensión del concepto de trabajo, la que llamamos dimensión *práctico-moral*, consiste por tanto en este carácter intrínsecamente social del trabajo, que no lo envuelve o condiciona simplemente, sino que lo permea, le da forma y lo constituye como tal: no basta con decir que el trabajo “es una construcción social”, pues también la técnica (puramente instrumental) es “una construcción social”. Hay que ir más allá: hay que decir que la dimensión social del trabajo no consiste únicamente en “la organización social del trabajo”, “la división social y sexual del trabajo”, “las relaciones sociales de producción”, o “las condiciones de trabajo” (que también): esto es mantener una separación artificial. La dimensión social del trabajo está *en el interior de la actividad misma en que consiste cualquier trabajo concreto*, en su propio “diseño” como actividad específica, en la idea previa de la misma que tiene el trabajador, en el significado que se le da (recuérdense, a este respecto, las aportaciones de Castoriadis y de Markus). La dimensión práctico-moral otorga significatividad, sentido y valoración diferenciales a las actividades humanas, entre ellas el trabajo. De hecho, no hay nada humano “fuera” de lo social, es una pura ficción presentar una actividad como “envuelta” en relaciones sociales o “contextualizada” por ellas. Las propias actividades *son* relaciones sociales, además de ser transformación instrumental del mundo. No puede entenderse ninguna actividad de trabajo, sin tener como precondition absoluta de su constitución como tal el hecho de la socialidad, del carácter cultural y social de la vida humana y de todas las actividades que la componen ¹⁹⁹.

Podría objetarse a lo anterior con el consabido ejemplo de un posible “Robinson Crusoe” que, a pesar de su absoluto aislamiento, “trabaja”: sería un caso en el que la dimensión social y cultural estaría ausente, y en que el trabajo se reduciría a pura actividad instrumental, careciendo de otros componentes. Nada más inadecuado, sin

¹⁹⁸ Hablamos de “socialidad” y no de “sociabilidad” para evitar las connotaciones habituales de esta última palabra, más ligada a “relaciones humanas” o a la “facultad de ser sociable”, que no “social”.

¹⁹⁹ Para Naredo, que cree en este punto criticar a Marx, “los valores de uso son a fin de cuentas una creación cultural en el amplio sentido de la palabra” (1987:162).

embargo, que esta interpretación superficial de la dimensión social del trabajo. Pues resulta, a poco que se examine la cuestión, que incluso ese indómito Robinson ha tenido una determinada socialización y aculturación previa que impregnarán toda su actividad así como su trabajo, y que le impulsarán a hacer las cosas, a fabricar utensilios, a construir, a edificar, etc., *de una determinada manera* y no de otra, y en ello estará presente, como en cualquier otro trabajo, la dimensión social del mismo (lo instrumental puro no existe, siempre es cultural; recuérdense también las burlas de Marx sobre las robinsonadas burguesas). Si prescindimos además de que tal situación robinsoniana es más bien novelesca que real, el ejemplo que sería adecuado aquí confirma más que niega nuestro planteamiento del problema: no Robinson Crusoe, sino “el niño salvaje” sería un caso en el que estaría totalmente ausente la dimensión social; pero en este caso tendríamos que también la dimensión cognitivo-instrumental faltaría: el “niño salvaje” *no transforma* instrumentalmente la naturaleza ni el mundo, se limita a saciar sus apetitos directamente con lo que en ella encuentra, como los animales. Así pues, no es que no exista la dimensión social en su actividad, es que no existe ni el trabajo ni la *humanidad* misma, su actividad se ve reducida a actividad puramente animal, biológica. Trabajo y socialidad, por tanto, van unidos internamente, y no existe el uno sin la otra.

Pero si esto fuese todo, ¿por qué no llamar simplemente “social” a esta segunda dimensión del trabajo?. Porque cuando hablamos de la “dimensión práctico-moral” nos referimos también a una característica de lo social que no tiene lo “puramente instrumental” (si es que se puede pensar algo así): su carácter *práctico* (en el sentido de la *praxis-phronesis* aristotélica como diferente de la *poiesis-techné*), el hecho de que incorpora valores y opciones de vida contingentes -que podrían ser otros- como constitutivos de su misma posibilidad. Esto es, el hecho de que, como sabían los clásicos, la sociedad es una realidad *moral* (para Marx, la vida social es práctica, política; para Durkheim es moralidad misma; para Weber, las cosmovisiones y orientaciones de valor son las que la hacen significativa).

Una segunda razón para utilizar el término “práctico-moral” en lugar de “social-cultural” es que, de hecho, “sociales y culturales” son las tres dimensiones sin distinción: la instrumentalidad siempre está culturalmente impuesta (hay culturas donde la eficacia, la efectividad o la eficiencia pueden no ser valores importantes, y ni siquiera ser valores)

y graduada, e incluso podría argumentarse que la instrumentalidad no es más que una forma específica de socialidad (que consiste precisamente en negar su propio carácter social); y la dimensión estético-expresiva es social-cultural puesto que sus contenidos cambian culturalmente y el individuo o sujeto que “se expresa” lo hace de acuerdo con valores y tradiciones previas, y en conexión con un “mundo de la vida” que da sentido a esa “expresividad”, aunque sea por vía de individuación.

También la dimensión práctico-moral es, por tanto, constitutiva del trabajo humano, aunque de nuevo éste no pueda reducirse por completo a aquélla. Los criterios que rigen esta dimensión práctico-moral del trabajo no serían los de eficacia, efectividad y eficiencia, sino criterios de “corrección normativa”, “adecuación a las normas”, “aprobación social”, “bondad moral o ética”, etc. Su mundo de referencia fenomenológico sería, evidentemente, el mundo social, no objetivo sino *intersubjetivo*, que no está “ahí fuera” (como el mundo cuando se le considera como algo “objetivo”) ni “aquí dentro” (como la propia subjetividad), sino en ese terreno común o “mundo de la vida” intersubjetivo y dado por supuesto que nos permite interactuar con sentido. Por tanto, esta dimensión del trabajo sería la que permite al individuo que trabaja participar en algo que le rebasa (en actitud participante, no objetivante), y, al contrario que la dimensión cognitivo-instrumental, sí que puede generar ese bien tan inasible y escurridizo pero tan fundamental para la vida social que es el *sentido*.

Esta dimensión puede tener varias vertientes a través de las cuales manifestarse y estudiarse: utilitarista-pragmática (utilidad tecnológica y/o social, que, como vimos antes, estaría “a caballo” entre la dimensión cognitivo-instrumental y la práctico-moral), coercitiva (el deber o la obligación social, “puritana” o no, la obligación ética, el compromiso moral), solidaria (integración e identidad social, colaboración y cooperación, coordinación de planes de acción y entendimiento, reconocimiento del otro), el eje autonomía/heteronomía moral (posibilidad o imposibilidad de autodecisión y autodirección, de poder cuestionar y criticar, o “pedir cuentas” de las normas impuestas; pero también posibilidad o no de convertir el trabajo en praxis que tome a sus destinatarios como seres autónomos, por ejemplo, en trabajos de servicios), etc.²⁰⁰. Todas

²⁰⁰ Méda (1995: 21), entiende esta dimensión de forma reducida, o en una sólo de sus formas, la rigorista cuasi-instrumental de deber social, cuando dice que el trabajo como vínculo social se basa en la utilidad social y la necesidad.

ellas hacen referencia a relaciones sociales, ya sea directamente, o ya sea a través de la intervención de normas sociales y morales. Puede observarse, por tanto, que la dimensión práctico-moral no es “en sí” ni necesariamente más “liberadora” o “emancipadora” que la cognitivo-instrumental: la coerción -ya sea directa o por medio de normas- puede tener perfecto lugar a través suyo.

Sólo después de este abordaje fenomenológico se debe hacer referencia a la organización y división del trabajo empíricamente existente como un fenómeno que también entra de lleno en la dimensión práctico-moral del trabajo; pues contra lo que puede parecer a algunos autores, esta organización o división no responde únicamente a necesidades técnicas que debieran incluirse únicamente en la dimensión cognitivo-instrumental, sino que refleja unos valores y unas pautas normativas práctico-morales (por ejemplo en las jerarquías, en las normas implícitas de cooperación o no entre los trabajadores, en la sanción de determinados comportamientos, etc.) (véanse las obras de Braverman o de Burawoy). El hacer depender la dimensión práctico-moral del trabajo únicamente de la división del trabajo lleva a no captarla adecuadamente, y a seguir implicando, en el fondo, que el trabajo “en sí” como actividad es puramente instrumental. Sin embargo, dicha dimensión es previa a la división del trabajo; de otro modo, y como hemos hecho notar, no existiría diferencia alguna entre Robinson Crusoe y un primate, como no la hay en la práctica entre éste y el “niño salvaje”.

Debe añadirse, asimismo, que sostener la existencia de una dimensión práctico-moral en el trabajo no es lo mismo que afirmar que el trabajo pueda ser “la fuente” o “el origen” de lo práctico-moral como tal, ni mucho menos que en base al trabajo pueda fundamentarse una filosofía moral (como Habermas, Jay o Honneth creen que hace Marx). Desde luego, la defensa que hacemos aquí de la socialidad y la moralidad intrínsecas al trabajo no quiere tener pretensiones “explicativas” del “origen de la moral”, ni tampoco “normativas” en un sentido de fundamentación de una filosofía moral determinada. No pretendemos, por tanto, ir tan lejos como los delegados proudhonianos en el primer congreso de la AIT, quienes consiguieron que se aprobara un Manifiesto que ensalzaba el trabajo como “fuente de toda riqueza y de toda moralidad” (citado en Pérez Ledesma, 1979:40; s.m.), cosas ambas, bien es cierto, bastante discutibles (al igual

que el programa socialdemócrata de Gotha decía que el trabajo era fuente de toda cultura).

5.3.3. La dimensión estético-expresiva

El trabajo es actividad instrumental transformadora del mundo objetivo, al tiempo que acción intrínsecamente social y moral que tiene lugar y está constituida en un mundo intersubjetivo. Pero el trabajo es también, en tercer lugar, un medio de autoexpresión, de autorrealización de las propias capacidades *creativas* -y no sólo *productivas*- de acuerdo con criterios y necesidades que van mucho más allá de lo puramente instrumental, o de lo práctico-moral, para entrar decididamente en el ámbito de lo estético (de lo que es fin en sí, según definición de Kant o de Schiller). La actividad de trabajo (y sus productos o realizaciones) no sólo sirven para un propósito, no sólo incorporan y se constituyen en función de determinadas formas de socialidad y moralidad, sino que, al mismo tiempo, expresan formas de la subjetividad de los propios sujetos trabajadores. La *dimensión estético-expresiva*, por tanto, reside en este “trabajo de la subjetividad” en que consiste también toda actividad de trabajo, en los potenciales de expresividad personal que se pueden manifestar en ella. Los criterios “apropiados” para regir esta dimensión harían referencia a la “autenticidad”, la “creatividad”, el “estilo”, “la belleza”, “el gusto”, el “buen acabado” o el “buen servicio”, etc. Su mundo fenomenológico de referencia sería el subjetivo, constituido por la propia identidad personal del individuo, por su “experiencia”, “oficio”, “buen hacer” de artesano, etc.. Cabe apuntar que, sin duda, nos hallamos ante la dimensión del trabajo más mutilada y frustrada en la sociedad industrial contemporánea.

Es también por tanto la estético-expresiva la dimensión del “producirse a sí mismo”, de una autopoiesis en el sentido clásico del término (auto-creación). Así, si la dimensión cognitivo-instrumental del trabajo crea mundo objetivo, y la dimensión práctico-moral crea mundo social, la estético-expresiva crea y re-crea al propio sujeto trabajador, a su identidad personal. Aquí es donde está, además, el elemento de creación que tiene el trabajo, por oposición a la mera producción que entraña la dimensión

cognitivo-instrumental. La dimensión estético-expresiva del trabajo no sólo “crea” al propio sujeto trabajador, sino también objetos materiales o algo en el mundo objetivo, todo aquello que el resultado de la actividad instrumental le debe a la subjetividad específica de alguien -incardinada dentro de una cultura concreta-, y no a la mera aplicación de reglas técnicas. La dimensión estético-expresiva es lo que le falta al trabajo mecanizado-automatizado o en serie, a la “producción”, para ser *poiesis*. Como afirma Sánchez Vázquez (1965: 64): “El trabajo (...) no es sólo creación de objetos útiles que satisfacen determinada necesidad humana, sino también el acto de objetivación o plasmación de fines, ideas o sentimientos humanos en un objeto material, concreto-sensible”. Pero incluso el trabajo más “alienante” y monótono, o el más utilitario, tiene alguna impronta estético-expresiva, aunque sea en la forma de su producto: “La disposición de las estrias en el objeto útil, conforme a un orden simétrico, no es exigida por el uso del objeto. De este modo, la presencia de un motivo decorativo revela ya cierta autonomía del objeto decorado respecto de su función meramente utilitaria” (ibid.: 72) (ver también Schwartz, 1988).

Encontramos ejemplos de enfatización de esta dimensión en Marcuse, Schiller, o en la actividad artesanal medieval citada por Marx (que éste llamaba “semi-artística”), o en la manera de plantearse el “trabajo” en sociedades primitivas o tribales, donde no está separado de ritos, ceremonias, actividades artísticas e incluso representaciones o fiestas²⁰¹ o en Toni Negri y M.Lazzarato y su concepto de “trabajo inmaterial” (todo aquél que constituye el “estilo”, la apariencia más allá de la pura utilidad, el “envoltorio” específico de los objetos o de los servicios), o en Paul Willis (1991 y 1994) y la metamorfosis de las mercancías culturales, que él conceptúa como trabajo. Para Willis (1991: 9ss), en todo trabajo, por material y necesario que sea, hay siempre un componente de creatividad simbólica. La tradición del movimiento obrero también enfatizó esto, la dignidad del trabajo se basaba precisamente -en Morris, Ruskin o Marx- en una cierta unificación del arte y el trabajo.

²⁰¹ Véase Wallman (1979), Miller (1981), Calagione y otros (1992), Chamoux (1994). Según Castoriadis, “en el cultivo del maíz por ciertas tribus indias en México, o en el cultivo del arroz en los pueblos indonesios, el trabajo agrícola es vivido no sólo como un medio de proporcionar comida sino al mismo tiempo como el culto de un dios, como un festival y como una danza” (Castoriadis, 1975: 28).

La dimensión estético-expresiva puede implicar también un aspecto "materialista" de disfrute hedonista y de placer sensible. No necesariamente tiene que darse en la forma ideológica e idealista del "joy in work" que predicaban muchos industrialistas y productivistas, o psicólogos industriales preocupados por el *management*. Tampoco en la forma de los "ejércitos del trabajo" trotskistas o de la "alegría del trabajo" en los regímenes soviéticos, que serían formas "perversas" y deformadas de esta dimensión (aunque su mera existencia histórica da fe de que la dimensión está siempre presente, ni que sea potencial y deformadamente), que para manifestarse con propiedad requiere libertad y no coerción.

En virtud de y a través de la dimensión estético-expresiva, el trabajo puede ser una vía más -no la única- para la *autorrealización* del individuo. Sin embargo, como bien veía Elster, ésta puede no implicar *absoluta* libertad, en virtud de obstáculos auto-impuestos; pero está claro, a la inversa, que tampoco puede existir en base a la coerción: el obligar o ordenar a alguien que "se autorrealice" con una actividad, es una acción contraproducente que incurre en la "falacia de los subproductos" analizada por Elster. En este sentido, es sin duda la dimensión que más requiere de libertad para poder manifestarse en el trabajo. Pero hay que enfatizar que ésta tampoco es absolutamente necesaria en un alto grado para que la dimensión estético-expresiva del trabajo esté presente: alguien a quien "le gusta" su trabajo, aunque lo haga en condiciones sociales "no libres" según el modelo marxiano, está implicando la existencia de esta dimensión en ese "gusto de trabajar" (aun con toda la manipulación ideológica y social que puede haber detrás). También es, por tanto, en esta dimensión donde hay que situar todos los intentos -exitosos o no- de situar el trabajo como uno de los medios que pueden llevar a la "felicidad" al ser humano (en el sentido filosófico del término, que iría más allá de la simple "justicia" implicada en la dimensión práctico-moral, y de la mera "utilidad" o "necesidad" correspondientes a la dimensión cognitivo-instrumental). La priorización de valores como la "satisfacción personal", el "sentirse a gusto", o el "hacer un trabajo agradable" por encima de (o en pie de igualdad con) las recompensas materiales o sociales que el trabajo pueda ofrecer, serían manifestaciones de la dimensión estético-expresiva del mismo.

Si la dimensión estético-expresiva del trabajo, y no la práctico-moral, es la que hace posible cierta autorrealización en el mismo -como algo diferente de la autonomía que permite la dimensión práctico-moral-, entonces podemos decir que la autorrealización es más una cuestión de "estética del trabajo" que de "ética del trabajo". A partir de aquí, es posible y necesario cuestionar cualquier interpretación empírica o histórica de la "ética del trabajo" de origen protestante como referida de algún modo a la autorrealización en el trabajo. Una "ética del trabajo", la protestante o cualquier otra, enfatizará por tanto la dimensión práctico-moral y la cognitivo-instrumental, no la estético-expresiva: por eso es erróneo el dualismo consistente en identificar la ética del trabajo como "expresiva" frente a concepciones "instrumentales" del trabajo. La autorrealización, como se ha dicho, no puede ser un "deber social".

5.4. Observaciones finales sobre el concepto amplio y la centralidad del trabajo

Resumiendo, el esquema que proponemos, en el fondo, se inspira en la tradición de filosofía social que va desde Hegel a Adorno, Heller o Castoriadis, pasando por Marx, y en la que la categoría de trabajo viene concebida como compuesta por estos tres aspectos básicos que la determinan:

- 1) en primer lugar, el trabajo es actividad necesaria y/o útil para la subsistencia, que supone esfuerzo, y que pone en relación al ser humano con la Naturaleza (dimensión cognitivo-instrumental);
- 2) en segundo lugar, el trabajo tiene una dimensión moral o ética, que viene configurada por su inserción en unas determinadas relaciones sociales (dimensión práctico-moral);
- 3) y en tercer lugar, el trabajo sirve también a la exteriorización de la expresividad y la subjetividad humana (dimensión estético-expresiva).

En suma, y según esta tradición, mediante el trabajo el ser humano puede conseguir tanto su autorreproducción material, como cierto grado de autonomía moral y social, como también cierto grado de autorrealización vital. Que lo consiga o no dependerá de multitud de circunstancias, pero en cualquier caso, para esta tradición, esos tres elementos existen ni que sea como potenciales. En este sentido, los argumentos de que un concepto amplio de trabajo como este es difícil de sostener dada la "realidad" empírica del trabajo -que sería en un 90% alienante y cognitivo-instrumental-, se estrellan contra el sorprendente hecho de que estos autores -incluido Marx- defendían tal concepto a pesar de que la realidad del trabajo que tenían ante sus ojos era, de lejos, mucho más inhumana e insostenible que la actual. La única explicación de que sostuvieran tal concepto en aquel contexto decimonónico es que adoptaban conscientemente un concepto crítico, y no uno descriptivo-positivista, que se pliega a lo dado como algo "natural" y no investiga sus condiciones histórico-sociales de posibilidad, ni sus potenciales de cambiar de forma.

¿Podemos aún hoy concebir esperanzas de que la lógica de las actividades potencialmente autorrealizatorias y autónomas se extienda alguna vez, bajo otras condiciones sociales, a las actividades de producción material tecnificadas y mecanizadas?. Evidentemente, dependería de muchos factores (la escala de la producción, las tecnologías y su utilización, las relaciones sociales de producción, el tipo de bienes producidos, los valores sociales, si se produce para uso o para mercado, etc.). Atenuar e incluso invertir muchas de las características de la producción actual podría no suponer necesariamente una "regresión" social, como supone Habermas. En todo caso, la pregunta no se puede responder tajante y apriorísticamente, pero toda esta tesis pretende ser, en el fondo, una respuesta del tipo "¿y por qué no?" a esa pregunta. El concepto reducido de trabajo que considera imposibles la autonomía y la autorrealización a través suyo supone: 1) Caer en el esencialismo según el cual el trabajo tiene una "naturaleza ontológica" irrebasable y que no puede cambiar ni variar en el espacio y el tiempo, ni dependiendo de las relaciones sociales que lo configuran. 2) Negar la validez de los conceptos "críticos" -los que incluyen los aspectos potenciales de la realidad-, que es negar la posibilidad misma de una teoría crítica y de la propia razón: es aceptar lo dado y el status quo como irrebasables, y negar toda contrafacticidad en el estudio de los

fenómenos sociales. 3) No advertir que el concepto amplio puede ser reconstruido como algo radicalmente histórico, sin la carga de “esencialismo” intemporal que podía tener en los *Manuscritos* de Marx. Los potenciales del trabajo no son “platónicos”, sino social e históricamente determinados.

La sociedad moderna parece haber construido el trabajo, durante los últimos dos siglos, de forma que excluya la autorrealización y la autonomía, ya en su materialidad y circunstancias, ya en la conciencia y la experiencia que los individuos tienen de la misma (y todos los intentos de introducir la “alegría en el trabajo” o de fomentar la “ética del trabajo” no hacen sino confirmar esta observación). Desde algunas posturas teóricas se ha intentado hacer pasar tal exclusión como una característica interna, ontológica, inherente e intrínseca al propio trabajo, y no como dependiente de una determinada organización social o relaciones sociales²⁰².

¿Por qué no admitir que el contenido normativo de la Modernidad -las ideas de autoconciencia y autogeneración (cognitivo-instrumental), autodeterminación o autonomía (práctico-moral) y autorrealización (estético-expresivo)- puedan también tener un lugar en la actividad de trabajo de los individuos, en la actividad que les proporciona subsistencia material y transforma el mundo, en las actividades que les confieren participación social útil y solidaria, en los esfuerzos creativos a través de los cuales se expresan? ¿Qué impedimento ontológico puede haber para tales objetivos?

Con todo el desarrollo de la riqueza material y de la ciencia y la tecnología de que hoy se dispone, sin embargo la autorrealización y autonomía de los individuos siguen siendo objetivos lejanos, si no más que en otras épocas históricas. La gente dedica la mayor parte de su existencia a actividades en las que no se realiza como persona social y humana, y que no hubiera escogido espontáneamente de haber podido hacerlo. Una de las ideologías de la sociedad capitalista moderna es que todo ello se debe a la naturaleza propia de esas actividades, y no a las relaciones sociales determinadas e históricas en que se hallan insertas.

²⁰² Del dominio actual del concepto reducido da fe el hecho de que toda la discusión sobre el “problema del trabajo” se centra hoy en cuestiones tales como crear más empleo, reducir la jornada, aumentar la flexibilidad, etc., mientras que hace 90 ó 100 años la discusión versaba sobre la “satisfacción en el trabajo”, la alienación, la humanización, la autorrealización, la degradación del ser humano en el trabajo, etc. (Campbell, 1989).

La tesis de que la actual organización industrial y tecnológica del trabajo impide y hace “trasnochado” cualquier ideal de realización en el trabajo (Gorz, Habermas, Arendt, Méda), ¿no está, en el fondo, cayendo ella misma en un determinismo tecnológico como el que cree criticar?; ¿no está absolutizando y cosificando el momento tecnológico, cognitivo-instrumental, del trabajo, otorgándole primacía sobre sus aspectos culturales-sociales y psicológicos? Se acepta sin más que, en el trabajo, la *techné* tiene que primar sobre la *praxis*, conclusión tristemente irónica para quienes dicen querer reivindicar que la dignidad y la libertad humana se deben encontrar en ésta última. ¿Por qué se toma lo tecnológico, las fuerzas productivas, como un factor irrebasable e irreformable, incomodable a las necesidades humanas de autorrealización a través de actividades creativas? Este concepto reducido de trabajo olvida mucha evidencia empírica (antropológica, sociológica y psicológica) sobre el hecho del trabajar. Es la cultura, lo social-histórico -para tomar el término de Castoriadis-, lo que forma y constituye la experiencia humana, y no una tecnología pura, sino los valores y formas de vida que hay detrás suyo, y en esto hay que reconocer que Heidegger nos ilustra más que Habermas: la tecnología no es sólo tecnología. Quienes la utilizan como argumento para defender un concepto reducido de trabajo olvidan que la tecnología es un producto social que puede ser modelado conscientemente para estimular unas potencialidades y no otras²⁰³.

La “buena vida” no puede ser sólo una vida de *praxis*, sino también de *poiesis*, no sólo de discursos, sino de realizaciones y logros. Las tesis contemporáneas sobre la “pérdida de centralidad del trabajo”, cuando se basan en un concepto reducido de trabajo, pueden acabar, como certeramente advierte Castillo Castillo, teniendo resultados que muchos de sus defensores no verían con agrado: “la ideología que, por una parte, disminuye el valor intrínseco del trabajo y que, por otra, pone el acento en el valor del ocio favorece de manera clara los intereses de los trabajadores de rango superior que pueden de este modo conciliar lo mejor de los dos mundos: una actividad laboral satisfactoria y una vida placentera sin remordimientos” (1989: 100). Para este autor, “resulta una gran ironía el que, justo cuando se podría atender a la satisfacción de las necesidades morales de los trabajadores, se ponga en marcha una ideología que las

²⁰³ Por poner un ejemplo que puede parecer trivial, el ruido en las fábricas probablemente podría haberse reducido sustancialmente de haberse puesto el mismo empeño tecnológico en ello que se ha puesto en el aumento de la productividad y del beneficio; y lo mismo ocurre con las llamadas tecnologías “limpias”.

menosprecia” (íbid.:101). Si en algo ha contribuido la presente tesis a aportar razones que contrarresten tal ideología, habrá cumplido su propósito.

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)⁵¹. 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*, hacía referencia a la organización social de la

⁵¹ 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 merma 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 merma o la falta de autodeterminación” (esto es, de control sobre la propia vida, de autonomía, en términos práctico-morales), y contra “la merma 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 *Crítica 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 comunista⁵². 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

⁵² “En la *Crítica 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 ocio⁵³.

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).

⁵³ 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 enajenación⁵⁴ 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 cualificar⁵⁵ (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

⁵⁴ Aquí utilizaremos los términos “enajenación” y “alienación” como equivalentes.

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

BIBLIOGRAFÍA*

- Abendroth, Wolfgang; Holz, Hans Heinz y Kofler, Leo. (1966). *Conversaciones con Lukács*. Madrid, Alianza, 1971.
- Abercrombie, Nicholas; Hill, Stephen y Turner, Bryan S. (1980). *La tesis de la ideología dominante*. Madrid, Siglo XXI, 1989.
- Accornero, Aris. (1980). *Il lavoro come ideologia*. Bolonia, Il Mulino.
- Adams, William. (1991). "Aesthetics: Liberating the Senses", en Terrell Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Adorno, Theodor W. (1951). *Minima moralia*. Madrid, Taurus, 1987.
- Adorno, Theodor W. (1955). "La crítica de la cultura y la sociedad", en *Crítica cultural y sociedad*. Madrid, Sarpe, 1984.
- Adorno, Theodor W. (1957). *Bajo el signo de los astros*. Barcelona, Laia, 1986.
- Adorno, Theodor W. (1966). *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1975.
- Adorno, Theodor W. (1968a). *Introducción a la sociología*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- Adorno, Theodor W. (1969). "Tiempo libre", en *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Adorno, Theodor W. (ed.). (1969). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972.
- Adorno, Theodor W. y otros. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York, Harper & Brothers.
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. (1947). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 1994.
- Agger, Ben. (1979). "Work and Authority in Marcuse and Habermas", en *The Discourse of Domination. From the Frankfurt School to Postmodernism*. Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1992.
- Agulló Tomás, Esteban. (1997). *Jóvenes, trabajo e identidad*. Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Aizpuru, Mikel y Rivera, Antonio. (1994). *Manual de historia social del trabajo*. Madrid, Siglo XXI.
- Alexander, Jeffrey. (1986). "Habermas and Critical Theory: Beyond the Marxian Dilemma?", en Axel Honneth y Hans Joas (eds.), *Communicative Action*. Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- Alexandrian, Sarane. (1979). *El socialismo romántico*. Barcelona, Laia, 1983.
- Althusser, Louis. (1965). *La Revolución Teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1974.

* Se referencia a continuación la bibliografía consultada para la elaboración de la tesis, aunque no todas las entradas hayan sido específicamente citadas en el texto.

- Anderson, Nels. (1961). *Work and Leisure*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Anderson, Nels. (1964). *Dimensions of Work. The Sociology of a Work Culture*. New York, David McKay Co.
- Anderson, Perry. (1976). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid, Siglo XXI, 1979.
- Anderson, Perry. (1983). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid, Siglo XXI, 1986.
- Andolfi, Ferruccio. (1981). "Il decentramento del lavoro nella teoria. Linee del dibattito in Italia (1977-1980)", *Problemi del socialismo*, n° 20.
- Andolfi, Ferruccio. (1982). "L'utopia del lavoro come bisogno vitale", *Problemi del socialismo*, n° 23.
- Andolfi, Ferruccio y otros. (1982). *Il piacere di lavorare. Saggi sull'utopia marxista del lavoro-bisogno*. Milano, Unicopli.
- Angioni, Giulio (ed.). (1984). *Il lavoro e le sue rappresentazioni*. Monográfico de *La Ricerca Folklorica*, n° 9.
- Anthony, Peter D. (1977). *The Ideology of Work*. London, Tavistock.
- Anthony, Peter D. (1980). "Le travail et la perte du sens", *Revue internationale des Sciences sociales*, vol. XXXII, n° 3.
- Anthony, Peter D. (1983). *John Ruskin's Labour. A Study of Ruskin's Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Applebaum, Herbert. (1992). *The Concept of Work*. Albany, State University of New York Press.
- Applebaum, Herbert (ed.). (1984). *Work in Non-Market and Transitional Societies*. Albany, State University of New York Press.
- Aracil, Rafael. (1996). "Trabajo y capitalismo: una relación conflictiva", en Francis Blanchard y otros, *El trabajo en la historia*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Arendt, Hannah. (1957a). "Historia e inmortalidad", en *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1995.
- Arendt, Hannah. (1957b). "Labor, trabajo, acción. Una conferencia", en *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1995.
- Arendt, Hannah. (1958). *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993.
- Arendt, Hannah y otros. (1972). "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento", en *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1995.
- Arneson, Richard J. (1987). "Meaningful Work and Market Socialism", *Ethics*, n° 97.
- Aronowitz, Stanley. (1987). "Why Work?", en David G. Gil & Eva A. Gil (eds.), *The Future of Work*. Cambridge (Mass.), Schenkman Books.
- Arthur, C. J. (1978). "Labour: Marx's Concrete Universal", *Inquiry*, vol. 21, n° 1.
- Arvon, Henri. (1961). *La filosofía del trabajo*. Madrid, Taurus, 1965.
- Bacon, A. W. (1975). "Leisure and the Alienated Worker: A Critical Reassessment of Three Radical Theories of Work and Leisure", *Journal of Leisure Research*, vol. 7, n° 3.
- Bakan, Mildred. (1979). "Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work", en Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York, St. Martin's Press.
- Balbo, Laura. (1980). "Riparlamo del Welfare State: la società assistenziale, la società dei servizi, la società della crisi", *Papers*, n° 18, 1982.

- Bataille, Georges. (1933). "La noción de gasto", en *La parte maldita*. Barcelona, Icaria, 1987.
- Bataille, Georges. (1949). *La parte maldita*. Barcelona, Icaria, 1987.
- Battaglia, Felice. (1951). *Filosofía del trabajo*. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1955.
- Battaglia, Felice. (1973). "Work", en Philip P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, (vol. IV). New York, Charles Scribner's Sons.
- Baudrillard, Jean. (1973). *El espejo de la producción*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- Baxter, Hugh. (1987). "System and life-world in Habermas's *Theory of Communicative Action*", *Theory and Society*, vol. 16, n° 1.
- Beaurain, Nicole. (1972). "Fourier. En quien la ciencia ficción se vuelve ópera cuando el trabajo se convierte en placer", en H. Lefebvre (ed.), *Actualidad de Fourier*. Caracas, Monte Ávila, s.f.
- Becker, Lawrence C. (1980). "The Obligation to Work", *Ethics*, n° 91.
- Beechey, Veronica. (1987). *Unequal Work*. London, Verso.
- Beechey, Veronica. (1988). "Rethinking the Definition of Work", en J. Jenson, E. Hagen & C. Reddy (eds.), *Feminization of the Labour Force*. Oxford, Polity Press.
- Bell, Daniel. (1960). *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992.
- Bell, Daniel. (1973). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza, 1976.
- Bell, Daniel. (1976). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, 1977.
- Benería, Lourdes. (1981a). "Reproducción, producción y división sexual del trabajo", *mientras tanto*, n° 6.
- Benería, Lourdes. (1981b). "Conceptualizing Labour Force: The Underestimation of Women Economic Activities", en R. E. Pahl (ed.), *On Work*. Oxford, Basic Blackwell, 1988.
- Benería, Lourdes y Sen, Gita. (1983). "Desigualdades de clase y de género y el rol de la mujer en el desarrollo económico: implicaciones teóricas y prácticas", *mientras tanto*, n° 15.
- Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla. (1987). "Introducción: Más allá de la política de género", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*. València, Ed. Alfons el Magnànim, 1990.
- Benhabib, Seyla. (1990). "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas". Ponencia presentada en el Seminario *Teoría Social Crítica*. Santander, Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Berger, Johannes (1986). "The Linguistification of the Sacred and the Delinguistification of the Economy", en Axel Honneth y Hans Joas (eds.), *Communicative Action*. Cambridge, (Mass.), The MIT Press.
- Berger, Peter L. (1964). "Some General Observations on the Problem of Work", en Peter L. Berger (ed.), *The Human Shape of Work. Studies in the Sociology of Occupations*. New York, Macmillan.
- Berger, Peter L.; Berger, Brigitte y Kellner, Hansfried. (1972). "Work and Leisure", en *Sociology: A Biographical Approach*. New York, Basic Books.
- Berki, R. N. (1979). "On the Nature and Origins of Marx's Concept of Labor", *Political Theory*, vol. 7, n° 1.

- Bernstein, Richard J. (1971). *Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, Richard J. (1991). "Heidegger's Silence? *Ethos and Technology*", en *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, Polity Press.
- Bernstein, Richard J. (ed.). (1985). *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988.
- Bianchi, Stefano. (1982). "Lavoro e società nel comunismo. La polemica tra Marx e Stirner", en Ferruccio Andolfi y otros, *Il piacere di lavorare. Saggi sull'utopia marxista del lavoro-bisogno*. Milano, Unicopli.
- Biernacki, Richard. (1995). *The Fabrication of Labor*. Berkeley, University of California Press.
- Billiard, Isabelle. (1993). "Le travail: un concept inachevé", *Education Permanente*, n° 116.
- Blanchard, Francis y otros. (1996). *El trabajo en la historia*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Blanchard, Ian y Vamplew, Wray. (1994). *Labour and leisure in historical perspective, thirteenth-twentieth centuries*. Milan, Proceedings of the Eleventh International Economic History Congress.
- Bloch, Ernst. (1964). *L'arc utopia-materia*. Barcelona, Laia, 1985.
- Borderías, Cristina. (1996). "Identidad femenina y recomposición del trabajo", en A. Rodríguez, B. Goñi, y G. Maguregi (eds.), *El futuro del trabajo. Reorganizar y repartir desde la perspectiva de las mujeres*. Bilbao, Bakeaz-CDEM.
- Borderías, Cristina; Carrasco, Cristina y Alemany, Carmen (comp.). (1994). *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*. Barcelona, Icaria-FUHEM.
- Borgmann, Albert. (1984). *Technology and the Character of Contemporary Life. A Philosophical Inquiry*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bottomore, Tom. (1984). *Sociology and Socialism*. Brighton, Wheatsheaf Books.
- Bouffartigue, Paul. (1997). "¿Fin del trabajo o crisis del trabajo asalariado?", *Sociología del Trabajo*, n° 29.
- Bourdieu, Pierre. (1996). "La double vérité du travail", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 114.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc J. D. (1992). *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona, Herder, 1994.
- Bowles, Samuel. (1984). "Due interpretazioni economiche del concetto di lavoro. La teoria neo-hobbesiana e il pensiero marxiano", *La Ricerca Folklorica*, n° 9.
- Bowring, Finn. (1996). "Misreading Götz", *New Left Review*, n° 217.
- Braude, Lee. (1975). *Work and Workers. A Sociological Analysis*. New York, Praeger Publishers.
- Boutet, Josiane. (1993). "Activité de langage et activité de travail", *Education Permanente*, n° 116.
- Braverman, Harry. (1974). *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York, Monthly Review Press.
- Bronner, Stephen Eric. (1994). *Of Critical Theory and its Theorists*. Oxford, Blackwell.
- Burawoy, Michael. (1979). *El consentimiento en la producción. Los cambios del proceso productivo en el capitalismo monopolista*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.
- Burke, Richard. (1971). "«Work» and «Play»", *Ethics*, vol. 82, n° 1.

- Byrne, Edmund F. (1990). *Work, Inc. A Philosophical Inquiry*. Philadelphia, Temple University Press.
- Calagione, John; Francis, Doris & Nugent, Daniel (eds.). (1992). *Worker's Expressions. Beyond Accommodation and Resistance*. New York, State University of New York Press.
- Callejo, Javier. (1995). "Fatalidad del mercado y culturas de la producción", *Sociología del Trabajo*, nº 26.
- Campbell, Colin. (1987). *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford, Blackwell.
- Campbell, Joan. (1989). *Joy in Work, German Work. The National Debate, 1800-1945*. Princeton, Princeton University press.
- Camps, Victoria. (1992). "El sentido del trabajo y el *ethos* individualista", *El Socialismo del Futuro*, nº 6.
- Capecchi, Vittorio y Pesce, Adele. (1984). "Si la diversidad es un valor", *Debats*, nº 10.
- Capella, Juan Ramón. (1991a). "Las transformaciones del estado contemporáneo". *mientras tanto*, nº 46.
- Capella, Juan Ramón. (1991b). "Una lectura de *Americanismo y Fordismo* de Antonio Gramsci", *mientras tanto*, nº 47.
- Cartier, Michel (ed.). (1984). *Le travail et ses représentations*. Paris, Editions des Archives Contemporaines.
- Casares, Julio. (1959). *Diccionario ideológico de la lengua española*. Barcelona, Gustavo Gili, 1984.
- Castel, Robert. (1995). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Castillo, Juan José. (1994). *El trabajo del sociólogo*. Madrid, Editorial Complutense.
- Castillo, Juan José. (1996). *Sociología del trabajo. Un proyecto docente*. Madrid, CIS.
- Castillo Castillo, José. (1989). "El creciente cometido instrumental del trabajo", *Sistema*, nº 88.
- Castoriadis, Cornelius. (1975a). *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, Polity Press, 1987.
- Castoriadis, Cornelius. (1975b). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*. Barcelona, Tusquets, 1989.
- Castoriadis, Cornelius. (1976-1977). "On the history of the Worker's Movement", *Telos*, nº 30.
- Castoriadis, Cornelius. (1978). "From Marx to Aristotle, from Aristotle to Marx", *Social Research*, vol. 45, nº 4.
- Centro de Documentación y Estudios de la Mujer (CDEM). (1996). "Decálogo sobre reparto del trabajo", en A. Rodríguez, B. Gofí, y G. Maguregi (eds.), *El futuro del trabajo. Reorganizar y repartir desde la perspectiva de las mujeres*. Bilbao, Bakeaz-CDEM.
- Chamoux, Marie-Noëlle. (1994). "Sociétés avec et sans concept de travail", *Sociologie du Travail*, Hors série /94.
- Chatzis, Kostas; de Coninck, Frédéric y Zarifian, Philippe. (1994). "L'argumentation dans le travail", *L'Année sociologique*, nº 44.
- Coenen, Harry. (1993). "The Concept of Work in the Trade Unions. Towards a Debate on Economic Rights", en Harry Coenen y Peter Leisink (eds.), *Work and Citizenship in the New Europe*. Aldershot (Hants), Edward Elgar.

- Coenen, Harry y Leisink, Peter (eds.). (1993). *Work and Citizenship in the New Europe*. Aldershot (Hants), Edward Elgar.
- Cohen, Gerald A. (1978). *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid, Siglo XXI-Editorial Pablo Iglesias, 1986.
- Cohen, Gerald A. (1988). *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*. Oxford, Clarendon Press.
- Coriat, Benjamin. (1979). *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Madrid, Siglo XXI, 1993.
- Corominas, Joan y José A. Pascual. (1983). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos.
- Coser, Lewis A. (1990). "Forced Labor in Concentration Camps", en Kai Erikson y Steven Peter Vallas (eds.), *The Nature of Work. Sociological Perspectives*. New Haven, Yale University Press.
- Cottureau, Alain. (1994). "Théories de l'action et notion de travail: note sur quelques difficultés et quelques perspectives", *Sociologie du Travail*, Hors série /94.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. (1975). *Beyond Boredom and Anxiety. The Experience of Play in Work and Games*. San Francisco, Jossey-Bass Publishers.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. (1990). *Flow. The Psychology of Optimal Experience*. New York, Harper-Collins Publishers.
- Cullen, Bernard. (1979). *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction*. Bristol, Gill and Macmillan.
- Dallmayr, Fred R. (1984). *Polis and Praxis*. Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- Daniels, Arlene K. (1987). "Invisible Work", *Social Problems*, vol. 34, nº 5.
- Daune-Richard, Anne-Marie. (1986). "De la construction d'un objet «travail des femmes» a una reconceptualisation du travail". Comunicación al coloquio *Work and Politics: the Feminization of the Labor Force*. Harvard University, Center for European Studies, 14-16 marzo.
- Dautry, Jean. (1955). "La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1955/1.
- De Francisco, Andrés. (1991a). "Subsidio universal garantizado: ¿«Una vía capitalista al comunismo»?", en VV.AA., *Una vía capitalista al comunismo. El salario social garantizado*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas.
- De Francisco, Andrés. (1991b). "Teorías contemporáneas de la justicia y ética marxiana de la autorrealización", *Sistema*, nº 103.
- De Francisco, Andrés y Aguiar, Fernando. (1990). "La recuperación analítica de la virtud clásica", *Isegoría*, nº 2.
- De Grazia, Sebastian. (1962). *Of Time, Work and Leisure*. New York, Anchor Books, 1964.
- De Man, Henri. (1927). *Joy in Work*. London, Allen & Unwin, 1929.
- Dejours, Christophe y Molinier, Pascale. (1994). "Le travail comme énigme", *Sociologie du Travail*, Hors série /94.
- Domènech, Antoni. (1989). *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona, Crítica.
- Domènech, Antoni. (1993). "...y fraternidad", *Isegoría*, nº 7.
- Dore, Giovanni. (1984). "La scimmia ammaestrata. Natura, cultura e razionalizzazione del lavoro in Gramsci", *La Ricerca Folklorica*, nº 9.
- Drancourt, Michel. (1994). "La fin du travail", *Futuribles*, nº 183.

- Dubin, Robert. (1956). "Industrial Workers' Worlds: A Study of the «Central Life Interests» of Industrial Workers", en Erwin O. Smigel (ed.), *Work and Leisure*. New Have, College and University Press, 1963.
- Dubin, Robert. (1958). *The World of Work. Industrial Society and Human Relations*. Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall.
- Dupuy, Maurice. (1959). "Travail et étique", en *La philosophie de Max Scheler*. Paris, PUF.
- Durkheim, Émile. (1893). *La división del trabajo social*. Madrid, Akal, 1987.
- Durkheim, Émile. (1895). *Las reglas del método sociológico*. Barcelona, Orbis, 1985.
- Durkheim, Émile. (1890-1900). *Professional Ethics and Civic Morals*. London, Routledge, 1992.
- Eder, Klaus. (1992). "Culture and Crisis: Making Sense of the Crisis of the Work Society", en R. Münch y N. J. Smelser (eds.), *Theory of Culture*. Berkeley, University of California Press.
- Edwards, Richard. (1979). *Contested Terrain. The Transformation of the Workplace in the Twentieth Century*. New York, Basic Books.
- Elorza, Antonio. (1970). "La Emancipación (Antología)", *Revista de Trabajo*, vol. 30.
- Elster, Jon. (1979). *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Elster, Jon. (1983). *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona, Península, 1988.
- Elster, Jon. (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Elster, Jon. (1986a). *Una introducción a Karl Marx*. Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Elster, Jon. (1986b). "The market and the forum: three varieties of political theory", en Jon Elster y A. Hylland (comps.), *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Elster, Jon. (1987). "Comentario sobre Van der Veen y Van Parijs", *Zona Abierta*, nº 46-47, 1988.
- Elster, Jon. (1988). "¿Is There (or Should There Be) a Right to Work?", en Amy Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State*. Princeton (N.J.), Princeton University Press.
- Elster, Jon. (1989). "Self-realisation in work and politics: the Marxist conception of the good life", en Jon Elster & Karl. O. Moene (eds.), *Alternatives to Capitalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Engels, Friedrich. (1844). "Esbós d'una crítica de l'economia política", en *Escrits econòmics i politics*. Barcelona, Edicions 62, 1968.
- Engels, Friedrich. (1845). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, Akal, 1976.
- Engels, Friedrich. (1876). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Moscú, Editorial Progreso, 1955.
- Engels, Friedrich. (1878). *El Anti-Düring. Introducción al estudio del socialismo*. Barcelona, Edicions Avant, 1987.
- Engels, Friedrich. (1880). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Moscú, Editorial Progreso, 1946.
- Engels, Friedrich. (1881). *El sistema del trabajo asalariado*. Moscú, Editorial Progreso, 1976.

- Engels, Friedrich. (1925). *Dialéctica de la naturaleza* (OME, vol. 36). Barcelona, Crítica, 1979.
- Erikson, Kai. (1990). "On Work and Alienation", en Kai Erikson y Steven Peter Vallas (eds.), *The Nature of Work. Sociological Perspectives*. New Haven, Yale University Press.
- Erikson, Kai y Vallas, Steven Peter (eds.). (1990). *The Nature of Work. Sociological Perspectives*. New Haven, Yale University Press.
- Esquirol, Josep Maria. (1996). "El concepto aristotélico de *praxis* en la filosofía contemporánea", en *Tres ensayos de filosofía política*. Barcelona, EUB.
- Eyerman, R. y Shipway, D. (1981). "Habermas on Work and Culture", *Theory and Society*, vol. 10, nº 4.
- Fellman, Gordon. (1987). "Freedom to Work, Freedom from Work: Contribution and Fulfillment in Post-industrial Society", en David G. Gil y Eva A. Gil (eds.), *The Future of Work*. Cambridge (Mass.), Schenkman Books.
- Firth, Raymond. (1979). "Work and Value. Reflections on Ideas of Karl Marx", en Sandra Wallman (ed.), *Social Anthropology of Work*. London, Academic Press.
- Foladori, Guillermo. (1996). "La cuestión ambiental en Marx", *Ecología Política*, nº 12.
- Foucault, Michel. (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, 1974.
- Foucault, Michel. (1975). *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Frankel, Boris. (1987). *The Post-Industrial Utopians*. Cambridge, Polity Press.
- Frankfurt, Harry G. (1971). "Freedom of the Will and The Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, vol. LXVIII, nº 1.
- Fraser, Nancy. (1986). "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?. Habermas y la cuestión del género", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1990.
- Fraser, Nancy y Gordon, Linda. (1992). "Contrato versus caridad. Una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social", *Isegoría*, nº 6.
- Freidson, Eliot. (1990). "Labors of Love in Theory and Practice: A Prospectus", en Kai Erikson y Steven Peter Vallas (eds.), *The Nature of Work. Sociological Perspectives*. New Haven, Yale University Press.
- Freud, Sigmund. (1915-1917). "Lecciones introductorias al psicoanálisis", en *Obras completas* (tomo XII). Barcelona, Orbis, 1988.
- Freud, Sigmund. (1929). "El malestar en la cultura", en *Obras completas* (tomo XVII). Barcelona, Orbis, 1988.
- Freyssenet, Michel. (1994). "Quelques pistes nouvelles de conceptualisation du travail", *Sociologie du Travail*, Hors série /94.
- Friedmann, Georges. (1951). *¿A dónde va el trabajo humano?*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1961.
- Friedmann, Georges. (1961). *The Anatomy of Work. Labor, Leisure and the Implications of Automation*. New York, The Free Press of Glencoe, 1964.
- Friedmann, Georges y Naville, Pierre (eds.). (1961). *Tratado de sociología del trabajo* (2 vols.). México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Fromm, Erich. (1961). *Marx y su concepto del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Fromm, Erich. (1976). *Tenir o Ésser?*. Barcelona, Editorial Claret, 1980.

- Ganszmann, Heiner. (1994). "Labour and emancipation", *Economy and Society*, vol. 23, nº 1.
- Gaudemar, Jean-Paul de. (1982). *El orden y la producción. Nacimiento y formas de la disciplina de fábrica*. Madrid, Trotta, 1991.
- Gaukroger, Stephen. (1986). "Romanticism and decommodification: Marx's conception of socialism", *Economy and Society*, vol. 15, nº 3.
- Gaulli, Gianni. (1982). "Regno della necessità e regno della libertà in H. Marcuse, K. Kosik e A. Heller", en Ferruccio Andolfi y otros, *Il piacere di lavorare. Saggi sull'utopia marxista del lavoro-bisogno*. Milano, Unicopli.
- Gianquinto, Alberto. (1981). "Ridefinizione delle categorie del lavoro nel quadro della ricostruzione scientifica del marxismo", *Problemi del socialismo*, nº 20.
- Giddens, Anthony. (1964). "Notes on the Concepts of Play and Leisure", *Sociological Review*, vol. 12, nº 1.
- Giddens, Anthony. (1981). *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1. Power, Property and the State*. Berkeley, University of California Press.
- Giddens, Anthony. (1982). "Trabajo e interacción en Habermas", en *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Giddens, Anthony. (1984). *The Constitution of Society*. Berkeley, University of California Press.
- Giddens, Anthony. (1987). "The perils of punditry: Gorz and the end of the working class", en *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge, Polity Press.
- Giddens, Anthony. (1989). *Sociología*. Madrid, Alianza, 1991.
- Giddens, Anthony. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Giddens, Anthony. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Stanford University Press.
- Giddens, Anthony. (1994). *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid, Cátedra, 1996.
- Gil, David G. y Gil, Eva A. (eds.). (1987). *The Future of Work*. Cambridge (Mass.), Schenkman Books.
- Gintis, Herbert. (1976). "La naturaleza de la mercancía trabajo y la teoría de la producción capitalista", *Sociología del Trabajo*, nº 3/4, 1980.
- Godelier, Maurice. (1980). "Work and its Representations: A Research Proposal", *History Workshop Journal*, nº 10.
- Godelier, Maurice. (1984). "Il lavoro: realtà e concezioni", *La Ricerca Folklorica*, nº 9.
- Goldthorpe, John; Lockwood, David; Bechhofer, Frank y Platt, Jennifer. (1968). *The Affluent Worker: Industrial Attitudes and Behaviour*. Cambridge, Cambridge University Press.
- González Muñiz, Miguel Angel. (1975). *Historia Social del Trabajo*. Madrid, Júcar.
- Gorz, André. (1968). "El socialismo difícil", en VV.AA., *La sociedad industrial contemporánea*. México, Siglo XXI, 1987.
- Gorz, André. (1980). *Farewell to the Working Class. An Essay on Post-industrial Socialism*. Boston, South End Press, 1982.
- Gorz, André. (1983). *Los caminos del paraíso*. Barcelona, Laia.
- Gorz, André. (1985). "Against Confusing Autonomous Activity with Wage Labor", *Telos*, nº 64.
- Gorz, André. (1988). *Metamorfosis del trabajo*. Madrid, Sistema, 1995.

- Gorz, André. (1990). "The New Agenda", *New Left Review*, nº 184.
- Gorz, André. (1991). *Capitalismo, socialismo, ecología*. Madrid, HOAC, 1995.
- Gorz, André. (1992a). "On the Difference between Society and Community, and Why Basic Income Cannot by Itself Confer Full Membership of Either", en Philippe van Parijs (ed.), *Arguing for Basic Income*. London, Verso.
- Gorz, André. (1992b). "La declinante relevancia del trabajo y el auge de los valores post-económicos", *El Socialismo del Futuro*, nº 6 (diciembre).
- Gorz, André. (1997). *Misères du présent. Richesse du possible*. Paris, Galilée.
- Gorz, André (ed.). (1973). *Crítica de la división del trabajo*. Barcelona, Laia, 1977.
- Gough, Ian. (1972). "La teoría del trabajo productivo e improductivo de Marx", *Revista de Trabajo*, nº 48, 1974.
- Gramsci, Antonio. (1920). "El instrumento de trabajo", en *Antología* (comp. de M. Sacristán). México, Siglo XXI, 1978.
- Gramsci, Antonio. (1929-1935). *La política y el Estado moderno*. Barcelona, Península, 1971.
- Gramsci, Antonio. (1932-1935). "Racionalización de la producción y del trabajo" y "Taylorismo y mecanización del trabajador", en *Antología* (comp. de M. Sacristán). México, Siglo XXI, 1978.
- Greenberg, Clement. (1953). "Work and Leisure under Industrialism", *Commentary*, vol. 16, nº 1.
- Grint, Kenneth. (1991). *The Sociology of Work: An Introduction*. Cambridge, Polity Press.
- Gross, Edward. (1958). *Work and Society*. New York, Thomas Y. Crowell Company.
- Gross, Edward. (1965). *Industry and Social Life*. Dubuque (Iowa), W. M. C. Brown Co. Publishers.
- Guerrero, Diego. (1990). "Cuestiones polémicas en torno a la teoría marxista del trabajo productivo", *Política y Sociedad*, nº 5.
- Guerrero, Diego. (1997). *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Madrid, Trotta.
- Habermas, Jürgen. (1962). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- Habermas, Jürgen. (1963). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos, 1987.
- Habermas, Jürgen. (1968a). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, Tecnos, 1984.
- Habermas, Jürgen. (1968b). *Coneixement i interès*. Barcelona, Edicions 62, 1987.
- Habermas, Jürgen. (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Habermas, Jürgen. (1976). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981.
- Habermas, Jürgen. (1981). *Teoría de la acción comunicativa* (2 vols.). Madrid, Taurus, 1987.
- Habermas, Jürgen. (1982). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1996.
- Habermas, Jürgen. (1983). "Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy", en *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1988.
- Habermas, Jürgen. (1984a). "Respuesta a mis críticos", en *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989.

- Habermas, Jürgen. (1984b). "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas", en *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1988.
- Habermas, Jürgen. (1985a). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- Habermas, Jürgen. (1985b). "Perfil filosófico-político", *Leviatán*, nº 22.
- Habermas, Jürgen. (1986a). *Autonomy and Solidarity. Interviews with J. Habermas*, London, Verso.
- Habermas, Jürgen. (1986b). "A Reply", en Axel Honneth y Hans Joas (eds.), *Communicative Action*. Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. (1988). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990.
- Habermas, Jürgen. (1992). "Further Reflections on the Public Sphere", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. (1996). "An Interview with Jürgen Habermas", *Theory, Culture & Society*, vol. 13, nº 3.
- Habermas, Jürgen y otros (1978). *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa, 1980.
- Hall, Richard A. (1986). *Dimensions of Work*. London, Sage.
- Hamilton, Peter. (1980). "Social theory and the problematic concept of work", en Geoffrey Esland y Graeme Salaman (eds.), *The Politics of Work and Occupations*. Toronto, University of Toronto Press.
- Hareven, Tamara K. (1982). *Family time and industrial time. The relationship between the family and work in a New England industrial community*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Harris, Roger & Doyal, Len. (1983). "The Practical Foundations of Human Understanding", *New Left Review*, nº 139.
- Hearn, Francis. (1977). "Toward a Critical Theory of Play", *Telos*, nº 30.
- Heilbroner, Robert L. (1985). "The World of Work", en *Behind the Veil of Economics*. New York, W.W. Norton & Co., 1988.
- Heller, Agnes. (1969). "La teoría marxista de la revolución y la revolución de la vida cotidiana", en *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona, Península, 1982.
- Heller, Agnes. (1970). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Península, 1977.
- Heller, Agnes. (1974). *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona, Península, 1978.
- Heller, Agnes. (1976). "El ideal del trabajo desde la óptica de la vida cotidiana", en *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona, Península, 1982.
- Heller, Agnes. (1980). *Para cambiar la vida*. Barcelona, Península, 1981.
- Heller, Agnes. (1981). "Paradigm of production: paradigm of work", *Dialectical Anthropology*, nº 6.
- Heller, Agnes. (1982). "Habermas and Marxism", en D. Held y J. B. Thompson (eds.): *Habermas: Critical Debates*. London, MacMillan.
- Hendrick, Ives. (1943). "Work and the Pleasure Principle", *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. 12.
- Heredero, José Luis. (1993). "Repartir el trabajo", *Claves de Razón Práctica*, nº 35.
- Hernández, Daniel. (1995). "Repensando la empresa. Producción, saber y aprendizaje en la teoría de la firma", *Sociología del Trabajo*, nº 25.
- Himmelweit, Susan. (1991). "Reproduction and the materialist conception of history. A feminist critique", en Terrell Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Hirsch, Fred. (1976). *Los límites sociales al crecimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Hobsbawm, Eric J. (1984). *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*. Barcelona, Crítica, 1987.
- Hondrich, K. O. (1996). "La fábula del fin del trabajo", *Debats*, nº 57-58.
- Honneth, Axel. (1982). "Work and Instrumental Action", *New German Critique*, nº 26.
- Honneth, Axel. (1985). *The Critique of Power: Reflective Stages in Critical Social Theory*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1991.
- Honneth, Axel. (1987). "Teoría Crítica", en Anthony Giddens y Jonathan Turner (eds.), *La teoría social hoy*. Madrid, Alianza, 1990.
- Honneth, Axel. (1991). "Lógica de la emancipación. El legado filosófico del marxismo", *Debats*, nº 37 (septiembre).
- Honneth, Axel. (1992). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997.
- Honneth, Axel y Joas, Hans. (1980). *Social action and human nature*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Honneth, Axel y Joas, Hans (eds.). (1986). *Communicative Action*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1991.
- Horkheimer, Max. (1934). *Hora foscant. Anotacions preses a Alemanya*. Barcelona, Edicions 62, 1984.
- Horkheimer, Max. (1937). "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Horkheimer, Max. (1947). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur, 1973.
- Hughes, Everett. (1976). "Le drame social du travail", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 115.
- Huizinga, Johan. (1938). *Homo ludens*. Madrid, Alianza, 1972.
- Hunnicutt, Benjamin K. (1988). *Work Without End. Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*. Philadelphia, Temple University Press.
- Illich, Ivan. (1978). *The Right to Useful Unemployment*. London, Marion Boyars.
- Inglehart, Ronald. (1990). *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid, CIS-Siglo XXI, 1991.
- Jaccard, Pierre. (1960). *Historia social del trabajo. De la antigüedad hasta nuestros días*. Barcelona, Plaza y Janés, 1971.
- Jacques, Elliott. (1970). "Theses on Work and Creativity", en *Work, Creativity and Social Justice*. New York, International University Press.
- Jahoda, Marie. (1983). "Unemployment -Curse or Liberation?", en Pauline Marstrand (ed.), *New Technology and the Future of Work and Skills*. London, Frances Pinter Publishers.
- Jay, Martin. (1971). "How Utopian Is Marcuse?", en George Fisher (ed.), *The Revival of American Socialism*. New York, Oxford University Press.
- Jay, Martin. (1973). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Taurus, 1974.
- Jay, Martin. (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge, Polity Press.
- Jiménez Redondo, Manuel. (1989). "Problemas de construcción en la teoría de la acción comunicativa", *Daimón*, nº 1.

- Joas, Hans. (1986). "The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism", en Axel Honneth y Hans Joas (eds.), *Communicative Action*. Cambridge (Mass.), The MIT Press.
- Jódar, Pere. (1996/1997). "Más allá de Braverman. El enfoque del proceso de trabajo y el problema de la reproducción", *Sociología del Trabajo*, nº 29.
- Joyce, Patrick (ed.). (1987). *The historical meanings of work*. Cambridge (N.Y.), Cambridge University Press.
- Jünger, Ernst. (1932). *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona, Tusquets, 1993.
- Kain, Philip J. (1982). *Schiller, Hegel and Marx. State, Society, and the Aesthetic Ideal of Ancient Greece*. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Kain, Philip J. (1988). *Marx and Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- Kalberg, Stephen. (1992). "Culture and the Locus of Work in Contemporary Western Germany", en R. Münch y N. J. Smelser (eds.), *Theory of Culture*. Berkeley, University of California Press.
- Keane, John. (1975). "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", *New German Critique*, nº 6.
- Keane, John. (1984). *Public Life and Late Capitalism. Toward a Socialist Theory of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Keane, John. (1988). "Trabajo y proceso de civilización", en *Democracia y sociedad civil*. Madrid, Alianza, 1992.
- Keane, John & Owens, John. (1986). *After Full Employment*. London, Hutchinson.
- Keane, John & Owens, John. (1986/87). "The full employment illusion", *Critical Social Policy*, nº 18 (6/3).
- Keane, John & Owens, John. (1988). "The political dangers of a statutory right to work", *Critical Social Policy*, nº 21 (7/3).
- Kellner, Douglas. (1973). "Introduction to «On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor»", *Telos*, nº 16.
- Kern, Horst y Schumann, Michael. (1983). "Trabajo y carácter social", en Juan José Castillo (Comp.), *La automatización y el futuro del trabajo*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1988.
- Kern, Horst y Schumann, Michael. (1984). *El fin de la división del trabajo*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1988.
- Kolakowski, Leszek. (1976). *Las principales corrientes del marxismo. Vol. I: Los fundadores*. Madrid, Alianza, 1985.
- Kolakowski, Leszek. (1977). *Las principales corrientes del marxismo. Vol. II: La edad de oro*. Madrid, Alianza, 1985.
- Kolakowski, Leszek. (1978). *Las principales corrientes del marxismo. Vol. III: La crisis*. Madrid, Alianza, 1985.
- Kosik, Karel. (1961). *Dialéctica del concreto*. Barcelona, Edicions 62, 1970.
- Koyré, Alexandre. (1948). "Los filósofos y la máquina", en *Pensar la ciencia*. Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1994.
- Kranzberg, Melvin y Gies, Joseph. (1975). *Breve storia del lavoro. L'organizzazione del lavoro umano nel suo processo evolutivo*. Oscar Mondadori.
- Kumar, Krishan. (1978). *Prophecy and Progress. The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*. London, Penguin Books.
- Kumar, Krishan. (1988). *The Rise of Modern Society*. Oxford, Basic Blackwell.
- Kwant, Remy C. (1960). *Philosophy of Labor*. Lowain, Editions E. Nauwelaerts.

- Lacoste, Michèle. (1994). "Langage et travail: quelques perspectives", *Sociologie du Travail*, Hors série /94.
- Lafargue, Paul. (1880). *El derecho a la pereza*. Madrid, Fundamentos, 1991.
- Lafont, R. (1978). *Le travail et la langue*. Paris, Flammarion.
- Lalive d'Epinay, Christian. (1991). "Les fondements mythiques de l'ethos du travail", *Archives de sciences sociales des religions*, n° 75.
- Lamo de Espinosa, Emilio. (1981). *La teoría de la cosificación de Marx a la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Alianza.
- Lane, Robert E. (1994). "Le travail comme «desutilité» et l'argent comme mesure du bonheur?", *La Revue du M.A.U.S.S.*, semestrelle n° 3.
- Lash, Scott. (1987). "A critical theory in «disorganized capitalism»", *Economy and Society*, vol. 16, n° 1.
- Lash, Scott. (1993). "Reflexive Modernization: The Aesthetic Dimension", *Theory, Culture & Society*, vol. 10, n° 1.
- Laville, Jean-Louis. (1997). "La crise de la condition salariale: emploi, activité et nouvelle question sociale", en VV.AA., *Le travail, quel avenir?*. Paris, Gallimard.
- Lazarsfeld, Paul; Jahoda, Marie y Zeisel, Hans. (1933). *Los parados de Marienthal*. Madrid, La Piqueta, 1996.
- Lazzarato, Mauricio y Negri, Antonio. (1990). "Travail immatériel et subjectivité", *Futur antérieur*, n° 6.
- Lazzarato, Mauricio; Combes, Muriel y Aspes, Bernard. (1996). "Le «travail»: un nouveau débat pour de vieilles alternatives", *Futur antérieur*, n° 35-36.
- Le Goff, Jacques. (1978) *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid, Taurus, 1983.
- Lefebvre, Henri. (1968). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid, Alianza, 1984.
- Lefebvre, Henri (ed.). (1972). *Actualidad de Fourier*. Caracas, Monte Ávila, s.f.
- Levin, Martin. (1979). "On animal laborans and homo politicus in Hannah Arendt", *Political Theory*, vol. 7, n° 4.
- Lipset, Seymour Martin. (1990). "The work ethic -then and now", *The Public Interest*, n° 98.
- Littler, Craig R. (1985). "Work in Traditional and Modern Societies", en Craig R. Littler (ed.), *The Experience of Work*. Aldershot (Hampshire), Gower Publishing Co.
- Littler, Craig R. (ed.). (1985). *The Experience of Work*. Aldershot (Hampshire), Gower Publishing Co.
- Loscocco, Karyn A. (1989). "The Instrumentally Oriented Factory Worker. Mith or Reality?", *Work and Occupations*, vol. 16, n° 1.
- Lo Vuolo, Rubén y otros. (1995). *Contra la exclusión. La propuesta del ingreso ciudadano*. Buenos Aires, Miño y Davila.
- Love, Nancy S. (1986). *Marx, Nietzsche and Modernity*. New York, Columbia University Press.
- Love, Nancy S. (1995). "What's left of Marx?", en Stephen K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Löwith, Karl. (1939). "El problema del trabajo", en *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968.

- Luckmann, Thomas. (1992). *Teoría de la acción social*. Barcelona, Paidós, 1996.
- Lukács, Georg. (1923a). *Historia y consciencia de clase* (vol. I). Barcelona, Orbis, 1985.
- Lukács, Georg. (1923b). *Historia y consciencia de clase* (vol. II). Madrid, Sarpe, 1984.
- Lukács, Georg. (1978a). *The Ontology of Social Being. Vol. 2. Marx*. London, The Merlin Press, 1978.
- Lukács, Georg. (1978b). *The Ontology of Social Being. Vol. 3. Labour*. London, The Merlin Press, 1980.
- Lutz, Mark A. (1980). "Vers une théorie économique plus générale du travail", *Revue internationale des Sciences sociales*, vol. XXXII, n° 3.
- Maestre, Agapito. (1993). *Argumentos para una época. Diálogos filosóficos en Alemania*. Barcelona, Anthropos.
- Mailler, Janina Rosa. (1972). "Fourier y Marx", en H. Lefebvre (ed.), *Actualidad de Fourier*. Caracas, Monte Ávila, s.f.
- Major, Robert W. (1979). "A Reading of Hannah Arendt's «Unusual» Distinction between Labor and Work", en Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York, St. Martin's Press.
- Mandel, Ernest. (1967). *La formación del pensamiento económico de Marx, de 1843 a la redacción de El capital: estudio genético*. México, Siglo XXI, 1972.
- Manghi, Bruno. (1981). "Il significato «necessario» del lavoro nella tradizione socialista", *Problemi del socialismo*, n° 20.
- Marcuse, Herbert. (1933). "Sobre els fonaments filosòfics del concepte econòmic-científic del treball", en *Filosofia i política*. Barcelona, Edicions 62, 1971.
- Marcuse, Herbert. (1941). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid, Alianza, 1971.
- Marcuse, Herbert. (1955). *Eros y civilización*. Barcelona, Ariel, 1984.
- Marcuse, Herbert. (1958). *El marxismo soviético*. Madrid, Alianza, 1969.
- Marcuse, Herbert. (1964). *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix-Barral, 1968.
- Marcuse, Herbert. (1966). "Libertad y agresión en la sociedad tecnológica", en VV.AA., *La sociedad industrial contemporánea*. México, Siglo XXI, 1987.
- Marcuse, Herbert. (1968). "La agresividad en la sociedad industrial avanzada", en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid, Alianza, 1971.
- Marcuse, Herbert. (1979). "Ecology and the Critique of Modern Society", *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 3, n° 3, 1992.
- Mardones, José María. (1991). *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*. Santander, Sal Terrae.
- Marglin, Stephen A. (1971). "Orígenes y funciones de la parcelación de tareas. ¿Para qué sirven los patronos?", en André Gorz (comp.), *Crítica de la división del trabajo*. Barcelona, Laia, 1977.
- Markovic, Mihailo. (1983). "Naturaleza humana", en Tom B. Bottomore (ed.), *Diccionario del pensamiento marxista*. Madrid, Tecnos, 1984.
- Markus, Gyorgy. (1982). *Language and Production. A Critique of the Paradigms*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Markus, Gyorgy. (1986). "Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy", *Thesis Eleven*, n° 15.

- Markus, Maria. (1987). "Mujeres, éxito y sociedad civil. Sumisión o subversión del principio de logro", en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (ed.), *Teoría feminista y teoría crítica*. València, Ed. Alfons el Magnànim, 1990.
- Marqués, Josep Vicent. (1980). *No és natural*. València, Tres i Quatre, 1996.
- Martínez, Francisco José. (1991). "Deseabilidad y viabilidad de un ingreso universal incondicional", en VV.AA., *Una vía capitalista al comunismo. El salario social garantizado*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas.
- Martínez Alier, Juan. (1976). "A cada uno según su trabajo", *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, nº 49-50.
- Martínez Sauquillo, Irene. (1994). "William Morris y la crítica a la sociedad industrial", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 66.
- Martínez Veiga, Ubaldo. (1995). *Mujer, trabajo y domicilio. Los orígenes de la discriminación*. Barcelona, Icaria.
- Martínez Veiga, Ubaldo. (1997). "El «homo informalis»: la desregulación como proyecto histórico", *Sistema*, nº 140-141.
- Marx, Karl. (1844a). "Extractos de lectura: James Mill", en *Manuscritos de París. Anales Francoalemanes (OME, vol. 5)*. Barcelona, Grijalbo, 1978.
- Marx, Karl. (1844b). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza, 1985.
- Marx, Karl. (1847). *Miseria de la filosofía*. Barcelona, Orbis, 1984.
- Marx, Karl. (1849). *Trabajo asalariado y capital*. Moscú, Editorial Progreso, 1947.
- Marx, Karl. (1857-1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* (3 vol.). Madrid, Siglo XXI, 1976.
- Marx, Karl. (1859). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú, Editorial Progreso, 1989.
- Marx, Karl. (1861-1863). *Teorías sobre la plusvalía* (Primera parte. Caps. 1-7 y anexos) (*OME*, vol. 45). Barcelona, Grijalbo, 1977.
- Marx, Karl. (1863-1866). *El Capital (Libro I, Cap. VI: Resultados del proceso inmediato de producción)*. Madrid, Siglo XXI, 1973.
- Marx, Karl. (1868). "Carta a Kugelmann", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Cartas sobre El Capital*. Barcelona, Laia, 1974.
- Marx, Karl. (1872). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I: El proceso de producción del capital* (3 vol.). México, Siglo XXI, 1990 (vol.1) y 1988 (vols. 2 y 3).
- Marx, Karl. (1875). "Crítica del programa de Gotha", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Crítica dels programes de Gotha i Erfurt*. Barcelona, Edicions 62, 1971.
- Marx, Karl. (1885). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro II: El proceso de circulación del capital* (2 vol.). México, Siglo XXI, 1989 (vol.4) y 1987 (vol.5).
- Marx, Karl. (1894). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro III: El proceso global de la producción capitalista* (3 vol.). Madrid, Siglo XXI, 1976 (vol.6), 1977 (vol.7) y 1981 (vol.8).
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. (1845). *La ideología alemana*. Barcelona, L'Eina editorial.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. (1848). "Manifiesto Comunista", en E. Tierno Galván (comp.), *Antología de Marx*. Madrid, Ed. Cuadernos para el diálogo.
- McCarthy, Thomas. (1978). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987.

- McCarthy, Thomas. (1985). "Complejidad y democracia: las seducciones de la teoría de sistemas", en *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1992.
- McCarthy, Thomas. (1990). "Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Frankfurt", *Isegoría*, nº 1.
- Méda, Dominique. (1995). *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- Méda, Dominique. (1997). "La fin de la valeur «travail»?", en VV.AA., *Le travail, quel avenir?*. Paris, Gallimard.
- Melendo, Tomás. (1992). *La dignidad del trabajo*. Madrid, Rialp.
- Meyerson, I. (1955). "Le travail, fonction psychologique", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1955/1.
- Mies, Maria. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*. London, Zed Books.
- Mies, Maria. (1992). "Liberación del consumo o politización de la vida cotidiana", *mientras tanto*, nº 48.
- Miller, Gale. (1981). *It's a Living. Work in Modern Society*. New York, St. Martin's Press.
- Miller, Peter y Rose, Nikolas. (1995). "Production, identity and democracy", *Theory and Society*, vol. 24, nº 3.
- Miller, Stephen. (1973). "Ends, Means and Galumphing: Some Leitmotifs of Play", *American Anthropologist*, vol. 75, nº 3.
- Mills, Charles Wright. (1951). *White Collar. The American Middle Classes*. New York, Oxford University Press, 1956.
- Mills, Charles Wright. (1954). "La unidad del trabajo y del descanso", en *Poder, política, pueblo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Mills, Charles Wright. (1959). *La imaginación sociológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Mingione, Enzo. (1991). *Las sociedades fragmentadas. Una sociología de la vida económica más allá del paradigma del mercado*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1993.
- Morris, William. (1885). "Trabajo útil vs. trabajo inútil", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 66, 1994.
- Morris, William. (1891). *Noticias de ninguna parte*. Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1968.
- Morse, Nancy C. y Weiss, Robert S. (1955). "The Function and Meaning of Work and the Job", en Sigmund Nosow & William H. Form (eds.), *Man, Work and Society*. New York, Basic Books, 1962.
- Murphy, James Bernard. (1993). *The Moral Economy of Labor. Aristotelian Themes in Economic Theory*. New Haven, Yale University Press.
- Murphy, James F. (ed.). (1974). *Concepts of Leisure. Philosophical Implications*. Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice Hall.
- Naredo, José Manuel. (1977). "El trabajo es un castigo", *Cuadernos para el diálogo*, 26 de marzo.
- Naredo, José Manuel. (1987). *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid, Siglo XXI-Ministerio de Economía y Hacienda.

- Naredo, José Manuel. (1997). "Configuración y crisis del mito del trabajo", en VV.AA., *¿Qué crisis? Retos y transformaciones de la sociedad del trabajo*. Donostia, Hirugarren Prentsa S.L.
- Naville, Pierre. (1954). *Le nouveau léviathan 1. De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*. Paris, Éditions Anthropos, 1970.
- Neff, Walter. (1968). *Work and Human Behavior*. Chicago, Aldine.
- Negri, Toni. (1979). *Del obrero masa al obrero social. Entrevista sobre el obrerismo*. Barcelona, Anagrama, 1980.
- Negri, Toni. (1996). "Marx et le travail: le chemin de la desutopie", *Futur antérieur*, n° 35-36.
- Negt, Oskar. (1984). *Tempo e lavoro*. Roma, Edizioni Lavoro, 1988.
- Negt, Oskar. (1985). "Utopia and Labour", en Milos Nikolic (ed.), *Socialism on the Threshold of the Twenty-first Century*. London, Verso.
- Nichols, Theo. (1992). "Differents Forms of Labour", *Work, Employment & Society*, vol. 6, n° 1.
- Nicholson, Linda. (1987). "Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*. València, Ed. Alfons el Magnànim, 1990.
- Nicolas-Le-Strat, Pascal. (1996). "Travail et constitution du sens: à propos d'André Gorz", *Futur antérieur*, n° 35-36.
- Nietzsche, Friedrich. (1881). *Aurora*. Madrid, Mateos S.A., 1994.
- Nietzsche, Friedrich. (1885). *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. (1887). *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1972.
- Nietzsche, Friedrich. (1901). *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981.
- Nougier, Louis-René. (1960). *En los orígenes del trabajo*. Barcelona, Grijalbo, 1965.
- Nyland, C. (1986). "Capitalism and the History of Worktime Thought", *British Journal of Sociology*, vol. 37, n° 4.
- O'Boyle, Edward J. (1990). "On the Need for Work as Such", *International Journal of Social Economics*, vol. 17, n° 4.
- Offe, Claus. (1968). "Técnica y unidimensionalidad: ¿Otra versión de la tesis de la tecnocracia?", en Jürgen Habermas (ed.), *Respuestas a Marcuse*. Barcelona, Anagrama, 1969.
- Offe, Claus. (1970). *Industry and Inequality. The achievement principle in work and social status*. London, Edward Arnold, 1976.
- Offe, Claus. (1983). *Contradicciones en el Estado del Bienestar*. Madrid, Alianza, 1990.
- Offe, Claus. (1984). *La sociedad del trabajo*. Madrid, Alianza, 1992.
- Offe, Claus. (1992). "A Non-Productivist Design for Social Policies", en Philippe van Parijs (ed.), *Arguing for Basic Income*. London, Verso.
- Offe, Claus y Heintze, Rolf G. (1992). *Beyond Employment. Time, Work and the Informal Economy*. Cambridge, Polity Press.
- Olsen, Peter; Nielsen, Kurt A. y Nielsen, Birger S. (1993). "Industrial Work, Instrumentalism, Learning Processes: An Old Debate in a Utopian Perspective", *Economic and Industrial Democracy*, vol. 14, n° 3.
- Pahl, R. E. (1984). *Divisiones del trabajo*. Madrid, Ministerio de Economía y Seguridad Social, 1991.
- Pahl, R. E. (1988). "Epilogue: On Work", en *On Work*. Oxford, Basic Blackwell.

- Pahl, R. E. (1990). "De l'economia informal a «formes de treball»: models i tendències transnacionals". *Papers*, nº 34.
- Pahl, R. E. (ed.). (1988). *On Work*. Oxford, Basic Blackwell.
- Palenzuela, Pablo. (1995). "Las culturas del trabajo. Una aproximación antropológica", *Sociología del Trabajo*, nº 24.
- Panoff, M. (1977). "Energie et vertu: le travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne", *L'homme*, vol. XVII, nº 2-3.
- Parekh, Bikhu. (1979). "Hannah Arendt's Critique of Marx", en Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York, St. Martin's Press.
- Parias, Louis-Henri (dir.). (1960). *Historia general del trabajo* (4 vol.). Barcelona, Grijalbo, 1965.
- Parker, Stanley. (1971). *The Future of Work and Leisure*. New York, Praeger Publishers.
- Pateman, Carole. (1988). "The Patriarchal Welfare State", en Amy Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State*. Princeton (N.J.), Princeton University Press.
- Pavsek, Christopher. (1996). "History and Obstinacy: Negt and Kluge's Redemption of Labor", *New German Critique*, nº 68.
- Pérez Ledesma, Manuel. (1979). "¿El trabajo hace libres?", *Transición*, nº 10-11.
- Pérez Ledesma, Manuel. (1991). "Estudio preliminar" a Paul Lafargue, *El derecho a la pereza*. Madrid, Fundamentos.
- Pérez Ledesma, Manuel. (1997). "La formación de la clase obrera. Una creación cultural", en Manuel Pérez Ledesma y Rafael Cruz (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Madrid, Alianza.
- Perret, Bernard. (1997). "L'avenir du travail: des tendances contradictoires", en VV.AA., *Le travail, quel avenir?*. Paris, Gallimard.
- Perret, Bernard y Roustang, Guy. (1993). *L'économie contre le société. Affronter la crise de l'integration sociale e culturale*. Paris, Seuil.
- Pesce, Adele. (1985). "Los caminos de la diferencia y de la igualdad", *Alfoz*, nº 40, 1987.
- Petrovic, Gajo. (1967). "Marx's Concept of Man", en Tom Bottomore (ed.), *Interpretations of Marx*. London, Basic Blackwell, 1988.
- Picchio, Antonella. (1992). "El trabajo de la reproducción, tema central en el análisis del mercado laboral", en C. Borderías, C. Carrasco y C. Alemany (comp.), *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*. Barcelona, Icaria-FUHEM.
- Pieper, Josef. (1952). *Leisure. The Basis of Culture*. Scarborough (Ontario), The New American Library, 1963.
- Pixley, Jocelyn. (1993). *Citizenship and Employment*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Polanyi, Karl. (1944). *La gran transformación*. Barcelona, La Piqueta, 1990.
- Polanyi, Karl. (1947). "On Belief in Economic Determinism", *Sociological Review*, vol.39.
- Postone, Moishe. (1978). "Necessity, Labor, and Time: A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism", *Social Research*, vol. 45, nº 4.
- Postone, Moishe. (1993). *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Postone, Moishe y Brick, Barbara. (1982). "Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism", *Theory and Society*, vol. 11, nº 5.

- Prieto, Carlos. (1993). "Límites de la racionalidad económico-mercantil en la relación salarial", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 63.
- Proudhon, Pierre-Joseph. (1840). *¿Qué es la propiedad?*. Barcelona, Tusquets, 1975.
- Przeworski, Adam. (1985). *Capitalismo y socialdemocracia*. Madrid, Alianza, 1988.
- Quesada, Daniel. (1992). "Filosofia de la Ciència i Ciències cognitives", en VV.AA., *Filosofia de la Ciència hoy*. Barcelona, Fundació Vidal i Barraquer.
- Ravaoli, Carla. (1986). *Tempo da vendere, tempo da usare. Lavoro produttivo e lavoro riproduttivo nella società microelettronica*. Milano, Franco Angeli.
- Recio, Albert. (1997). *Trabajos, Personas, Mercados. Manual de economía laboral*. Barcelona, Icaria-FUHEM.
- Recio, Albert y Roca, Jordi. (1995). "El futuro del trabajo", *mientras tanto*, nº 60 (Invierno).
- Ricoeur, Paul. (1953). "Trabajo y palabra", en *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.
- Riechmann, Jorge. (1996). "Sobre trabajar, comer, holgar y liberarse: el debate acerca del subsidio universal incondicional", *mientras tanto*, nº 64.
- Riechmann, Jorge y Tello, Enric. (1988). "Trabajar menos: para trabajar todos y para transformar la sociedad", *mientras tanto*, nº 35.
- Riesman, David. (1950). "The Themes of Work and Play in the Structure of Freud's Thought", *Psychiatry*, vol.13, nº 1.
- Riesman, David y otros (1950). *The Lonely Crowd*. New Haven, Yale University Press.
- Rifkin, Jeremy. (1994). *El fin del trabajo*. Barcelona, Paidós, 1996.
- Robertson, James. (1986). "The nature of work", en Paul Ekins (ed.), *The Living Economy. A New Economics in the Making*. New York, Routledge and Kegan Paul.
- Rodgers, Daniel T. (1978). *The Work Ethic in Industrial America, 1850-1920*. Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- Rodriguez, Arantxa; Goñi, Begoña y Maguregi, Gurutze (eds.). (1996). *El futuro del trabajo. Reorganizar y repartir desde la perspectiva de las mujeres*. Bilbao, Bakeaz-CDEM.
- Roediger, D.R. y Forrer, Ph.S. (1989). *Our own Time. A History of American Labor and the Working Day*. New York, Greenwood Press.
- Rolle, Pierre. (1971). *Introduction à la sociologie du travail*. Paris, Larousse.
- Rolle, Pierre. (1985-86). "Lavoro, non lavoro e nuovi significati del lavoro", *Sociologia del Lavoro*, nº 26-27.
- Romagnoli, G. (1985-86). "Il lavoro ed i suoi «significati»", *Sociologia del Lavoro*, nº 26-27.
- Ronco, William & Peattie, Lisa. (1983). *Making Work: self-created jobs in participatory organizations*. New York, Plenum Press.
- Rosanvallon, Pierre. (1974). "Le socialisme et l'idéologie industrielle", *CFDT Aujourd'hui*, nº 14.
- Rosanvallon, Pierre. (1975). "La question du travail", *CFDT Aujourd'hui*, nº 16.
- Rose, Michael. (1985). *Re-Working the Work Ethic. Economics Values and Socio-Cultural Politics*. London, Batsford.
- Rose, Michael. (1988-89). "Il significato del lavoro. Il cambiamento dei valori nell'economia inglese dagli anni '80", *Sociologia del Lavoro* nº 35-36.
- Rubinstein, David. (1978). "Love and Work", *Sociological Review*, vol. 26, nº 1.

- Rude, Fernand. (1972). "Proudhon y Fourier", en H. Lefebvre (ed.), *Actualidad de Fourier*. Caracas, Monte Ávila, s.f.
- Rullán Buades, Gaspar. (1997). "Del ocio al neg-ocio... y otra vez al ocio", *Papers*, nº 53.
- Ruskin, John. (1860-1888). *Obras escogidas* (2ª parte). Madrid, La España Moderna, s.f.
- Russell, Bertrand. (1935). *Elogio de la ociosidad*. Barcelona, Edhasa, 1986.
- Rustin, Michael. (1983). "A Statutory Right to Work", *New Left Review*, nº 137.
- Rustin, Michael. (1986/87). "The non-obsolescence of the right to work", *Critical Social Policy*, nº 18 (6/3).
- Rutigliano, Enzo. (1977). "The Ideology of Labor and Capitalist Rationality in Gramsci", *Telos*, nº 31.
- Sabel, Charles F. (1982). *Trabajo y política. La división del trabajo en la industria*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1985.
- Sacristán, Manuel. (1977). "Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por Georg Lukács", *Materiales*, nº 1.
- Sacristán, Manuel. (1983a). "Karl Marx como sociólogo de la ciencia", *mientras tanto*, nº 16/17.
- Sacristán, Manuel. (1983b). "Entrevista con Manuel Sacristán", *mientras tanto*, nº 16/17.
- Sahlins, Marshall. (1974). "La sociedad opulenta primitiva", en *La economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal, 1977.
- Sahlins, Marshall. (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago, University of Chicago Press.
- Saint-Simon, Henri. (1824). *Catecismo político de los industriales*. Barcelona, Orbis, 1986.
- Salaman, Graeme. (1980). "The sociology of work: some themes and issues", en Geoffrey Esland y Graeme Salaman (eds.), *The Politics of Work and Occupations*. Toronto, University of Toronto Press.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1965). *Las ideas estéticas de Marx*. México, Ediciones Era.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1967). *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1985). "The Idea of Socialism Re-examined", en Milos Nikolic (ed.), *Socialism on the Threshold of the Twenty-first Century*. London, Verso.
- Sanchis, Enric. (1988). "Valores y actitudes de los jóvenes ante el trabajo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 41.
- Sanchis, Enric y Miñana, José (eds.). (1988). *La otra economía: trabajo negro y sector informal*. València, Alfons el Magnànim.
- Sayers, Sean. (1988). "The Need to Work: a Perspective from Philosophy", en Pahl (ed.), *On Work*. Oxford, Basic Blackwell.
- Sayers, Sean. (1991). "Gorz on Work and Liberation", *Radical Philosophy*, nº 58.
- Schacht, Richard. (1994). *The Future of Alienation*. Chicago, University of Illinois Press.
- Schaff, Adam. (1991). "¿Qué ha muerto y qué sigue vivo en el marxismo?", *El Socialismo del futuro*, nº 4.
- Schaff, Adam. (1992). "El futuro del trabajo y del socialismo", *El Socialismo del futuro*, nº 6.

- Schaff, Adam. (1997). "¿Somos testigos de la «desaparición del trabajo»?", *Sistema*, nº 140-141.
- Schéer, René y Hocquenghem. (1972). "Fourier teórico de la producción", en H. Lefebvre (ed.), *Actualidad de Fourier*. Caracas, Monte Ávila, s.f.
- Schnapper, Dominique. (1997). *Contre la fin du travail*. Paris, Les éditions Textuel.
- Schor, Juliet B. (1991). *The Overworked American. The Unexpected Decline of Leisure*. New York, Basic Books.
- Schumpeter, Joseph A. (1942). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona, Orbis, 1988.
- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas. (1983). *The Structures of the Life-World* (vol.II). Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1989.
- Schwartz, Adina. (1982). "Meaningful Work", *Ethics*, vol. 92, pp.634-646.
- Schwartz, Yves. (1988). *Experience et connaissance du travail*. Paris, Editions Sociales.
- Schwartz, Yves. (1989). "«C'est compliqué». Activité symbolique et activité industrielle", *Langages*, nº 93.
- Schwartz, Yves. (1993). "Penser le travail et sa valeur", *Projet*, nº 236.
- Schwimmer, Erik. (1979). "The Self and the Product. Concepts of Work in Comparative Perspective", en Sandra Wallman (ed.), *Social Anthropology of Work*. London, Academic Press.
- Schwimmer, Erik. (1980). "Les limites de l'idéologie économique: essai d'anthropologie comparée sur les concepts de travail", *Revue internationale des Sciences sociales*, vol. XXXII, nº 3.
- Seligman, Ben B. (1965). "On Work, Alienation, and Leisure", *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 24, nº 4.
- Sempere, Joaquim. (1989-1990). "Acerca del ingreso mínimo garantizado (A propósito de *Les chemins du paradis*, de André Gorz)", *mientras tanto*, nº 39.
- Sempere, Joaquim. (1992). *L'explosió de les necessitats*. Barcelona, Edicions 62.
- Sichtermann, Barbara. (1988). "The Conflict between Housework and Employment", en J.Jenson, E.Hagen y C.Reddy (ed.), *Feminization of the Labour Force*. Oxford, Polity Press.
- Simon, Yves R. (1971). *Work, Society and Culture*. New York, Fordham University Press.
- Smith, Tony. (1993). *Dialectical Social Theory and its Critics. From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism*. Albany, State University of New York Press.
- Sombart, Werner. (1913). *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Madrid, Alianza, 1974.
- Sohn-Rethel. (1978). *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*. London, MacMillan.
- Stebbins, Robert A. (1992). *Amateurs, Professionals and Serious Leisure*. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Strange, Gerard. (1996). "Which Path to Paradise? André Gorz, Political Ecology and the Green Movement", *Capital & Class*, nº 59.
- Sullerot, Evelyne. (1968). *Historia y sociología del trabajo femenino*. Barcelona, Península, 1970.
- Tanghe, Fernand. (1989). *Le droit au travail entre histoire et utopie*. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis.

- Tausky, Curt. (1992). "Work is Desirable/Loathsome. Marx versus Freud", *Work and Occupations*, vol. 19, nº 1.
- Tawney, R.H. (1921). *La sociedad adquisitiva*. Madrid, Alianza, 1972.
- Tawney, R. H. (1954). *La religión en el origen del capitalismo*. Buenos Aires, Dédalo, 1959.
- Taylor, Charles. (1991). *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1994.
- Teiger, Catherine. (1994). "El trabajo, ese oscuro objeto de la ergonomía", *Sociología del Trabajo*, nº 22.
- Therborn, Göran. (1971). "Jürgen Habermas: un nuevo eclecticismo", *Teorema*, nº 6, 1972.
- Thomas, Keith. (1964). "Work and Leisure in Pre-industrial Society", *Past & Present*, nº 29.
- Thompson, Edward P. (1963). *The Making of the English Working Class*. New York, Vintage, 1966.
- Thompson, Edward P. (1967). "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial", en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona, Crítica, 1979.
- Thompson, Edward P. (1971). "La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII", en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona, Crítica, 1979.
- Thorns, David C. (1971). "Work and its Definition", *Sociological Review*, vol. 19, nº 4.
- Tilgher, Adriano. (1929). *Work: What It Has Meant to Men Through the Ages (Homo Faber)*. New York, Harcourt, Brace and Company, 1930.
- Todorov, Tzvetan. (1995). *La vida en común*. València, Tres i Quatre, 1996.
- Touraine, Alain. (1965). *Sociología de la acción*. Barcelona, Ariel, 1969.
- Tranquilli, Vittorio. (1979). *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*. Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore.
- Van Parijs, Philippe. (1987). "Quel destin pour l'allocation universelle?", *Futuribles*, nº 106.
- Van Parijs, Philippe. (1992). "Competing Justifications of Basic Income", en Philippe van Parijs (ed.), *Arguing for Basic Income*. London, Verso.
- Van Parijs, Philippe. (1993). *Marxism Recycled*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Van Parijs, Philippe. (1995a). *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Barcelona, Paidós, 1996.
- Van Parijs, Philippe. (1995b). *Sauver la solidarité*. Paris, Editions du Cerf.
- Van Parijs, Philippe (ed.) (1992). *Arguing for Basic Income*. London, Verso.
- Van Parijs, Philippe y Van der Veen, Robert J. (1987a). "Una vía capitalista al comunismo", *Zona Abierta*, nº 46-47, 1988.
- Van Parijs, Philippe y Van der Veen, Robert J. (1987b). "Subsidios universales frente a socialismo. Respuesta a seis críticos", *Zona Abierta*, nº 46-47, 1988.
- Veblen, Thorstein. (1898). "The Instinct of Workmanship and the Irksomeness of Labor", en *Essays in Our Changing Order*. New York, Sentry Press, 1964.
- Veblen, Thorstein. (1899). *Teoría de la clase ociosa*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Veblen, Thorstein. (1914). *The Instinct of Workmanship*. New York, Sentry Press, 1964.
- Vernant, Jean-Pierre. (1965). "El trabajo y el pensamiento técnico", en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1983.

- Vilar, Gerard. (1979). *Raó i marxisme. Materials per a una història del racionalisme*. Barcelona, Edicions 62.
- Vilar, Gerard. (1990). "¿Se pueden criticar las formas de vida?. A vueltas con el concepto de cosificación". Ponencia presentada en el seminario *Teoría Social Crítica*. Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, Santander.
- Vilar, Gerard. (1991). "Introducció" a Karl Marx, *Manuscrits Econòmico-Filosòfics*. Barcelona, Edicions 62.
- Vincent, Jean-Marie. (1987). *Critique du travail. Le faire et l'agir*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Voutyras, Stavros. (1980). "Le travail: conception classique et conception romantique", *Revue internationale des Sciences sociales*, vol. XXXII, nº 3.
- Vuillemin, Jules. (1949). *L'être et le travail*. Paris, PUF.
- VV.AA. (1991). *Una via capitalista al comunismo. El salario social garantizado*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas.
- VV.AA. (1995). *El futuro del trabajo*. Monográfico de *mientras tanto*, nº 60.
- VV.AA. (1996). *Politique du travail*. Monográfico de *Futur antérieur*, nº 35-36.
- VV.AA. (1997). *Le travail, quel avenir?*. Paris, Gallimard.
- Wach, Monique. (1993). "Les représentations du travail", *Education Permanente*, nº 117.
- Wallman, Sandra (ed.). (1979). *Social Anthropology of Work*. London, Academic Press.
- Walzer, Michael. (1983). *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford, Martin Robertson.
- Weber, Max. (1904-1905). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Orbis, 1985.
- Weber, Max. (1908-1909). *Sociología del trabajo industrial*. Madrid, Trotta, 1994.
- Weber, Max. (1915-1919). "La ética económica de las religiones universales", en *Ensayos sobre sociología de la religión* (vol. I). Madrid, Taurus, 1987.
- Weber, Max. (1918). "El socialismo", en *Escritos Políticos II*. México, Folios Ediciones, 1982.
- Weber, Max. (1922a). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (2 vol.). México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Weber, Max. (1922b). "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1984.
- Weil, Simone. (1951). *Ensayos sobre la condición obrera*. Barcelona, Nova Terra, 1962.
- Weiss, Robert S. y Kahn, Robert L. (1960). "Definitions of Work and Occupation", *Social Problems*, vol. 8, nº 2.
- Wellmer, Albrecht. (1974). "Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el «giro lingüístico» de la Teoría Crítica", *Isegoría*, nº 1, 1990.
- Whiteford, Nick. (1994). "Autonomist Marxism and the Information Society", *Capital & Class*, nº 52.
- Wiggershaus, Rolf. (1986). *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1994.
- Williams, Raymond. (1976). "Labour" y "Work", en *Keywords. A vocabulary of culture and society*. London, Fontana Press.
- Williams, Raymond. (1983). *Towards 2000*. London, The Hogarth Press.

- Willis, Paul. (1977). *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid, Akal, 1988.
- Willis, Paul. (1990). *Common Culture*. Boulder (Colorado), Westview Press.
- Willis, Paul. (1994). "La metamorfosis de mercancías culturales", en M. Castells y R. Flecha (eds.), *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona, Paidós.
- Winfield, Richard. (1975). "The Dilemma of Labor", *Telos*, nº 24.
- Yankelovich, Daniel y otros. (1984). *Work in the 21st Century*. New York, Hippocrene Books.
- Zoll, Rainer. (1992). *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*. Paris, Kimé.
- Zoll, Rainer. (1995). "Un nuovo modello di redistribuzione del tempo", en *Sociologia del Lavoro* nº 56.